اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد ششم

سود اور اُس کا متبادل

۶

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ادارۂ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

اِسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد ششم

سُود اور اُس کا متبادل

اسلام اور جدید معاشی مسائل

جلد ششم

سود اور اُس کا متبادل

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف
مولانا مفتی محمود احمد صاحب
دارالافتاء جامعہ اشرفیہ۔ لاہور

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بکسیلرز، ایکسپورٹرز

★ ۱۴ دینا ناتھ مینشن مال روڈ، لاہور
فون ۷۳۲۴۴۱۲، فیکس ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲

★ ۱۹۰ انار کلی، لاہور پاکستان
فون ۷۲۴۳۹۹۱، ۷۳۵۳۲۵۵

★ موہن روڈ چوک اردو بازار، کراچی
فون ۲۷۲۲۴۰۱

نام کتاب

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد ششم

سُود اور اُس کا متبادل

اشاعت اول

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ ـــــ جون ۲۰۰۸ء

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

۱۴- دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور فون ۷۳۲۴۴۱۲ فیکس ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲+
۱۹۰- انارکلی، لاہور- پاکستان .... فون ۷۲۴۳۹۹۱-۷۳۵۳۲۵۵
موہن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی- پاکستان ...... فون ۲۷۲۲۴۰۱

ملنے کے پتے
ادارۃ المعارف، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴
مکتبہ دار العلوم، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، چوک لسبیلہ، کراچی
دار الاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبر۱
بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبر۱
بیت العلوم، نابھہ روڈ، لاہور

فہرست مضامین

سودی نظام کی خرابیاں

اور

اس کا متبادل

’’سودی نظام کی خرابیاں اور اس کا متبادل‘‘ یہ رسالہ حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ کا ایک خطاب ہے جو جامع مسجد اور لینڈو ۔ فلوریڈا، امریکہ میں ہوا، اور اس کو مولانا عبداللہ میمن صاحب نے ضبط کیا ہے، حضرت والا مدظلہ العالی نے سودی نظام کا تعارف، اس کی تباہ کاری اور اس کے شرعی متبادل پر انتہائی بصیرت افروز خطاب فرمایا ہے، جس کے مندرجات اگرچہ اس کتاب کے اگلے صفحات میں آپ بالتفصیل پڑھیں گے لیکن حضرت والا دامت برکاتہم کا یہ خطاب انتہائی منضبط، جامع اور مختصر خطاب ہے، جس میں بعض لطائف وامثلہ کے ذریعے مسئلہ کی خوب وضاحت ہوگئی ہے، ایک عام قاری کے لئے مسئلۂ سود کو آسانی سے سمجھنے کے لئے بڑا پُراثر خطاب ہے، ان افادات کے پیش نظر اس کو مسئلۂ سود کی تفصیلی مباحث سے قبل ذکر کیا جارہا ہے، اور بعد میں آنے والی مباحث کو تکرار کے بجائے اس اجمال کی تفصیل سمجھا جائے۔ ۱۲ محمود احمد

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونومن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادى له، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له، واشهد ان سيدنا وسندنا ونبينا ومولانا محمدًا عبده ورسوله، صلى الله تعالى عليه وعلى اله واصحابه وبارك وسلم تسليمًا كثيرا، اما بعد فاعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم: "يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ." (سورة البقرة: ٢٧٦)

امنت بالله صدق الله مولانا العظيم وصدق رسوله النبى الكريم ونحن على ذلك من الشاهدين والشاكرين، والحمد لله رب العالمين.

مغربی دنیا کے مسلمانوں کی مشکلات

میرے محترم بھائیو اور بہنو! آج کی اس نشست کے لئے جو موضوع تجویز کیا گیا ہے وہ ''ربا'' سے متعلق ہے۔ جس کو اردو میں ''سود'' اور انگریزی میں Usury یا Interest کہا جاتا ہے۔ اور غالباً اس موضوع کو اختیار کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یوں تو ساری دنیا میں اس وقت سود کا نظام چلا ہوا ہے، لیکن بالخصوص مغربی دنیا میں جہاں آپ حضرات قیام پذیر ہیں، وہاں بیشتر معاشی سرگرمیاں سود کی بنیاد پر چل رہی ہیں۔ اس لئے مسلمانوں کو قدم قدم پر یہ مسئلہ درپیش ہوتا ہے کہ وہ کس طرح معاملات کریں اور سود سے کس طرح چھٹکارا حاصل کریں۔ اور آج کل مختلف قسم کی غلط فہمیاں بھی لوگوں کے درمیان پھیلائی جا رہی ہیں کہ آجکل معاشی زندگی میں جو Interest چل رہا ہے وہ درحقیقت حرام نہیں ہے اس لئے کہ یہ اس ''ربا'' کی تعریف میں داخل نہیں ہوتا جس کو قرآنِ کریم نے حرام قرار دیا تھا۔ ان تمام باتوں کو مدِنظر رکھتے ہوئے مجھے اس وقت یہ موضوع دیا گیا ہے کہ میں Interest کے موضوع پر جو بنیادی معلومات ہیں وہ قرآن وسنت اور موجودہ حالات کی روشنی میں آپ کے سامنے پیش کروں۔

سودی معاملہ کرنے والوں کے لئے اعلانِ جنگ

سب سے پہلی بات سمجھنے کی یہ ہے کہ ''سود'' کو قرآنِ کریم نے اتنا بڑا گناہ قرار دیا ہے کہ شاید کسی اور گناہ کو اتنا بڑا گناہ قرار نہیں دیا۔ مثلاً شراب نوشی، خنزیر کھانا، زناکاری، بدکاری وغیرہ کے لئے قرآنِ کریم میں وہ الفاظ استعمال نہیں کیے گئے جو ''سود'' کے لئے استعمال کیے گئے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ:

"يَآأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ○ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فاذنوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ"(۱)

''اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور ''سود'' کا جو حصہ بھی رہ گیا ہو اس کو چھوڑ دو، اگر تمہارے اندر ایمان ہے۔ اگر تم ''سود'' کو نہیں چھوڑو گے،'' یعنی سود کے معاملات کرتے رہو گے ''تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ سن لو۔'' یعنی ان کے لئے اللہ کی طرف سے لڑائی کا اعلان ہے، یہ اعلانِ جنگ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی بھی گناہ پر نہیں کیا گیا۔ چنانچہ جو لوگ شراب پیتے ہیں، ان کے بارے میں یہ نہیں کہا گیا کہ ان کے خلاف اعلانِ جنگ ہے یا جو خنزیر کھاتے ہیں ان کے خلاف اعلانِ جنگ ہے اور نہ یہ کہا گیا کہ جو ''زنا'' کرتے ہیں ان کے خلاف اعلانِ جنگ ہے؛ لیکن ''سود'' کے بارے میں فرمایا کہ جو لوگ سود کے معاملات کو نہیں چھوڑتے ان کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ ہے۔ اتنی سخت اور سنگین وعید اس پر وارد ہوئی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس پر اتنی سنگین اور سخت وعید کیوں ہے؟ اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے معلوم ہو جائے گی۔

''سود'' کس کو کہتے ہیں

لیکن اس سے پہلے سمجھنے کی بات یہ ہے کہ ''سود'' کس کو کہتے ہیں؟ ''سود'' کیا چیز ہے؟ اس کی تعریف کیا ہے؟ جس وقت قرآنِ کریم نے ''سود'' کو حرام قرار دیا اس وقت اہلِ عرب میں ''سود'' کا لین دین متعارف اور مشہور تھا۔ اور اس وقت ''سود'' اسے کہا جاتا تھا کہ کسی شخص کو دیئے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادہ رقم کا مطالبہ کیا جائے۔ مثلاً میں نے آج ایک شخص کو سو روپے بطور قرض دیئے اور میں اس سے کہوں کہ میں ایک مہینے کے بعد یہ رقم واپس لوں گا اور تم مجھے ایک سو دو روپے واپس کرنا، اور یہ پہلے سے میں نے طے کر دیا کہ ایک ماہ بعد ایک سو دو روپے واپس لوں گا تو یہ ''سود'' ہے۔

---

(۱) سورۃ البقرۃ: ۲۷۸۔

معاہدہ کے بغیر زیادہ دینا سود نہیں

پہلے سے طے کرنے کی شرط اس لئے لگائی کہ اگر پہلے سے کچھ طے نہیں کیا ہے، مثلاً میں نے کسی کو سو روپے قرض دے دیئے اور میں نے اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ تم مجھے ایک سو دو روپے واپس کرو گے، لیکن واپسی کے وقت اس نے اپنی خوشی سے مجھے ایک سو دو روپے دے دیئے۔ اور ہمارے درمیان یہ ایک سو دو روپے واپس کرنے کی بات طے شدہ نہیں تھی، تو یہ سود نہیں ہے اور حرام نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔

قرض کی واپسی کی عمدہ شکل

خود حضور اقدس ﷺ سے ثابت ہے کہ جب آپ کسی کے مقروض ہوتے تو وہ قرض خواہ قرض کا مطالبہ کرتا تو آپ وہ قرض کچھ زیادتی کے ساتھ بڑھتا ہوا واپس فرماتے، تا کہ اس کی دل جوئی ہو جائے لیکن یہ زیادتی چونکہ پہلے سے طے شدہ نہیں ہوتی تھی اس لئے وہ ''سود'' نہیں ہوتی تھی اور حدیث کی اصطلاح میں اس کو ''حسن القضاء'' کہا جاتا ہے، یعنی اچھے طریقے سے قرض کی ادائیگی کرنا۔ اور ادائیگی کے وقت اچھا معاملہ کرنا، اور کچھ زیادہ دے دینا، یہ ''سود'' نہیں ہے بلکہ نبی کریم ﷺ نے یہاں تک فرمایا کہ:

"ان خیارکم احسنکم قضاء." (۱)

یعنی تم میں بہترین لوگ وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی میں اچھا معاملہ کرنے والے ہوں۔ لیکن اگر کوئی شخص قرض دیتے وقت یہ طے کرلے کہ میں جب واپس لوں گا تو زیادتی کے ساتھ لوں گا، اس کو ''سود'' کہتے ہیں۔ اور قرآن کریم نے اسی کو سخت اور سنگین الفاظ کے ساتھ حرام قرار دیا۔ اور سورۃ البقرہ کے تقریباً پورے دو رکوع اس ''سود'' کی حرمت پر نازل ہوئے ہیں۔

قرآنِ کریم نے کس ''سود'' کو حرام قرار دیا؟

بعض اوقات ہمارے معاشرے میں یہ کہا جاتا ہے کہ جس ''سود'' کو قرآنِ کریم نے حرام قرار دیا تھا وہ درحقیقت یہ تھا کہ اس زمانے میں قرض لینے والا غریب ہوتا تھا اور اس کے پاس روٹی اور کھانے کے لئے پیسے نہیں ہوتے تھے۔ اگر وہ بیمار ہے تو اس کے پاس علاج کے لئے پیسے نہیں ہوتے

(۱) صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، باب حسن القضاء، حدیث نمبر ۲۳۹۳۔

تھے۔ اگر گھر میں کوئی میت ہوگئی ہے تو اس کے پاس اس کو کفنانے اور دفنانے کے پیسے نہیں ہوتے تھے، ایسے موقع پر وہ غریب بیچارہ کسی سے پیسے مانگتا تو وہ قرض دینے والا اس سے کہتا کہ میں اس وقت تک قرض نہیں دوں گا جب تک تم مجھے اتنا فیصد زیادہ واپس نہیں دو گے، تو چونکہ یہ ایک انسانیت کے خلاف بات تھی کہ ایک شخص کو ایک ذاتی ضرورت ہے اور وہ بھوکا اور ننگا ہے، ایسی حالت میں اس کو سود کے بغیر پیسے فراہم نہ کرنا ظلم اور زیادتی تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام قرار دیا اور سود لینے والے کے خلاف اعلانِ جنگ کیا۔

لیکن ہمارے دور میں اور خاص طور پر بینکوں میں جو سود کے ساتھ روپے کا لین دین ہوتا ہے اس میں قرض لینے والا کوئی غریب اور فقیر نہیں ہوتا، بلکہ اکثر اوقات وہ بڑا دولت مند اور سرمایہ دار ہوتا ہے اور وہ قرض اس لئے نہیں لیتا کہ اس کے پاس کھانے کو نہیں ہے، یا اس کے پاس پہننے کے لئے کپڑے نہیں ہیں، یا وہ کسی بیماری کے علاج کے لئے قرض لے رہا ہے، بلکہ وہ اس لئے قرض لے رہا ہے تاکہ ان پیسوں کو اپنی تجارت اور کاروبار میں لگائے اور اس سے نفع کمائے۔ اب اگر قرض دینے والا شخص یہ کہے کہ تم میرے پیسے اپنے کاروبار میں لگاؤ گے اور نفع کماؤ گے تو اس نفع کا دس فیصد بطور نفع کے مجھے دو تو اس میں کیا قباحت اور برائی ہے؟ اور یہ وہ ''سود'' نہیں ہے جس کو قرآنِ کریم نے حرام قرار دیا ہے، یہ اعتراض دنیا کے مختلف خطوں میں اُٹھایا جاتا ہے۔

تجارتی قرض (Commercial Loan)

ابتدائی زمانے میں بھی تھے

ایک اعتراض یہ اُٹھایا ہے کہ یہ کاروباری سود (Commercial Interest) اور یہ تجارتی قرض (Commercial Loan) حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں نہیں تھے، بلکہ اس زمانے میں ذاتی اخراجات اور ذاتی استعمال کے لئے قرضے لئے جاتے تھے لہٰذا قرآنِ کریم اس کو کیسے حرام قرار دے سکتا ہے جس کا اس زمانے میں وجود ہی نہیں تھا۔ اس لئے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآنِ کریم نے جس ''سود'' کو حرام قرار دیا ہے، وہ غریبوں اور فقیروں والا ''سود'' تھا۔ اور یہ کاروباری سود حرام نہیں ہے۔

صورت بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی

پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی چیز کے حرام ہونے کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے کہ وہ اس خاص صورت میں حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں بھی پائی جائے اور حضور ﷺ کے زمانے میں اس انداز سے اس کا وجود بھی ہو۔ قرآنِ کریم جب کسی چیز کو حرام قرار دیتا ہے تو اس کی ایک حقیقت اس کے سامنے ہوتی ہے اور اس حقیقت کو وہ حرام قرار دیتا ہے چاہے اس کی کوئی خاص صورت حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ قرآنِ کریم نے شراب کو حرام قرار دیا ہے۔ اور شراب کی حقیقت یہ ہے کہ ایسا مشروب جس میں نشہ ہو۔ اب آج اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ صاحب! آجکل کی یہ وہسکی (Whisky) بیئر (Beer) اور برانڈی (Brandy) حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں تو پائی نہیں جاتی تھی، لہٰذا یہ حرام نہیں ہے، تو یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں اگرچہ یہ اس خاص شکل میں موجود نہیں تھی، لیکن اس کی حقیقت یعنی ''ایسا مشروب جو نشہ آور ہو'' موجود تھی اور آنحضرت ﷺ نے اس کو حرام قرار دے دیا تھا۔ لہٰذا اب وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو گئی۔ اب چاہے شراب کی نئی شکل آ جائے اور اس کا نام چاہے وہسکی رکھ دیا جائے یا برانڈی رکھ لو یا بیئر رکھ لو یا کوک (Coke) رکھ لو، نشہ آور مشروب ہر شکل اور ہر نام کے ساتھ حرام ہے۔

اس لئے یہ کہنا کہ ''کمرشل لون'' (Commercial Loan) چونکہ اس زمانے میں نہیں تھے بلکہ آج پیدا ہوئے ہیں اس لئے حرام نہیں ہیں، یہ خیال درست نہیں۔

ایک لطیفہ

ایک لطیفہ یاد آیا۔ ہندوستان کے اندر ایک گویا (گانے والا) تھا۔ وہ ایک مرتبہ حج کرنے چلا گیا۔ حج کے بعد وہ مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ جا رہا تھا کہ راستے میں ایک منزل پر اس نے قیام کیا۔ اس زمانے میں مختلف منزلیں ہوتی تھیں۔ لوگ ان منزلوں پر رات گزارتے اور اگلے دن صبح آگے کا سفر کرتے۔ اس لئے گویئے نے راستے میں ایک منزل پر رات گزارنے کے لئے قیام کیا اور اس منزل پر ایک عرب گویا بھی آ گیا، اور اس نے وہاں بیٹھ کر عربی میں گانا بجانا شروع کر دیا۔ عرب گویے کی آواز ذرا بھدی اور خراب تھی۔ کریہۃ الصوت تھا۔ اب ہندوستانی گویے کو اس کی آواز بہت بُری لگی۔ اور اس نے اُٹھ کر کہا کہ آج یہ بات میری سمجھ میں آئی کہ حضور اقدس ﷺ نے گانا بجانا کیوں حرام

قرار دیا تھا۔ اس لئے کہ آپ ﷺ نے ان بدوؤں کا گانا سنا تھا اس لئے حرام قرار دے دیا۔ اگر آپ میرا گانا سن لیتے تو آپ گانا بجانا حرام قرار نہ دیتے۔

آج کل کا مزاج

آجکل یہ مزاج بن گیا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں لوگ یہ کہتے ہیں کہ صاحب! حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں یہ عمل اس طرح ہوتا تھا، اس لئے آپ نے اس کو حرام قرار دے دیا۔ آج چونکہ یہ عمل اس طرح نہیں ہو رہا ہے لہٰذا وہ حرام نہیں ہے۔ کہنے والے یہاں تک کہہ رہے ہیں کہ خنزیروں کو اس لئے حرام قرار دیا گیا تھا کہ وہ گندے ماحول میں پڑے رہتے تھے، غلاظت کھاتے تھے، گندے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی تھی، اب تو بہت صاف ستھرے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی ہے اور ان کے لئے اعلیٰ درجے کے فارم قائم کر دیئے گئے ہیں۔ لہٰذا اب ان کے حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

شریعت کا ایک اصول

یاد رکھئے! قرآنِ کریم جب کسی چیز کو حرام قرار دیتا ہے تو اس کی ایک حقیقت ہوتی ہے۔ اس کی صورتیں چاہے کتنی بدل جائیں اور اس کو بنانے اور تیار کرنے کے طریقے چاہے کتنے بدلتے رہیں، لیکن اس کی حقیقت اپنی جگہ برقرار رہتی ہے۔ اور وہ حقیقت حرام ہوتی ہے، یہ شریعت کا اصول ہے۔

زمانۂ نبوت کے بارے میں ایک غلط فہمی

پھر یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ کے عہدِ مبارک میں تجارتی قرضوں (Commercial Loan) کا رواج نہیں تھا۔ اور سارے قرضے صرف ذاتی ضرورت کے لئے لیے جاتے تھے۔ اس موضوع پر میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ نے "مسئلہ سود" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔ اس کا دُوسرا حصہ میں نے لکھا ہے۔ اس حصہ میں میں نے کچھ مثالیں پیش کی ہیں کہ سرکارِ دو عالم ﷺ کے زمانے میں بھی تجارتی قرضوں کا لین دین ہوتا تھا۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ عرب صحرا نشین تھے تو اس کے ساتھ ہی لوگوں کے ذہن میں یہ تصور آتا ہے کہ وہ معاشرہ جس میں حضور اقدس ﷺ تشریف لائے تھے وہ ایسا سادہ اور معمولی معاشرہ ہوگا جس میں تجارت وغیرہ تو ہوتی نہیں ہوگی اور اگر تجارت ہوتی بھی ہوگی تو صرف گندم اور جَو وغیرہ کی

ہوتی ہوگی۔ اور وہ بھی دس بیس روپے سے زیادہ کی نہیں ہوگی۔ اس کے علاوہ کوئی بڑی تجارت نہیں ہوتی ہوگی۔ عام طور پر ذہن میں یہ تصور بیٹھا ہوا ہے۔

ہر قبیلہ جائنٹ اسٹاک کمپنی ہوتا تھا

لیکن یاد رکھئے یہ بات درست نہیں۔ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضور اقدس ﷺ تشریف لائے اس میں بھی آج کی جدید تجارت کی تقریباً ساری بنیادیں موجود تھیں۔ مثلاً آجکل ''جائنٹ اسٹاک کمپنیاں'' ہیں۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ چودھویں صدی کی پیداوار ہے۔ اس سے پہلے ''جائنٹ اسٹاک کمپنی'' کا تصور نہیں تھا۔ لیکن جب ہم عرب کی تاریخ پڑھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ عرب کا ہر قبیلہ ایک مستقل ''جائنٹ اسٹاک کمپنی'' ہوتا تھا۔ اس لئے کہ ہر قبیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلہ کے تمام آدمی ایک روپیہ دو روپیہ لا کر ایک جگہ جمع کرتے اور وہ رقم ''شام'' بھیج کر وہاں سے سامانِ تجارت منگواتے۔ آپ نے تجارتی قافلوں (Commercial Caravan) کا نام سنا ہوگا۔ وہ ''کاروان'' یہی ہوتے تھے کہ سارے قبیلے نے ایک ایک روپیہ جمع کر کے دُوسری جگہ بھیجا اور وہاں سے سامانِ تجارت منگوا کر یہاں فروخت کر دیا۔ چنانچہ قرآنِ کریم میں یہ جو فرمایا کہ:

"لِاِيْلٰفِ قُرَيْشٍ اٖلٰفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَآءِ وَالصَّيْفِ"(1)

وہ بھی اسی بناء پر کہ یہ عرب کے لوگ سردیوں میں یمن کی طرف سفر کرتے تھے اور گرمیوں میں شام کی طرف سفر کرتے تھے اور گرمیوں اور سردیوں کے یہ سفر محض تجارت کے لئے ہوتے تھے۔ یہاں سے سامان لے جا کر وہاں بیچ دیا، وہاں سے سامان لا کر یہاں بیچ دیا، اور بعض اوقات ایک ایک آدمی اپنے قبیلے سے دس لاکھ دینار قرض لیتا تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ اس لئے قرض لیتا تھا کہ اس کے گھر میں کھانے کو نہیں تھا؟ یا اس کے پاس میّت کو کفن دینے کے لئے کپڑا نہیں تھا؟ ظاہر ہے کہ جب وہ اتنا بڑا قرض لیتا تھا تو وہ کسی کمرشل مقصد کے لئے لیتا تھا۔

سب سے پہلے چھوڑا جانے والا سود

جب حضور اقدس ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر سود کی حرمت کا اعلان فرمایا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ:

"وربا الجاهلية موضوع واول ربًا اضع ربانا ربا عباس بن

(1) سورۃ قریش: ا۔

عبدالمطلب فانه موضوع كله،"(۱)

یعنی (آج کے دن) جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا اور سب سے پہلا سود جو میں چھوڑ تا ہوں وہ ہمارے چچا حضرت عباس کا سود ہے، وہ سب کا سب ختم کر دیا گیا، چونکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ لوگوں کو سود پر قرض دیا کرتے تھے۔ اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج کے دن میں ان کا سود جو دُوسرے لوگوں کے ذمے ہے، وہ ختم کرتا ہوں اور روایات میں آتا ہے کہ وہ دس ہزار مثقال سونا تھا، اور تقریباً ۴ ماشے کا ایک مثقال ہوتا ہے، اور یہ دس ہزار مثقال کوئی سرمایہ (Principal) نہیں تھا، بلکہ یہ سود تھا جو لوگوں کے ذمے اصل رقوم پر واجب ہوا تھا۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ وہ قرض جس پر دس ہزار کا سود لگ گیا ہو، کیا وہ قرض صرف کھانے کی ضرورت کے لئے لیا گیا تھا! ظاہر ہے کہ وہ قرض تجارت کے لئے لیا گیا ہوگا۔

عہدِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں بینکاری کی ایک مثال

حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ جو عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، انہوں نے اپنے پاس بالکل ایسا نظام قائم کیا ہوا تھا جیسے آجکل بینکنگ کا نظام ہوتا ہے۔ لوگ جب ان کے پاس اپنی امانتیں لا کر رکھواتے تو یہ ان سے کہتے کہ میں یہ امانت کی رقم بطور قرض لیتا ہوں، یہ رقم میرے ذمے قرض ہے۔ اور پھر آپ اس رقم کو تجارت میں لگاتے۔ چنانچہ جس وقت آپ کا انتقال ہوا تو اس وقت جو قرض ان کے ذمہ تھا، اس کے بارے میں ان کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ:

"فحسبت ما عليه من الديون فوجدته الفى الف و مائتى الف."

یعنی میں نے ان کے ذمہ واجب الاداء قرضوں کا حساب لگایا تو وہ بائیس لاکھ دینار نکلے۔ (۲)

لہٰذا یہ کہنا کہ اس زمانے میں تجارتی قرض نہیں ہوتے تھے، یہ بالکل خلافِ واقعہ بات ہے اور حقیقت یہ ہے کہ تجارتی قرض بھی ہوتے تھے، اور اس پر "سود" کا لین دین بھی ہوتا تھا، اور قرآن کریم نے ہر قرض پر جو بھی زیادتی وصول کی جائے اس کو حرام قرار دیا ہے لہٰذا یہ کہنا کہ کمرشل لون (Commercial Loan) پر انٹرسٹ لینا جائز ہے اور ذاتی قرضوں پر انٹرسٹ لینا جائز نہیں، یہ بالکل غلط ہے۔

(۱) صحیح مسلم: کتاب الحج، باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، حدیث نمبر ۱۲۱۸۔

(۲) مسئلہ سود، ص ۱۱۳، بحوالہ طبقات لابن سعد، ص ۱۹، ج ۳۔

سود مرکب اور سود مفرد دونوں حرام ہیں

اس کے علاوہ ایک اور غلط فہمی پھیلائی جا رہی ہے۔ وہ یہ کہ ایک سود مفرد (Simple Interest) ہوتا ہے اور ایک سود مرکب (Compound Interest) ہوتا ہے، یعنی سود پر بھی سود لگتا چلا جائے۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں مرکب سود ہوتا تھا اور قرآن کریم نے اس کو حرام قرار دیا ہے لہٰذا وہ تو حرام ہے لیکن سود مفرد جائز ہے اس لئے کہ وہ اس زمانے میں نہیں تھا اور نہ ہی قرآن نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔ لیکن ابھی قرآن کریم کی جو آیت میں نے آپ کے سامنے تلاوت کی اس میں فرمایا کہ:

"یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰٓوا"(۱)

یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور ربا کا جو حصہ بھی رہ گیا ہو، اس کو چھوڑ دو، یعنی اس کے کم یا زیادہ ہونے کا کوئی سوال نہیں یا Rate of Interest کے کم یا زیادہ ہونے کی بحث نہیں، جو کچھ بھی ہو اس کو چھوڑ دو۔ اور اس کے بعد آگے فرمایا کہ:

"وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ"(۲)

یعنی اگر تم ربا سے توبہ کر لو تو پھر تمہارا جو "راس المال" (Principal) ہے وہ تمہارا حق ہے اور خود قرآن کریم نے واضح طور پر فرما دیا کہ Principal تو تمہارا حق ہے لیکن اس کے علاوہ تھوڑی سی زیادتی بھی ناجائز ہے لہٰذا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ سود مرکب حرام ہے اور سود مفرد حرام نہیں، بلکہ سود کم ہو یا زیادہ سب حرام ہے اور قرض لینے والا غریب ہو تب بھی حرام ہے اور قرض لینے والا امیر اور مالدار ہو تو بھی حرام ہے۔ اگر کوئی شخص ذاتی ضرورت کے لئے قرض لے رہا ہو تو بھی حرام ہے اور اگر تجارت کے لئے قرض لے رہا ہو تو بھی حرام ہے، اس کے حرام ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

موجودہ بینکنگ انٹرسٹ بالاتفاق حرام ہے

یہاں یہ بات بھی عرض کر دوں کہ تقریباً ۵۰، ۶۰ سال تک عالم اسلام میں بینکنگ انٹرسٹ (Banking Interest) کے بارے میں سوالات اُٹھائے جاتے رہے اور جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ Compound Interest حرام ہے، Simple Interest حرام نہیں ہے یا یہ کہنا کہ Commercial Loan حرام نہیں ہے وغیرہ۔ یہ اشکالات اور

(۱) سورۃ البقرۃ: ۲۷۸۔ (۲) سورۃ البقرۃ: ۲۷۹۔

اعتراضات عالمِ اسلام میں تقریباً ۵۰ سال تک ہوتے رہے ہیں لیکن اب یہ بحث ختم ہوگئی ہے۔ اب ساری دنیا کے نہ صرف علماء بلکہ ماہرینِ معاشیات اور مسلم بینکرز بھی اس بات پر متفق ہیں کہ بینکنگ انٹرسٹ بھی اسی طرح حرام ہے، جس طرح عام قرض کے لین دین پر سود حرام ہوتا ہے اور اب اس پر اجماع ہو چکا ہے۔ کسی قابلِ ذکر شخص کا اس میں اختلاف نہیں۔ اس کے بارے میں آخری فیصلہ آج سے تقریباً ۴ سال پہلے جدہ میں مجمع الفقہ الاسلامی (Islamic Fiqah Academy) جس میں تقریباً ۴۵ مسلم ملکوں کے سرکردہ علماء کا اجتماع ہوا، اور جس میں، میں بھی شامل تھا۔ اور ان تمام ملکوں کے تقریباً ۲۰۰ علماء نے بالاتفاق یہ فتویٰ دیا کہ بینکنگ انٹرسٹ بالکل حرام ہے، اور اس کے جائز ہونے کا کوئی راستہ نہیں لہٰذا یہ مسئلہ تو اب ختم ہو چکا ہے کہ بینکنگ انٹرسٹ حرام ہے یا نہیں؟

کمرشل لون پر انٹرسٹ میں کیا خرابی ہے؟

اب ایک بات باقی رہ گئی ہے اس کو بھی سمجھ لینا چاہئے، وہ یہ کہ شروع میں جیسا کہ عرض کیا تھا کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں صرف ذاتی ضرورت کے لئے قرضے لئے جاتے تھے۔ اب اگر ایک شخص ذاتی ضرورت کے لئے قرض لے رہا ہے مثلاً اس کے پاس کھانے کو روٹی نہیں ہے یا میت کو دفنانے کے لئے کفن نہیں ہے اس کے لئے وہ قرض لے رہا ہے اور آپ اس سے سود کا مطالبہ کر رہے ہیں یہ تو ایک غیر انسانی حرکت اور ناانصافی کی بات ہے، لیکن جو شخص میرے پیسے کو تجارت میں لگا کر نفع کمائے گا اگر میں نفع میں اس سے تھوڑا حصہ لے لوں تو اس میں کیا خرابی ہے؟

آپ کو نقصان کا خطرہ (Risk) بھی برداشت کرنا ہوگا

پہلی بات تو یہ ہے کہ ایک مسلمان کو اللہ کے کسی حکم میں چوں چرا کی گنجائش نہیں ہونی چاہئے، اگر کسی چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا وہ حرام ہوگئی لیکن زیادہ اطمینان کے لئے یہ بات عرض کرتا ہوں تاکہ یہ بات اچھی طرح دل میں اُتر جائے وہ یہ کہ اگر آپ کسی شخص کو قرض دے رہے ہیں تو اس کے بارے میں اسلام یہ کہتا ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات متعین کر لو۔ کیا تم اس کی کچھ امداد کرنا چاہتے ہو؟ یا اس کے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتے ہو؟ اگر قرض کے ذریعہ اس کی امداد کرنا چاہتے ہو تو وہ پھر آپ کی طرف سے صرف امداد ہی ہوگی۔ پھر آپ کو اس قرض پر زیادتی کے مطالبے کا کوئی حق نہیں۔ اور اگر اس کے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتے ہو تو پھر جس طرح نفع میں حصہ دار بنو گے اسی

طرح نقصان میں بھی اس کے حصہ دار بننا ہوگا۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ تم صرف نفع میں حصہ دار بن جاؤ، نفع ہوتو تمہارا، اور اگر نقصان ہوتو وہ اس کا، لہٰذا جس صورت میں آپ اس کو کاروبار کے لئے پیسے دے رہے ہیں تو پھر یہ نہیں ہوسکتا کہ کاروبار میں نقصان کا خطرہ (Risk) تو وہ برداشت کرے، اور نفع آپ کو مل جائے بلکہ اس صورت میں آپ اس کو قرض نہ دیں، بلکہ اس کے ساتھ ایک جوائنٹ انٹر پرائز، (Joint Enterprise) کیجئے، اور اس کے ساتھ ''مشارکہ'' اور پارٹنرشپ (Partnership) کیجئے۔ یعنی اس سے معاہدہ کریں کہ جس کاروبار کے لئے تم قرض لے رہے ہو، اس میں اتنا فیصد نفع میرا ہوگا اور اتنا فیصد تمہارا ہوگا۔ اگر اس کاروبار میں نقصان ہوگا تو وہ نقصان بھی اسی نفع کے تناسب سے ہوگا۔ لیکن یہ بالکل درست نہیں ہے کہ آپ تو اس سے یہ کہیں کہ اس قرض پر ۱۵ فیصد نفع آپ سے لوں گا چاہے تمہیں کاروبار میں نفع ہو، یا نقصان ہو۔ یہ بالکل حرام ہے، اور سود ہے۔

آج کل کے انٹرسٹ کے نظام کی خرابی

آج کل انٹرسٹ (Interest) کا جو نظام رائج ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اوقات قرض لینے والے کو نقصان ہو گیا تو اس صورت میں قرض دینے والا فائدہ میں رہا، اور قرض لینے والا نقصان میں رہا، اور بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ قرض لینے والے نے زیادہ شرح سے نفع کمایا، اور قرض دینے والے کو اس نے معمولی شرح سے نفع دیا۔ اب قرض دینے والا نقصان میں رہا۔ اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھئے۔

ڈیپازیٹر (Depositor) ہر حال میں نقصان میں ہے

مثلاً ایک شخص ایک کروڑ روپیہ قرض لے کر اس سے تجارت شروع کرتا ہے۔ اب وہ ایک کروڑ روپیہ کہاں سے اس کے پاس آیا؟ وہ ایک کروڑ روپیہ کس کا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ روپیہ اس نے بینک سے لیا۔ اور بینک کے پاس وہ روپیہ ڈیپازیٹرز کا ہے۔ گویا کہ وہ ایک کروڑ روپیہ پوری قوم کا ہے۔ اور اب اس نے قوم کے اس ایک کروڑ روپے سے تجارت شروع کی اور اس تجارت کے اندر اس کو سو فیصد نفع ہوا، اور اب اس کے پاس دو کروڑ ہو گئے، جس میں سے ۱۵ فیصد یعنی ۱۵ لاکھ روپے اس نے بینک کو دیئے، اور پھر بینک نے اس میں سے اپنا کمیشن اور اپنے اخراجات نکال کر باقی ۷ فیصد یا دس فیصد کھاتہ دار (Depositors) کو دے دیئے، نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں کا پیسہ تجارت میں لگا تھا، جس سے اتنا نفع ہوا، ان کو تو سو روپے پر صرف دس روپے نفع ملا، اور یہ بیچارہ ڈیپازیٹر بڑا خوش ہے کہ

میرے سو روپے اب ایک سو دس ہو گئے، لیکن اس کو یہ معلوم نہیں کہ حقیقت میں اس کے پیسوں سے جو نفع کمایا گیا اس کے لحاظ سے ایک سو کے دو سو ہونے چاہئے تھے، اور پھر دُوسری طرف یہ دس روپے جو نفع اس کو ملا، قرض لینے والا اس کو دوبارہ اس سے واپس وصول کر لیتا ہے۔ وہ کس طرح واپس وصول کرتا ہے؟

سود کی رقم مصارف میں شامل ہوتی ہے

وہ اس طرح وصول کرتا ہے کہ قرض لینے والا ان دس روپوں کو پیداواری اخراجات اور مصارف (Cost of Production) میں شامل کر لیتا ہے، مثلاً فرض کرو کہ اس نے ایک کروڑ روپیہ بینک سے قرض لے کر کوئی فیکٹری لگائی، یا کوئی چیز تیار کی تو تیاری کے مصارف (Cost) میں ۱۵ فیصد بھی شامل کر دیئے جو اس نے بینک کو ادا کیے۔ لہٰذا جب وہ پندرہ فیصد بھی شامل ہو گئے تو اب جو چیز تیار (Produce) ہوگی، اس کی قیمت پندرہ فیصد بڑھ جائے گی۔ مثلاً اس نے کپڑا تیار کیا تھا۔ تو اب انٹرسٹ کی وجہ سے اس کپڑے کی قیمت پندرہ فیصد بڑھ گئی۔ لہٰذا ڈیپازیٹر جس کو ایک سو کے ایک سو دس روپے ملے تھے، جب بازار سے کپڑا خریدے گا تو اس کو اس کپڑے کی قیمت پندرہ فیصد زیادہ دینی ہوگی۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ ڈیپازیٹر کو جو دس فیصد منافع دیا گیا تھا وہ دُوسرے ہاتھ سے اس سے زیادہ کر کے پندرہ فیصد وصول کر لیا گیا۔ یہ تو خوب نفع کا سودا ہوا۔ وہ ڈیپازیٹر خوش ہے کہ مجھے سو روپے کے ایک سو دس روپے مل گئے۔ لیکن حقیقت میں اگر دیکھا جائے تو اس کو سو روپے کے بدلے ۹۵ روپے ملے۔ اس لئے کہ وہ پندرہ فیصد کپڑے کی لاگت (Cost) میں چلے گئے، اور دُوسری طرف ۸۵ فیصد منافع اس قرض لینے والے کی جیب میں چلا گیا۔

شرکت کا فائدہ

اور اگر شرکت پر معاملہ ہوتا، اور یہ طے پاتا کہ مثلاً ۵۰ فیصد نفع سرمایہ لگانے والے (Financier) کا ہوگا، اور ۵۰ فیصد کام کرنے والے تاجر کا ہوگا، تو اس صورت میں عوام کو ۱۵ فیصد کے بجائے ۵۰ فیصد نفع ملتا اور اس صورت میں یہ ۵۰ فیصد اس چیز کی لاگت (Cost) میں بھی شامل نہ ہوتا، اس لئے کہ نفع تو اس پیداوار کی فروخت کے بعد سامنے آئے گا اور پھر اس کو تقسیم کیا جائے گا۔ اس لئے کہ سود (Interest) تو لاگت (Cost) میں شامل کیا جاتا ہے لیکن نفع (Profit) لاگت (Cost) میں شامل نہیں کیا جاتا، تو یہ صورت اجتماعی نفع کی تھی۔

نفع کسی کا اور نقصان کسی اور کا

اور اگر فرض کرو کہ ایک کروڑ روپیہ بینک سے قرض لے کر جو تجارت کی، اس تجارت میں اس کو نقصان ہو گیا، وہ بینک اس نقصان کے نتیجے میں دیوالیہ ہو گیا، اب اس بینک کے دیوالیہ ہونے کے نتیجے میں کس کا روپیہ گیا؟ ظاہر ہے کہ عوام کا گیا۔ تو اس نظام میں نقصان ہونے کی صورت میں سارا نقصان عوام پر ہے۔ اور اگر نفع ہے تو سارا کا سارا قرض لینے والے کا۔

بیمہ کمپنی سے کون فائدہ اُٹھا رہا ہے

قرض لینے والے تاجر کا اگر نقصان ہو جائے تو اس نے اس نقصان کی تلافی کے لئے ایک اور راستہ تلاش کر لیا ہے، وہ ہے انشورنس (Insurance)۔ مثلاً فرض کرو کہ روئی کے گودام میں آگ لگ گئی تو اس نقصان کو پورا کرنے کا فریضہ انشورنس کمپنی پر عائد ہوتا ہے اور انشورنس کمپنی میں کس کا پیسہ ہے؟ وہ غریب عوام کا پیسہ ہے۔ اس عوام کا پیسہ ہے جو اپنی گاڑی اس وقت تک سڑک پر نہیں لا سکتے جب تک اس کو انشورڈ (Insured) نہ کرالیں۔ اور عوام کی گاڑی کا ایکسیڈنٹ نہیں ہوتا، اس کو آگ نہیں لگتی، لیکن وہ بیمہ کی قسطیں (Premium) ادا کرنے پر مجبور ہیں۔

ان غریب عوام کے بیمہ کی قسطوں سے انشورنس کمپنی کی عمارت تعمیر کی گئی، اور غریب عوام کے ڈیپازیٹ کے ذریعہ تاجر کے نقصان کی تلافی کرتے ہیں، لہٰذا یہ سارا گورکھ دھندا اس لئے کیا جا رہا ہے تا کہ اگر نفع ہو تو سرمایہ دار تاجر کا ہو، اور اگر نقصان ہو تو عوام کا ہو، اس کے نتیجے میں یہ صورتِ حال ہو رہی ہے۔ بینک میں جو پوری قوم کا روپیہ ہے، اگر اس کو صحیح طریقے پر استعمال کیا جاتا تو اس کے تمام منافع بھی عوام کو حاصل ہوتے۔ اور اب موجودہ نظام میں تقسیم دولت (Distribution of Wealth) کا جو سسٹم ہے، اس کے نتیجے میں دولت نیچے کی طرف جانے کے بجائے اُوپر کی طرف جا رہی ہے۔ انہی خرابیوں کی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ سود کھانا ایسا ہے جیسے اپنی ماں سے زنا کاری کرنا۔ اتنا سنگین گناہ اس لئے ہے کہ اس کی وجہ سے پوری قوم کو تباہی کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔

سود کی عالمی تباہ کاری

آج سے پہلے ہم ''سود'' کو صرف اس لئے حرام مانتے تھے کہ قرآنِ کریم نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔ ہمیں اس کے عقلی دلائل سے زیادہ بحث نہیں تھی۔ اللہ تعالیٰ نے جب حرام قرار دے دیا

ہے، بس حرام ہے، لیکن آج اس کے نتائج آپ خود اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کر رہے ہیں۔ آج پوری دنیا میں انٹرسٹ کا نظام جاری ہے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ آپ کے اس ملک (امریکہ) کا دنیا میں طوطی بول رہا ہے۔ اور اب تو اس کا دُوسرا حریف بھی دنیا سے رخصت ہو گیا۔ اور اب کوئی اس سے ٹکر لینے والا موجود نہیں، لیکن پھر بھی اقتصادی ابتری کا شکار ہے۔ اس کی بنیاد بھی انٹرسٹ ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں غریب فقیر قسم کے لوگ سود پر قرض لیا کرتے تھے، ان سے سود کا مطالبہ کرنا حرام تھا، لیکن آج اگر کوئی شخص کمرشل لون پر سود لے رہا ہے تو اس کو حرام نہیں ہونا چاہئے، عقلی اور معاشی اعتبار سے یہ بات درست نہیں ہے۔ اگر کوئی غیر جانبداری سے اس نظام کا مطالعہ کرے تو اس کو پتہ چل جائے گا کہ اس نظام نے دنیا کو تباہی کے آخری کنارے تک پہنچا دیا ہے۔ اور انشاء اللہ ایک وقت آئے گا کہ لوگوں کے سامنے اس کی حقیقت کھل جائے گی۔ اور ان کو پتہ چل جائے گا کہ قرآنِ کریم نے سود کے خلاف اعلانِ جنگ کیوں کیا تھا؟ یہ تو سود کی حرمت کا ایک پہلو تھا جو میں نے آپ کے سامنے بیان کیا۔

سودی طریقہ کار کا متبادل

ایک دُوسرا سوال بھی بہت اہم ہے جو آجکل لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہم یہ تو مانتے ہیں کہ انٹرسٹ حرام ہے۔ لیکن اگر انٹرسٹ کو ختم کر دیا جائے تو پھر اس کا متبادل طریقہ کیا ہوگا جس کے ذریعہ معیشت کو چلایا جائے؟ اس واسطے کہ آج پوری دنیا میں معیشت کی روح انٹرسٹ پر قائم ہے۔ اور اگر اس کی روح کو نکال دیا جائے تو اس کو چلانے کا دُوسرا کوئی طریقہ نظر نہیں آتا۔ اس۔ لئے لوگ کہتے ہیں کہ انٹرسٹ کے سوا کوئی دُوسرا نظام موجود ہی نہیں ہے۔ اور اگر ہے تو ممکن اور قابلِ عمل (Practicable) نہیں ہے۔ اور اگر کسی کے پاس قابلِ عمل طریقہ موجود ہے تو وہ بتائے کہ کیا ہے؟

اس سوال کا جواب تفصیل طلب ہے۔ اور ایک مجلس میں اس موضوع کا پورا حق ادا ہونا ممکن بھی نہیں ہے۔ اور اس کا جواب تھوڑا سا ٹیکنیکل بھی ہے۔ اور اس کو عام فہم اور عام الفاظ میں بیان کرنا آسان بھی نہیں ہے، لیکن میں اس کو عام فہم انداز میں بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں، تاکہ آپ حضرات کی سمجھ میں آجائے۔

ناگزیر چیزوں کو شریعت میں ممنوع قرار نہیں دیا گیا

سب سے پہلے تو یہ سمجھ لیجئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو حرام قرار دے دیا کہ یہ چیز حرام ہے تو پھر یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ چیز ناگزیر ہو، اس لئے کہ اگر وہ چیز ناگزیر ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس کو حرام قرار نہ دیتے۔ اس لئے کہ قرآنِ کریم کا ارشاد ہے:

"لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"(۱)

یعنی اللہ تعالیٰ انسان کو کسی ایسی چیز کا حکم نہیں دیتے جو اس کی وسعت سے باہر ہو۔ لہٰذا ایک مومن کے لئے تو اتنی بات بھی کافی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ایک چیز کو حرام قرار دے دیا تو چونکہ اللہ تعالیٰ سے زیادہ جاننے والا کوئی نہیں ہے کہ کونسی چیز انسان کے لئے ضروری ہے اور کون سی چیز ضروری نہیں ہے، لہٰذا جب اس چیز کو حرام قرار دے دیا تو یقیناً وہ چیز ضروری اور ناگزیر نہیں ہے۔ اس چیز میں کہیں خرابی ضرور ہے جس کی وجہ سے وہ ضروری اور ناگزیر معلوم ہو رہی ہے تو اب اس خرابی کو دور کرنے کی ضرورت ہے لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس کے بغیر کام نہیں چلے گا، اور یہ چیز ناگزیر ہے۔

سودی قرض کا متبادل قرضِ حسنہ ہی نہیں ہے

دُوسری بات یہ ہے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں انٹرسٹ (Interest) جس کو قرآنِ کریم حرام قرار دیتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آئندہ جب کسی کو قرض دیا جائے تو ان کو غیر سودی قرض (Interest-Free Loan) دینا چاہئے۔ اور اس پر کسی منافع کا مطالبہ نہیں کرنا چاہئے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جب انٹرسٹ ختم ہو جائے گا تو ہمیں پھر غیر سودی قرضے ملا کریں گے، پھر جتنا قرض چاہیں حاصل کریں، اور اس سے کوٹھیاں بنگلے بنائیں۔ اور اس سے فیکٹریاں قائم کریں۔ اور ہم سے کسی انٹرسٹ کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ اور اسی سوچ کی بنا پر لوگ کہتے ہیں کہ یہ صورت قابلِ عمل (Practicable) نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہر شخص کو سود کے بغیر قرض دیا جائے گا تو پھر اتنا پیسہ کہاں سے آئے گا کہ سب لوگوں کو بغیر سود کے قرضہ دے دیا جائے؟

سودی قرض کا متبادل "مشارکت" ہے

یاد رکھئے کہ انٹرسٹ کا متبادل (Alternative) قرضِ حسنہ نہیں ہے کہ کسی کو ویسے ہی

(۱) سورة البقرة: ۲۸۶۔

قرض دے دیا جائے بلکہ اس کا متبادل ''مشارکت'' ہے، یعنی جب کوئی شخص کاروبار کے لئے قرضہ لے رہا ہے تو وہ قرض دینے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ میں تمہارے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتا ہوں، اگر تمہیں نفع ہوگا تو اس نفع کا کچھ حصہ مجھے دینا پڑے گا اور اگر نقصان ہوگا تو اس نقصان میں بھی میں شامل ہوں گا، تو اس کاروبار کے نفع اور نقصان دونوں میں قرض دینے والا شریک ہو جائے گا۔ اور یہ مشارکت ہو جائے گی، اور یہ انٹرسٹ کا متبادل طریقہ کار (Alternative System) ہے۔

اور ''مشارکت'' کا نظریاتی پہلو تو میں آپ کے سامنے پہلے بھی بیان کر چکا ہوں کہ انٹرسٹ کی صورت میں تو دولت کا بہت معمولی حصہ کھاتہ دار (Depositor) کو ملتا ہے لیکن اگر ''مشارکت'' کی بنیاد پر کاروبار کیا جائے، اور سرمایہ کاری (Financing) ''مشارکت'' کی بنیاد پر ہو تو اس صورت میں تجارت کے اندر جتنا نفع ہوگا اس کا ایک متناسب (Proportionate) حصہ کھاتہ داروں کی طرف بھی منتقل ہوگا اور اس صورت میں تقسیم دولت (Distribution of Wealth) کا اوپر کی طرف جانے کے بجائے نیچے کی طرف آئے گا۔ لہٰذا اسلام نے جو متبادل نظام پیش کیا وہ ''مشارکت'' کا نظام ہے۔

مشارکت کے بہترین نتائج

لیکن یہ ''مشارکت'' کا نظام چونکہ موجودہ دنیا میں ابھی تک کہیں جاری نہیں ہے اور اس پر عمل نہیں ہوا اس لئے اس کی برکات بھی لوگوں کے سامنے نہیں آ رہی ہیں۔ ابھی گذشتہ بیس پچیس سال کے دوران مسلمانوں نے مختلف مقامات پر اس کی کوششیں کی ہیں کہ وہ ایسے مالیاتی ادارے اور بینک قائم کریں جو انٹرسٹ کی بنیاد پر نہ ہوں بلکہ ان کو اسلامی اصولوں کی بنیاد پر چلایا جائے اور شاید آپ کے علم میں بھی یہ بات ہوگی کہ اس وقت پوری دنیا میں کم از کم اسی سے لے کر سو تک ایسے بینک اور سرمایہ کاری کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اسلامی اصولوں پر اپنے کاروبار کو چلا رہے ہیں اور انٹرسٹ سے پاک کاروبار کر رہے ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ان کا یہ دعویٰ سو فیصد صحیح ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس میں کچھ غلطیاں اور کوتاہیاں بھی ہوں۔ لیکن بہر حال! یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ اس وقت پوری دنیا میں تقریباً ایک سو ادارے اور بینک غیر سودی نظام پر کام کر رہے ہیں اور یہ صرف اسلامی ملکوں میں نہیں بلکہ بعض مغربی اور یورپین ممالک میں بھی کام کر رہے ہیں۔ ان بینکوں اور اداروں نے ''مشارکہ'' کے طریقے پر عمل کرنا شروع کیا ہے۔ اور جہاں کہیں ''مشارکہ'' کے طریقے کو اپنایا گیا، وہاں اس کے بہتر نتائج نکلے ہیں۔ ہم نے پاکستان میں ایک بینک میں اس کا تجربہ کیا۔ اور

میں نے خود اس کی ''مذہبی نگراں کمیٹی'' کے ممبر ہونے کی حیثیت سے اس کا معائنہ کیا۔ اور اس میں ''مشارکہ'' کے اندر بعض اوقات کھاتہ داروں کو بیس فیصد نفع بھی دیا گیا، لہٰذا اگر ''مشارکہ'' کو وسیع پیمانے پر کیا جائے تو اس کے نتائج اور بھی زیادہ بہتر نکل سکتے ہیں۔

''مشارکت'' میں عملی دشواری

لیکن اس میں ایک عملی دشواری ہے، وہ یہ کہ اگر کوئی شخص مشارکہ کی بنیاد پر بینک سے پیسے لے گیا اور ''مشارکہ'' کے معنی نفع اور نقصان میں شرکت (Profit and Loss Sharing) کے ہیں کہ اگر نفع ہوگا تو اس میں بھی شرکت ہوگی اور اگر نقصان ہوگا تو اس میں بھی شرکت ہوگی تو افسوس ناک بات یہ ہے کہ خود ہمارے عالمِ اسلام میں بددیانتی اتنی عام ہے اور بگاڑ اتنا پھیلا ہوا ہے کہ اب اگر کوئی شخص اس بنیاد پر بینک سے پیسے لے کر گیا کہ اگر نفع ہوا تو نفع لا کر دوں گا، اور اگر نقصان ہوا تو نقصان بینک کو بھی برداشت کرنا پڑے گا تو وہ پیسے لے کر جانے والا شخص کبھی پلٹ کر نفع لے کر نہیں آئے گا۔ بلکہ وہ ہمیشہ یہ ظاہر کرے گا کہ مجھے نقصان ہوا ہے۔ اور وہ بینک سے کہے گا کہ بجائے اس کے کہ آپ مجھ سے نفع کا مطالبہ کریں بلکہ اس نقصان کی تلافی کے لئے مجھے مزید رقم دیں۔

عملی پہلو کا یہ ایک بہت اہم مسئلہ ہے۔ مگر اس کا تعلق اس ''مشارکہ'' کے نظام کی خرابی سے نہیں ہے، اور اس کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ ''مشارکہ'' کا نظام خراب ہے۔ بلکہ اس مسئلہ کا تعلق ان انسانوں کی خرابی سے ہے جو اس نظام پر عمل کر رہے ہیں۔ ان عمل کرنے والوں کے اندر اچھے اخلاق دیانت اور امانت نہیں ہے، اور اس کی وجہ سے ''مشارکہ'' کے نظام میں یہ خطرات موجود ہیں کہ لوگ بینک سے ''مشارکہ'' کی بنیاد پر پیسے لے جائیں گے اور پھر کاروبار میں نقصان دکھا کر بینک کے ذریعہ ڈیپازیٹر کو نقصان پہنچائیں گے۔

اس دشواری کا حل

لیکن یہ مسئلہ کوئی ناقابلِ حل مسئلہ نہیں ہے اور ایسا مسئلہ نہیں ہے کہ اس کا حل نہ نکالا جا سکے۔ اگر کوئی ملک اس ''مشارکہ'' کے نظام کو اختیار کرے تو وہ بآسانی یہ حل نکال سکتا ہے کہ جس کے بارے میں یہ ثابت ہو کہ اس نے بددیانتی سے کام لیا ہے اور اپنے اکاؤنٹس صحیح بیان (Declare) نہیں کیے، تو حکومت ایک مدت دراز کے لئے اس کو بلیک لسٹ (Black List) کر دے، اور آئندہ کوئی بینک اس کو فائنانسنگ کی کوئی سہولت فراہم نہ کرے۔ اس صورت میں لوگ بددیانتی کرتے

ہوئے ڈریں گے۔ آج بھی جائنٹ اسٹاک کمپنیاں کام کر رہی ہیں، اور وہ اپنے بیلنس شیٹ (Balance Sheet) شائع کرتی ہیں۔ اور اس بیلنس شیٹ میں اگرچہ بددیانتی بھی ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود اس میں وہ اپنا نفع ظاہر کرتی ہیں۔ اس لئے اگر ''مشارکہ'' کو پورے ملکی سطح پر اختیار کریں تو اس حل کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔ البتہ جب تک ''مشارکہ'' کو ملکی سطح پر اختیار نہیں کیا جاتا اس وقت تک انفرادی (Individual) اداروں کو ''مشارکہ'' پر عمل کرنا دشوار ہے، لیکن ایسے انفرادی ادارے سلیکٹڈ (Selected) بات چیت کے ذریعہ مشارکہ کر سکتے ہیں۔

دُوسری متبادل صورت ''اجارہ''

اس کے علاوہ اسلام کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایک ایسا دین عطا فرمایا ہے کہ اس میں ''مشارکہ'' کے علاوہ بینکنگ اور فائنانسنگ کے اور بھی بہت سے طریقے ہیں۔ مثلاً ایک طریقہ اجارہ (Leasing) کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک شخص بینک سے پیسہ مانگنے آیا، اور بینک نے اس سے پوچھا کہ تمہیں کس ضرورت کے لئے پیسہ چاہئے؟ اس نے بتایا کہ مجھے اپنے کارخانے میں ایک مشینری باہر سے منگا کر لگانی ہے۔ تو اب بینک اس شخص کو پیسے نہ دے، بلکہ خود اس مشینری کو خرید کر اس شخص کو کرایہ پر دے دے۔ اس عمل کو اجارہ (Leasing) کہا جاتا ہے۔ البتہ آجکل فائنانسنگ اداروں اور بینک میں فائنانشل لیزنگ کا جو طریقہ رائج ہے، وہ شریعت کے مطابق نہیں ہے۔ اس ایگریمنٹ میں بہت سی شقیں (Clauses) شریعت کے خلاف ہیں، لیکن اس کو شریعت کے مطابق آسانی کے ساتھ بنایا جا سکتا ہے۔ پاکستان میں متعدد فائنانشل ادارے ایسے قائم ہیں جن میں لیزنگ ایگریمنٹ شریعت کے مطابق ہیں، اس کو اختیار کرنا چاہئے۔

تیسری متبادل صورت ''مرابحہ''

اسی طرح ایک اور طریقہ ہے، جس کا آپ نے نام سنا ہوگا، وہ ہے ''مرابحہ فائنانسنگ''۔ یہ بھی کسی شخص سے معاملہ کرنے کا ایک طریقہ ہے جس میں نفع پر وہ چیز بیچ دی جاتی ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص بینک سے اس لئے قرض لے رہا ہے کہ وہ خام مال (Raw Material) خریدنا چاہتا ہے۔ وہ بینک اس کو خام مال خریدنے کے لئے پیسے دینے کے بجائے وہ خود خام مال خرید کر اس کو نفع پر بیچ دے۔ یہ طریقہ بھی شرعاً جائز ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ مرابحہ کی یہ صورت تو ہاتھ گھما کر کان پکڑنے والی بات ہوگئی،

کیونکہ اس میں بینک سے نفع لینے کے بجائے دُوسرے طریقے سے نفع وصول کرلیا۔ یہ کہنا درست نہیں، اس لئے کہ قرآن کریم نے فرمایا کہ:

"وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا"(۱)

یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور رِبا کو حرام کیا ہے اور مشرکینِ مکہ بھی تو یہ کہا کرتے تھے کہ بیع بھی تو رِبا جیسی ہے، اس میں بھی انسان نفع کماتا ہے اور رِبا میں بھی انسان نفع کماتا ہے، پھر دونوں میں فرق کیا ہے؟ قرآنِ کریم نے ان کا ایک ہی جواب دیا کہ یہ ہمارا حکم ہے کہ رِبا حرام ہے اور بیع حلال ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ روپیہ کے اوپر روپیہ نہیں لیا جاسکتا، اور روپیہ پر منافع نہیں لیا جاسکتا، لیکن اگر درمیان میں کوئی چیز یا مالِ تجارت آجائے، اور اس کو فروخت کرکے نفع حاصل کرے اس کو ہم نے حلال قرار دیا ہے، اور مرابحہ کے اندر درمیان میں مال آجاتا ہے اس لئے شریعت کے اعتبار سے وہ سودا (Transaction) جائز ہوجاتا ہے۔

پسندیدہ متبادل کونسا ہے؟

لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا یہ مرابحہ اور لیزنگ (Leasing) مطلوبہ اور پسندیدہ متبادل (Ideal Alternative) نہیں ہیں، اور اس سے تقسیمِ دولت (Distribution of Wealth) پر کوئی بنیادی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ پسندیدہ متبادل "مشارکہ" ہے، لیکن آئندہ جو منفرد (Individual) ادارے قائم کیے جائیں، ان کے لئے آزمائشی اور تجرباتی مدت (Transitory Period) میں "مرابحہ" اور "لیزنگ" پر بھی عمل کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ اور اس وقت بھی کچھ فائنانشل انسٹیٹیوشن ان بنیادوں پر کام کر رہے ہیں۔

بہر حال! یہ تو "سود" اور اس کے متعلقات کے بارے میں عام باتیں تھیں جو میں نے عرض کردیں۔

"سود" سے متعلق ایک مسئلہ اور ہے، جس کی صدائے بازگشت بار بار سنائی دیتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ دارالحرب جہاں غیر مسلم حکومت ہو وہاں سود کے لین دین میں کوئی قباحت نہیں، وہاں غیر مسلم حکومت سے سود لے سکتے ہیں۔ اس مسئلہ پر بھی بہت لمبی چوڑی بحثیں ہوئی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ چاہے دارالحرب ہو یا دارالسلام، جس طرح سود دارالسلام میں حرام ہے، اسی طرح دارالحرب میں بھی حرام ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ عام آدمی کو چاہئے کہ اپنا پیسہ بینک کے

(۱) سورۃ البقرۃ: ۲۷۵۔

اندر کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھے، جہاں پیسوں پر سود نہیں لگتا، لیکن اگر کسی شخص نے غلطی سے سیونگ اکاؤنٹ (Saving Account) میں پیسے رکھ دیئے ہیں اور اس رقم پر سود مل رہا ہے تو پاکستان میں تو ہم لوگوں سے کہہ دیتے ہیں کہ سود کی رقم بینک میں چھوڑ دو، لیکن ایسے ملکوں میں جہاں ایسی رقم اسلام کے خلاف کام پر خرچ ہوتی ہے وہاں اس شخص کو چاہئے کہ وہ سود کی رقم بینک سے وصول کر کے کسی مستحق زکوٰۃ شخص کو ثواب کی نیت کے بغیر صرف اپنی جان چھڑانے کے لئے صدقہ کر دے اور خود اپنے استعمال میں نہ لائے۔

عصرِ حاضر میں اسلامی معیشت کے ادارے

ایک بات اور عرض کر دوں، وہ یہ کہ یہ کام نسبتاً ذرا مشکل لگتا ہے، لیکن اس کے باوجود ہم مسلمانوں کو اس بات کی پوری کوشش کرنی چاہئے کہ ہم خود ایسے مالیاتی ادارے قائم کریں جو اسلامی بنیادوں پر کام کریں اور جیسا کہ میں نے ابھی آپ کے سامنے عرض کیا کہ ''مشارکہ'' ''مرابحہ'' اور ''لیزنگ'' کی مکمل اسکیمیں موجود ہیں، اور ان بنیادوں پر مسلمان اپنے ادارے قائم کر سکتے ہیں، اور یہاں کے مسلمان ماشاء اللہ اس بات کو سمجھتے ہیں اور اس میں خود ان کے مسائل کا بھی حل ہے، ان کو چاہئے کہ یہاں رہ کر فائنانشل انسٹیٹیوٹ قائم کریں۔ امریکہ میں میرے علم کے مطابق کم از کم ہاؤسنگ کی حد تک دو ادارے موجود ہیں، اور وہ صحیح اسلامی بنیادوں پر کام کر رہے ہیں۔ ایک ٹورنٹو میں اور ایک لاس اینجلس میں ہے۔ اب ان اداروں کی تعداد میں اضافہ ہونا چاہئے اور مسلمانوں کو اپنے طور پر ایسے ادارے قائم کرنے چاہئیں، لیکن اس کی بنیادی شرط یہ ہے کہ ماہر فقہاء اور مفتی حضرات سے مشورہ کر کے اس کا نظام قائم کریں۔ اور اس سلسلے میں اگر آپ مجھ سے بھی خدمت لینا چاہیں گے تو میں ہر قسم کی خدمت کے لئے حاضر ہوں۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ اس وقت دنیا میں تقریباً سو ادارے کام کر رہے ہیں، اور تقریباً ۵ سال سے میں ان اداروں میں خدمت کر رہا ہوں۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کو اس کی توفیق عطا فرمائے۔ اور مسلمانوں کے لئے کوئی بہتر راستہ اختیار کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

سود پر تاریخی فیصلہ

اُردو ترجمہ

ڈاکٹر مولانا محمد عمران اشرف عثمانی صاحب

(پی ایچ ڈی)

پیش لفظ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ، وَ الصَّلٰوةُ وَ السَّلَامُ عَلٰى رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ،
وَ عَلٰى اٰلِهٖ وَ صَحْبِهٖ اَجْمَعِيْنَ، اما بعد:

اسلامی جمہوریہ پاکستان کے آئینی ڈھانچے کی خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ ہر پاکستانی کو یہ آئینی حق حاصل ہے کہ وہ موجودہ کسی قانون کو وفاقی شرعی عدالت میں اس وجہ سے چیلنج کر سکتا ہے کہ یہ قانون قرآن وسنت پر مبنی اسلامی اَحکامات کے خلاف ہے۔ اس قسم کی درخواست وصول کرنے کے بعد وفاقی شرعی عدالت، حکومتِ پاکستان کو ایک نوٹس جاری کرتی ہے کہ وہ اس بارے میں اپنا نقطۂ نظر بیان کرے۔ اگر متعلقہ فریقین کی سماعت کے بعد عدالت اس نتیجے پر پہنچے کہ زیرِ دعویٰ قانون واقعتاً اسلام کے خلاف ہے تو وہ ایک فیصلہ صادر کرتی ہے کہ ایک متعین مدت تک حکومت ایسا قانون لے کر آئے گی جو کہ اسلامی اَحکامات کے مطابق ہوگا، اور وہ قانون جسے اسلامی اَحکام کے منافی قرار دیا گیا تھا اس مدت کے بعد غیر مؤثر ہو جائے گا۔

وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت اپیلٹ بنچ میں چیلنج کیا جا سکتا ہے جس میں اس فیصلے سے متأثر کوئی بھی شخص یا فریق اپیل دائر کر سکتا ہے، اور پھر سپریم کورٹ کی اس بنچ کا فیصلہ حتمی تصور ہوتا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت اپیلٹ بنچ سنہ ۱۹۷۹ء کے آئینِ پاکستان کے چیپٹر A-3 کے تحت وجود میں آئی تھیں، لیکن ابتداء میں کچھ قوانین کو ان کی جانچ پڑتال سے مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا، جس کے نتیجے میں ان پر غور وخوض ان عدالتوں کے دائرۂ اختیار سے باہر تھا۔

چنانچہ مالیاتی قوانین بھی دس سال تک کے لئے ان عدالتوں میں سماعت سے محفوظ تھے۔ اس مدت کے ختم ہونے کے بعد بہت سی درخواستیں وفاقی شرعی عدالت میں دائر کی گئیں تا کہ ان قوانین

کو چیلنج کیا جا سکے جو سود کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وفاقی عدالت نے ان درخواستوں کی سماعت کے بعد سنہ ۱۹۹۱ء میں یہ فیصلہ صادر کیا کہ ایسے قوانین، اسلامی اَحکامات کے خلاف ہیں۔ وفاقی حکومت پاکستان اور ملک کے مختلف بینک اور تمویلی اداروں نے وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ کی شریعت اپیلٹ بنچ میں دعویٰ دائر کر دیا۔ سپریم کورٹ کی شریعت اپیلٹ بنچ میں محترم جسٹس خلیل الرحمٰن خان صاحب، محترم جسٹس منیر اے شیخ صاحب، محترم جسٹس وجیہ الدین احمد صاحب اور جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب شامل تھے۔ اس بنچ نے ان اپیلوں کی سماعت مارچ ۱۹۹۹ء میں شروع کی۔ اس بنچ نے بیس علمائے کرام اور ملکی وغیر ملکی محققین کو دعوت دی، کہ وہ اس اہم مسئلے پر عدالت کی معاونت کریں۔ یہ ماہرین جنھوں نے آ کر عدالت سے خطاب کیا، ان میں علمائے کرام، بینکار، قانون دان، معیشت دان، تاجر حضرات اور چارٹرڈ اکاؤنٹینٹ وغیرہ بھی شامل تھے۔ اس مقدمے کی سماعت جولائی سنہ ۱۹۹۹ء کے آخر تک جاری رہی، جس کے بعد فیصلہ محفوظ کر لیا گیا۔

۲۳ / دسمبر سنہ ۱۹۹۹ء کو اس نئی صدی سے صرف آٹھ دن پہلے سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت اپیلٹ بنچ نے اپنا یہ تاریخ ساز عظیم فیصلہ سنایا جس میں سود کو غیر قانونی اور اسلامی اَحکامات کے منافی قرار دیا اور اس کے تحت ۳۱ / مارچ سنہ ۲۰۰۰ء، اور کچھ قوانین کو ۳۱ / جولائی ۲۰۰۰ء، اور باقی دوسرے قوانین کو ۳۰ / جون ۲۰۰۱ء سے منسوخ اور غیر مؤثر قرار دے دیا گیا۔ اس بنچ نے وفاقی حکومت کو یہ بھی ہدایت کی کہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان میں ایک اعلیٰ اختیاراتی کمیشن قائم کیا جائے جو موجودہ سود پر مبنی مالیاتی نظام کو اسلامی نظام پر منتقلی کی نگرانی اور کنٹرول کرنے اور مکمل طور پر اپنے اختیارات سے متعلقہ اُمور سرانجام دینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس فیصلے نے کافی جامع ہدایات جاری کیں تاکہ اس متعین ٹائم فریم میں یہ عمل انتقال مکمل ہو سکے۔

سپریم کورٹ کا مکمل فیصلہ تقریباً ۱۱۰۰ صفحات پر محیط ہے، اور یہ بات ایک حقیقتِ مُسلَّمہ ہے کہ یہ سپریم کورٹ کا اس ملک کی تاریخ میں ضخیم ترین فیصلہ ہے۔ یہ مرکزی فیصلے محترم جسٹس خلیل الرحمٰن خان صاحب (تقریباً ۵۰۰ صفحات) اور جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے (تقریباً ۲۵۰ صفحات) ہیں، جبکہ محترم جسٹس وجیہ الدین احمد صاحب نے ۹۸ صفحات پر مشتمل ایک تائیدی نوٹ کے ساتھ لکھا ہے۔

سپریم کورٹ کے اس فیصلے کو میڈیا (Media) نے ایک تاریخ ساز فیصلہ قرار دیا اور اسے پورے ملک اور مسلم دنیا نے خوش آمدید کہا، مگر بعد میں ایک بینک کی درخواست پر سپریم کورٹ کی شریعت بنچ میں (جو جسٹس منیر احمد شیخ صاحب کے سوا باقی تمام نئے ججوں پر مشتمل تھی) فیصلے پر نظرِ ثانی

کرتے ہوئے کیس دوبارہ فیڈرل شریعت کورٹ کے پاس بھیج دیا۔ تاہم اس فیصلے میں جو علمی بحث ہے اس کی اہمیت اس واقعے سے کم نہیں ہوتی۔

ہمیں یہ اعزاز حاصل ہے کہ ہم محترم جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کا یہ فیصلہ طبع کررہے ہیں، کیونکہ اس نے ان تمام اُمور کو جو مقدمے کی سماعت کے دوران اُٹھائے گئے تھے، بہترین طریقے سے مختصر کرکے بیان کردیا ہے۔ ہم نے قارئین کے استفادہ کے لئے اس فیصلے کے بعد کورٹ آرڈر کو بھی شامل کردیا ہے۔

یہ اگرچہ مکمل فیصلے کا ایک حصہ ہے، لیکن اُمید ہے کہ یہ قارئین کے لئے ان بنیادی عوامل اور وجوہات کو سمجھنے میں معاون ہوگا جو اس بنچ کے لئے اس تاریخ ساز فیصلے کا سبب بنیں۔

(مفتی) محمد رفیع عثمانی

جامعہ دارالعلوم کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ.

اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰهِ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَعَلَیْهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلُوْنَ.

جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی

۱: یہ تمام اپیلیں وفاقی شرعی عدالت کے ۱۴-۱۱-۱۹۹۱ کے ایک فیصلے کے خلاف ہیں، جس میں اس کورٹ نے بہت سارے ایسے قوانین کو اسلام کے اُصولوں سے متصادم قرار دیا ہے جو انٹرسٹ کی ادائیگی یا وصولی سے متعلق ہیں، جو فیڈرل شریعت کورٹ کی تحقیق کے مطابق اُس رِبا کے دائرے میں آتے ہیں جسے قرآنِ کریم نے صراحتاً حرام قرار دیا ہے۔

۲: ان تمام اپیلوں میں چونکہ بنیادی مسائل آپس میں ملتے جلتے تھے، لہٰذا ان تمام کو اکٹھے ہی سنا گیا اور اس ایک فیصلے کے ذریعہ ہی سب کو نمٹایا جارہا ہے۔

۳: بہت سارے اپیل کنندگان اور عدالتی مشیروں نے ہمارے سامنے یہ دلیل دی کہ سود پر مبنی تجارتی معاملات جدید تجارت کی ایجاد ہیں، جس کی تاریخ چار سو سال سے زیادہ پرانی نہیں ہے، لہٰذا یہ معاملات قرآنِ کریم کی استعمال کردہ اصطلاح ''رِبا'' کے دائرے میں نہیں آتے، چنانچہ رِبا کی حرمت، عہدِ جدید کے مروّجہ انٹرسٹ کے معاملات پر صادق نہیں آتی۔

۴: اس نقطۂ نظر کی حمایت میں ہمارے سامنے پانچ مختلف خطوط پر انٹرسٹ کی ممانعت کے خلاف دلائل پیش کیے گئے۔

۵: پہلی دلیل اصطلاحِ ''رِبا'' کی تشریح کرتے ہوئے بعض اپیل کنندگان کی جانب سے یہ دی گئی کہ رِبا کی حرمت والی قرآنی آیات حضورِ اکرم ﷺ کے آخرِ دورِ حیات میں نازل ہوئی تھیں، لہٰذا حضور ﷺ کو ان کی تفصیلی تشریح کا موقع نہ مل سکا، اس وجہ سے رِبا کی کوئی جامع مانع تعریف نہ قرآنِ کریم میں اور نہ احادیث میں دستیاب ہے، چونکہ اصطلاحِ ''رِبا'' اپنی اصل کے لحاظ سے مبہم ہے، لہٰذا یہ متشابہات کی حدود میں داخل ہے، جس کے صحیح معنیٰ نامعلوم ہیں۔ اس دلیل کی رُو سے رِبا کی ممانعت احادیث کے صراحتاً بیان کردہ صرف چند متعین معاملات تک محدود ہے، لہٰذا اس اُصول کو

پھیلا کر عصرِ حاضر کے بینکاری نظام پر لاگو نہیں کیا جا سکتا، جو اِن آیات کے نزول کے زمانے میں تصور کے قابل تک نہ تھا۔

۶: ان حضرات کی دوسری دلیل ان خطوط پر ہے کہ ربا کا لفظ صرف ان صَرفی (احتیاجی) قرضوں پر لاگو ہوتا ہے جس میں قرض خواہ (Creditor) اپنے مقروض سے حد سے بڑھی ہوئی شرحِ سود کے حساب سے سود وصول کرتا تھا، اور یہ شرحِ سود استحصال پر مشتمل ہوتی تھی۔ جہاں تک موجودہ بینکنگ کے سود کا تعلق ہے، اگر اس میں شرحِ سود حد سے زیادہ یا استحصال پر مشتمل نہ ہو تو اسے ''رِبا'' نہیں کہا جا سکتا۔

۷: تیسری دلیل صَرفی قرضوں اور تجارتی قرضوں کے درمیان امتیاز کرتی ہے، اس دلیل کے مطابق قرآنِ کریم کی استعمال کردہ اصطلاح ''الربا'' صرف اس اضافی رقم تک محدود ہے جو اُن غریب لوگوں سے وصول کی جاتی تھی جو اپنی روزمرّہ ضروریات کی تکمیل کے لئے قرضے لیا کرتے تھے، یہ غریب لوگ انسانی بنیادوں پر ہمدردانہ سلوک کے مستحق تھے، لیکن مالدار لوگوں نے اپنی حریصانہ شرائط عائد کر کے ان سے بھاری بھاری سود (Usury) کی رقمیں وصول کر کے ناجائز نفع اندوزی اور استحصال سے کام لیا، قرآنِ کریم نے اس عمل کو انسانیت کے خلاف عظیم جرم قرار دے کر ان لوگوں کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا۔ جہاں تک جدید زمانے کے تجارتی قرضوں کا تعلق ہے، وہ حضور ﷺ کے زمانے میں رائج نہ تھے، یہاں تک کہ رِبا کی حرمت کا بنیادی فلسفہ بھی ان تجارتی اور پیداواری (Productive) قرضوں پر لاگو نہیں ہوتا جہاں مقروض غریب نہیں ہوتے، بلکہ اکثر حالات میں یا تو وہ امیر لوگ ہوتے ہیں یا کم از کم خوشحال ہوتے ہیں، اور ان کا حاصل کردہ قرضہ عموماً نفع اندوزی کے لئے ہی استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے قرض خواہوں کی طرف سے عائد کردہ کوئی بھی اضافہ ظلم قرار نہیں دیا جا سکتا جو کہ رِبا کی حرمت کا بنیادی سبب تھا۔

۸: چوتھی دلیل دیتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ قرآنِ کریم نے صرف ''ربا الجاهلية'' کو حرام قرار دیا ہے، جو بہت ساری روایات کی رُو سے ایک مخصوص قرضے کا معاملہ تھا، جس میں کوئی اضافی رقم اصل رأس المال (سرمایہ) پر مقرّر نہیں کی جاتی تھی، تاہم اگر مقروض وقتِ مقررہ پر قرضہ ادا نہ کر سکتا تو قرض خواہ اس پر اضافی رقم عائد کرتے ہوئے اسے مزید مہلت دے دیتا تھا، اس نظریہ کی رُو سے اگر کوئی اضافی رقم ابتدائے عقد میں طے کر لی جائے تو یہ معاملہ ''رِبا القرآن'' (یا ''رِبا الجاہلیۃ'') کے تحت نہیں آتا، البتہ یہ احادیث کی رُو سے حرام کردہ ''رِبا الفضل'' کے زمرے میں آتا ہے جس کی حرمت کم درجے کی ہے، جسے مکروہ تو کہا جا سکتا ہے، حرام نہیں کہا جا سکتا، اسی لئے اس کی ممانعت کو حقیقی

ضرورت کے وقت مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے، اور یہ ممانعت غیر مسلموں پر لاگو نہیں ہوتی۔ چونکہ یہ ایک ایسا خصوصی قانون ہے جو کہ صرف مسلمانوں پر اطلاق پذیر ہوگا، لہٰذا یہ مسلم پرسنل لاء کے زمرے (Catagory) میں آئے گا، جو کہ فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے، جیسا کہ آئینِ پاکستان کی شق ۲۰۳ ب میں بیان کیا گیا ہے۔

۹: پانچویں دلیل کا انداز یہ تھا کہ انٹرسٹ پر مبنی معاملات اگر چہ ربا کی حرمت کے دائرے میں داخل ہیں، تاہم تجارتی انٹرسٹ (سود) چونکہ موجودہ زمانے کی عالمی اقتصادی سرگرمیوں میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے کوئی ملک سود پر مبنی معاملات میں ملوث ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، لہٰذا انٹرسٹ (سود) کو اندرونی اور بیرونی معاملات سے بالکلیہ ختم کرنا خودکشی کے مترادف ہوگا، اسلام چونکہ ایک عملی (Practical) مذہب ہے، اس لئے نظریۂ ضرورت کو تسلیم کرتا ہے، چنانچہ وہ شدید حالات میں جب کوئی شخص خنزیر کھائے بغیر زندہ نہ رہ سکے، خنزیر تک کھانے کی بھی اجازت دے دیتا ہے، یہی نظریۂ ضرورت ان سودی معاملات پر لاگو ہونا چاہئے، لہٰذا نظریۂ ضرورت کے تحت وہ قوانین جو کہ سود وصول کرنے کی اجازت دیتے ہیں، انہیں اسلام کے اُصول سے متصادم قرار نہیں دینا چاہئے۔

۱۰: ان مختلف قسم کے دلائل نے ہمیں اس بنیادی مسئلے کو طے کرنے پر مجبور کیا کہ آیا موجودہ تمویلی نظام کا تجارتی سود قرآنِ کریم کے حرام کردہ ''رِبا'' کی تعریف میں آتا بھی ہے یا نہیں؟ اور اگر وہ ''رِبا'' کی تعریف میں آتا ہے تو اس کے نتیجے میں کیا اس تجارتی سود کو نظریۂ ضرورت کی بنیاد پر حلال قرار دیا جا سکتا ہے؟ ہمیں اس بات کا جائزہ بھی لینا پڑا کہ آیا جدید تمویلی (Financial) معاملات انٹرسٹ کے بغیر بھی ڈیزائن کیے جا سکتے ہیں؟ اور کیا مجوزہ متبادل طریقے عہدِ حاضر کے تجارتی (Commercial) اور تمویلی (Financial) ڈھانچے کو مدِنظر رکھتے ہوئے ممکن (Feasible) بھی ہیں یا نہیں؟ ان مسائل کو حل کرنے کے لئے ہم نے کافی تعداد میں عدالتی مشیر کی حیثیت میں ماہرین کو مدعو کیا، جن میں شریعہ اسکالرز (علمائے کرام)، اقتصادی ماہرین، بینکرز، اکاؤنٹینٹس اور جدید تجارت کے ماہرین شامل ہیں، جنہوں نے اپنے پیشہ ورانہ اختصاص اور مہارت کے میدان میں عدالت کی معاونت کی۔

حرمتِ رِبا سے متعلق قرآنی آیات کا معروضی مطالعہ

۱۱: مذکورہ بالا دلائل کا تجزیہ کرنے سے پیشتر رِبا سے متعلق آیاتِ قرآنیہ کا معروضی مطالعہ کرنا

مناسب ہوگا، یہ چار قسم کی آیات مختلف مواقع پر نازل ہوئیں۔

۱۲: پہلی آیت سورۂ رُوم کی ہے، جو مکی سورت ہے، جس میں ربا کی اصطلاح درج ذیل الفاظ میں ذکر کی گئی ہے:

وَمَآ اٰتَیْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّیَرْبُوَا فِیْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا یَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰہِ. (۱)

ترجمہ: اور جو چیز تم اس غرض سے دو گے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جاوے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا۔

۱۳: دُوسری آیت سورۂ نساء کی ہے، جس میں اصطلاحِ ربا کو یہودیوں کے اعمالِ بد کے سیاق میں ذکر کیا گیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

وَاَخْذِھِمُ الرِّبٰوا وَقَدْ نُھُوْا عَنْہُ. (۲)

ترجمہ: نیز ان (یہودیوں) کی یہ بات کہ سود لینے لگے، حالانکہ اس سے روک دیئے گئے تھے۔

۱۴: تیسری آیت سورۂ آلِ عمران میں ہے، اور اس میں ربا کی حرمت مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً. (۳)

ترجمہ: اے ایمان والو! ربا مت کھاؤ دُگنا چوگنا کر کے۔

۱۵: آیات کا چوتھا مجموعہ سورۃ البقرہ میں درج ذیل الفاظ کے ساتھ مذکور ہے:

اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ط ذٰلِکَ بِاَنَّھُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا م وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ط فَمَنْ جَآءَہٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّہٖ فَانْتَھٰی فَلَہٗ مَا سَلَفَ ط وَاَمْرُہٗٓ اِلَی اللّٰہِ ط وَمَنْ عَادَ فَاُولٰٓئِکَ اَصْحٰبُ النَّارِ ج ھُمْ فِیْھَا خٰلِدُوْنَ o یَمْحَقُ اللّٰہُ الرِّبٰوا وَیُرْبِی الصَّدَقٰتِ ط وَاللّٰہُ لَا یُحِبُّ کُلَّ کَفَّارٍ اَثِیْمٍ o اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوةَ لَھُمْ اَجْرُھُمْ عِنْدَ رَبِّھِمْ ج وَلَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ o یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ o فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ج وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِکُمْ ج لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا

(۱) ۳۰:۳۹۔ (۲) ۴:۱۶۱۔ (۳) ۳:۱۳۰۔

تُظْلَمُوْنَ ○ وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ ؕ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ قف ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ○ (۱)

ترجمہ: جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤلا کر دیا ہو، اور اس حالت میں ان کے مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام، لہٰذا جس شخص کو اس کے ربّ کی طرف سے یہ نصیحت پہنچے اور آئندہ کے لئے وہ سود خوری سے باز آ جائے تو جو کچھ پہلے کھا چکا سو کھا چکا، اس کا معاملہ اللہ کے حوالے ہے، اور جو اس کے بعد بھی اس حرکت کا اعادہ کرے گا، وہ جہنمی ہے، جہاں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے، اور (یاد رکھو!) تمام ایسے لوگوں کو جو نصیحتِ الٰہی کے ناسپاس اور نافرمان ہیں، اس کی پسندیدگی حاصل نہیں ہو سکتی۔ مسلمانو! اگر فی الحقیقت تم خدا پر ایمان رکھتے ہو، تو اس سے ڈرو اور جس قدر سود مقروضوں کے ذمہ رہ گیا اسے چھوڑ دو، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ (کیونکہ ممانعت کے صاف صاف حکم کے بعد اس کی خلاف ورزی کرنا، اللہ اور اس کے رسول کے برخلاف جنگ آزما ہو جانا ہے) اور اس (باغیانہ روش سے) توبہ کرتے ہو تو پھر تمہارے لئے یہ حکم ہے کہ اپنی اصل رقم لے لو، اور سود چھوڑ دو، نہ تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک مقروض تنگ دست ہے (اور فوراً قرض ادا نہیں کر سکتا) تو چاہئے کہ اسے فراخی حاصل ہونے تک مہلت دی جائے، اور اگر تم سمجھ رکھتے ہو تو تمہارے لئے بہتری کی بات تو یہ ہے کہ (ایسے تنگ دست بھائی کو) اس کا قرض بطور خیرات بخش دو۔ اور دیکھو! اس دن کی پُرسش سے ڈرو، جبکہ تم سب اللہ کے حضور لوٹائے جاؤ گے، پھر ایسا ہوگا کہ ہر جان کو اپنے عمل سے جو کچھ کمایا ہے اس کا بدلہ پورا پورا اسے مل جائے گا، یہ نہ ہوگا کہ کسی کی بھی حق تلفی ہو۔

---

(۱) ۲۷۵ تا ۲۸۱۔

آیاتِ رِبا کا تاریخی تجزیہ

۱۶: مزید آگے بڑھنے سے پیشتر یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان آیات کو ان کی تاریخی ترتیب سے سمجھنے کی کوشش کی جائے۔

سورۂ رُوم

(۱) ۱۷: ان آیات میں سب سے پہلی آیت سورۂ رُوم کی ہے، جو کہ باتفاق مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی، یہ آیت تحریمی نوعیت کی نہیں ہے، یہ صرف سادگی سے اتنا کہتی ہے کہ ''رِبا'' اللہ کے یہاں نہیں بڑھتا، یعنی کہ اس کا آخرت میں کوئی ثواب نہیں ہے۔ بہت سے مفسرینِ قرآن کی رائے یہ ہے کہ لفظِ ''رِبا'' اس آیت میں سود، یوژری یا انٹرسٹ کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے، ابنِ جریر طبریؒ (متوفی ۳۱۰ھ) جو مشہورترین مفسرِ قرآن ہیں، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور متعدد تابعین مثلاً سعید بن جبیر، مجاہد، طاؤس، قتادہ، ضحاک اور ابراہیم نخعی (رحمہم اللہ) سے روایت کرتے ہیں کہ اس آیت میں استعمال شدہ لفظ ''رِبا'' کا مطلب ''نیوتا'' ہے، یعنی کسی کو ہدیہ اس غرض سے دینا تا کہ بعد میں وہ اس کو اس سے بڑا ہدیہ دے۔[۱] تاہم بعض مفسرینِ قرآن نے اس لفظ کو سود کے معنی میں استعمال کیا ہے، بقول ابن[۲] جوزیؒ یہ نقطۂ نظر حضرت حسن بصریؒ کی طرف منسوب ہے، اگر اس نقطۂ نظر کے مطابق لفظِ ''رِبا'' کو اس آیت میں سود کے معنی میں لیا جائے تو بظاہر زیادہ مناسب بھی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ دُوسری جگہوں میں لفظِ ''رِبا'' اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، تب بھی اس آیت میں رِبا کی ممانعت کے متعین الفاظ موجود نہیں ہیں، زیادہ سے زیادہ اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ آخرت میں رِبا کا اللہ کی طرف سے کوئی ثواب نہیں ہے، اس لئے یہ آیت رِبا کی حرمت پر مشتمل نہیں ہے، تاہم یہ بات واضح ہے کہ اس آیت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ رِبا کا عمل اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہے۔

سورۃ النساء

۱۸: دُوسری آیت سورۃ النساء کی ہے، جس میں یہودیوں کی بداعمالیوں کی فہرست کے ذیل میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ وہ رِبا لیا کرتے تھے، باوجودیکہ وہ ان پر پہلے سے حرام تھا، اس آیت کے

(۱) ابن جریر: تفسیر جامع البیان، دار الفکر بیروت، ۱۹۸۴ء، ج:۲۱، ص:۴۶ تا ۴۸۔
(۲) ابن جوزی: زاد المعاد، المکتبۃ الاسلامیہ بیروت، ۱۹۶۴ء، ج:۶، ص:۳۰۴۔

نزول کے حقیقی وقت کا تعین فی الواقع مشکل ہے، مفسرین کرامؒ اس نکتے پر زیادہ تر خاموش دکھائی دیتے ہیں، تاہم جس سیاق میں یہ آیت نازل ہوئی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آیت سنہ ۴ھ سے قبل نازل ہوئی ہوگی، سورۃ النساء کی آیت نمبر ۱۵۳ درجِ ذیل ہے:

"يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتٰبًا مِّنَ السَّمَآءِ."

ترجمہ: آپ سے اہلِ کتاب (یہود) یہ درخواست کرتے ہیں کہ آپ ان کے پاس ایک خاص نوشتہ آسمان سے منگوادیں۔

۱۹: یہ آیت یہ بات ظاہر کرتی ہے کہ اگلی چار آیات یہودیوں کے دلائل کے جوابات دینے کے لئے نازل کی گئیں، جو حضور ﷺ کے پاس آئے تھے اور آپ ﷺ سے آسمان سے اس طرح کی کتاب نازل کروانے کی درخواست کی تھی، جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عطا کی گئی تھی۔

اس کا مطلب ہے کہ آیات کا یہ سلسلہ اس وقت نازل ہوا جب یہودی کافی بڑی تعداد میں مدینہ میں موجود تھے، اور اس وقت وہ اس پوزیشن میں بھی تھے کہ حضور ﷺ سے بحث کرسکیں، چونکہ اکثر یہودی سنہ ۴ھ کے بعد مدینہ چھوڑ چکے تھے، اس لئے یہ آیت اس سے قبل نازل شدہ معلوم ہوتی ہے، یہاں پر لفظِ "رِبا" بلاشبہ سود کے معنیٰ میں ہے، کیونکہ وہ یہودیوں کے لئے واقعۃً ممنوع تھا، یہ ممانعت بائبل کے پرانے صحیفوں میں ابھی تک موجود ہے، لیکن اسے مسلمانوں کے لئے دوٹوک اور واضح ممانعتِ ربا کا حکم قرار نہیں دیا جاسکتا، یہ آیت صرف اتنی بات واضح کرتی ہے کہ ربا یہودیوں کے لئے ممنوع تھا، لیکن انہوں نے اپنی عملی زندگیوں میں اس کی تعمیل نہ کی، البتہ اس سے یہ بات ضرور مستنبط ہوتی ہے کہ ربا مسلمانوں کے لئے بھی یقیناً ایک گناہ کا کام ہے، ورنہ یہودیوں کو موردِ الزام ٹھہرانے کا کوئی جواز نہیں تھا۔

سورۂ آلِ عمران

۲۰: دُوسری آیت سورۂ آلِ عمران کی ہے، جس کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ہجرت کے دُوسرے سال نازل کی گئی ہوگی، کیونکہ اگلی اور پچھلی آیات غزوۂ اُحد ہی سے متعلق ہیں، جو سنہ ۳ھ میں پیش آیا۔ یہ آیت مسلمانوں کے لئے حرمتِ ربا کے سلسلے میں بالکل واضح حکم رکھتی ہے، لہٰذا یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہی وہ پہلی قرآنی آیت ہے جس کے ذریعے سے مسلمانوں کو حرمتِ ربا کا واضح حکم ملا، اسی وجہ سے صحیح البخاری کے معروف شارح علامہ حافظ ابنِ حجر العسقلانیؒ فرماتے ہیں[1] کہ

(۱) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری، مکہ مکرمہ، ۱۹۸۱ء، ج:۸، ص:۲۰۵۔

ممانعتِ ربا کا اعلان غزوۂ اُحد کے آس پاس زمانے میں کیا گیا، بلکہ بعض شراحِ حدیث اور مفسرین کرامؒ نے اس بات کی وجہ بھی بیان کی ہے کہ ممانعتِ ربا کا حکم غزوۂ اُحد کے قریبی زمانے میں کیوں آیا؟ وہ کہتے ہیں کہ: مکہ کے حملہ آوروں نے اپنی فوج کو سودی قرضوں کے ذریعے سرمایہ مہیا کیا تھا۔

اسی طرح انہوں نے اچھا خاصا اسلحہ جمع کر لیا تھا، یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ بات مسلمانوں کو بھی اسی طریقے پر لوگوں سے سودی قرضے لے کر اسلحہ جمع کرنے پر اُبھار سکتی تھی، مسلمانوں کو اس عمل سے روکنے کے لئے یہ واضح طور پر ممانعت کرنے والی آیتِ ربا نازل ہوئی۔ (۱)

۲۱: یہ بات کہ ممانعتِ ربا کا حکم غزوۂ اُحد کے قریبی زمانے میں آیا، اس کی تائید سُننِ ابی داؤد میں مذکور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے روایت کردہ ایک واقعے سے بھی ہوتی ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ عمرو بن اقیش ایک ایسا شخص تھا جس نے سود پر قرضہ دے رکھا تھا، وہ اسلام قبول کرنے کی طرف راغب تھا، تاہم وہ ایسا کرنے سے اس لئے متردّد تھا کہ اسے یہ پتہ تھا کہ اگر وہ اسلام لے آیا تو وہ اپنی سودی رقم وصول نہ کر پائے گا، اس لئے اس نے اسلام قبول کرنے میں تاخیر کی، اسی دوران جنگِ اُحد چھڑ گئی، تب اس نے فیصلہ کیا کہ وہ اسلام لانے کو مؤخر نہیں کرے گا، اور وہ میدانِ معرکہ میں آیا اور مسلمانوں کی طرف سے لڑنے لگا، یہاں تک کہ وہ اسی معرکے میں شہادت کے مرتبے پر فائز ہوا۔ (۲)

۲۲: یہ روایت صاف طریقے سے واضح کرتی ہے کہ ربا غزوۂ اُحد سے پہلے سے ممنوع تھا، اور یہی وجہ عمرو بن اقیش کے اسلام لانے میں تردّد کی وجہ بنی ہوئی تھی۔

۲۳: آیات کا چوتھا مجموعہ سورۃ البقرہ میں مذکور ہے، جس میں حرمتِ ربا کی شدت تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہے، ان آیات کے نزول کا پس منظر یہ ہے کہ فتحِ مکہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام واجب الاداء سودی رقوم کو منسوخ (Void) کر دیا تھا، اس اعلان کا مطلب یہ تھا کہ کوئی شخص بھی اپنے فراہم کردہ قرضے پر سود کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کا رُخ فرمایا، جو فتح نہ کیا جا سکا، لیکن بعد میں طائف کے باشندے جو زیادہ تر طائف کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے، اسلام لائے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک معاہدہ کیا، اس مجوزہ معاہدے کی ایک شق یہ بھی تھی کہ بنوثقیف اپنے مقروضوں کے قرضوں پر سودی رقوم معاف نہیں کریں گے، لیکن ان کے قرض خواہ (Creditors) ان پر عائد سود کو معاف کر دیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاہدے پر دستخط کرنے کے بجائے اس مسودے پر صرف ایک جملہ لکھ کر بھیج دیا کہ بنوثقیف بھی ویسا

---

(۱) الرازی: التفسیر الکبیر، مطبوعہ ایران، ج: ۹، ص: ۲۔

(۲) ابوداؤد: السنن، حدیث: ۲۵۳۷، ج: ۳، ص: ۲۰۔

ہی حق رکھیں گے جیسا کہ مسلمان رکھتے ہیں،"(۱) بنوثقیف اس تأثر میں تھے کہ حضور ﷺ ان کا معاہدہ قبول کر چکے ہیں، اس لئے انہوں نے بنوعمرو بن المغیرہ سے اپنی سودی رقوم کا مطالبہ کردیا، لیکن بنوعمرو نے ان کے مطالبے کو سود کے ممنوع ہو جانے کی وجہ سے مسترد کردیا، مقدمہ مکہ مکرمہ کے گورنر عتاب بن اسید کے پاس پیش ہوا، بنوثقیف کی دلیل یہ تھی کہ معاہدے کی رُو سے وہ سودی رقم معاف کرنے پر مجبور نہیں ہیں، عتاب بن اسید نے معاملہ حضور ﷺ کی خدمت میں رکھا تو اس موقع پر مندرجہ ذیل قرآنی آیات نازل ہوئیں:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰۤوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ○ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۚ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ ۚ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ○

ترجمہ: اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے ڈرو، اور جس قدر سود مقروضوں کے ذمہ رہ گیا ہے، اسے چھوڑ دو، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ، اور اگر تم اس سے توبہ کرتے ہو تو تمہارے لئے یہ حکم ہے کہ اپنی اصل رقم لے لو اور سود چھوڑ دو، نہ تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے۔

۲۴: اس موقع پر بنوثقیف نے سرِتسلیم خم کرلیا اور کہنے لگے:

"ہمارے اندر اتنی سکت نہیں کہ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ چھیڑیں۔"(۲)

رِبا کی حرمت کا وقت

۲۵: قرآنِ کریم کی ان آیات کو ان کے تاریخی پسِ منظر کی روشنی میں مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ رِبا کم از کم ہجرت کے دُوسرے سال میں حرام قرار دے دیا گیا تھا، البتہ یہ بات مشکوک ہے کہ آیا اس سے قبل حرام تھا یا نہیں؟ اگر سورۂ رُوم کی آیت میں استعمال کردہ لفظِ "رِبا" بعض محققین کے قول کے مطابق سود کے معنیٰ میں لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآنِ کریم نے مکی زندگی میں ہی فعلِ رِبا کو شنیع قرار دے دیا تھا، اسی وجہ سے علمائے کرام کی بہت بڑی تعداد

(۱) ابن عطیہ: المحرر الوجیز، دوحہ، ۱۹۷۷ء، ج:۲، ص۴۸۹۔

(۲) ابن جریر: جامع البیان، ج:۳، ص:۱۰۷۔ الواحدی: الوسیط، ج:۱، ص:۳۹۷۔ ابن عطیہ، ج:۲، ص:۴۸۹۔ الواحدی: اسباب النزول، ریاض، ۱۹۸۴ء، ص:۸۷۔

اس بات کی قائل ہے کہ رِبا اسلام میں کبھی بھی حلال نہیں رہا، وہ تو بالکل ابتداء سے حرام تھا، تاہم اس کی شناعت اور شدت پر اس وقت زیادہ زور نہیں دیا گیا، کیونکہ اس وقت کفارِ مکہ مسلمانوں کو تعذیب اور اذیتیں دے رہے تھے، اور اس وقت مسلمانوں کی فکر کا زیادہ تر محور ایمان کے بنیادی ارکان کا قیام اور حفاظت تھی، چنانچہ اس وقت ان کے پاس رِبا کے مسئلے میں اُلجھنے کا موقع نہ تھا، بہرحال کم از کم اتنی بات تو ضرور ثابت ہو جاتی ہے کہ رِبا کی واضح ممانعت بلاشبہ سنہ ۲ھ میں آ چکی تھی۔

۲۶: بعض اپیل کنندگان کا موقف یہ تھا اور وہ اس بات پر مصر رہے کہ رِبا کی ممانعت اور حرمت آنحضرت ﷺ کی حیاتِ طیبہ کے آخری سال آئی، یہ حضرات اپنے موقف کو تین مختلف روایات سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

۲۷: پہلی روایت: یہ بات بہت ساری روایات میں موجود ہے کہ حضور ﷺ نے رِبا کی حرمت کا اعلان اپنے آخری خطبۂ حج (حجۃ الوداع) کے موقع پر فرمایا، اس موقع پر حضور ﷺ نے نہ صرف رِبا کی حرمت کا اعلان فرمایا، بلکہ یہ اعلان فرمایا کہ پہلا سود جسے ختم کیا جا رہا ہے وہ ان کے چچا عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کو ادا کیے جانے والا سود ہے، یہ اعلان ظاہر کرتا ہے کہ پہلا سود جسے ختم کیا گیا وہ حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کا سود تھا، جس کا مطلب یہ ہے کہ رِبا کی حرمت حجۃ الوداع یعنی سنہ ۱۰ھ سے قبل مؤثر نہیں تھی۔

۲۸: متعلقہ مواد کا گہرا مطالعہ یہ واضح کرتا ہے کہ یہ دلیل مغالطے پر مبنی ہے، درحقیقت رِبا کی حرمت کم از کم سنہ ۲ھ سے مؤثر تھی، لیکن حضور ﷺ نے خطبۂ حجۃ الوداع کے موقع پر جو آپ ﷺ کے پیروؤں کا سب سے بڑا اجتماع تھا، اسلام کے بنیادی اَحکامات کا اعلان کرنا مناسب خیال فرمایا، اس موقع سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے آپ ﷺ نے دورِ جاہلیت کے مروّجہ بہت سے ایسے افعال جو اسلام میں ممنوع تھے، ان کا اعلان بھی فرمایا، لیکن اس کا ہرگز مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ افعال اس سے پہلے ممنوع نہ تھے، مثال کے طور پر حضور ﷺ نے اس موقع پر انسانی زندگی اور عزت کی عظمت و حرمت بیان فرمائی، آپ ﷺ نے شراب کی حرمت کا اعلان فرمایا، عورتوں کے ساتھ بدسلوکی، غیبت اور آپس میں جھگڑوں سے بچنے کی تاکید فرمائی۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام اَحکام بہت عرصہ پہلے ہی سے مؤثر تھے، لیکن پھر بھی آنحضرت ﷺ نے اپنے خطبۂ حجۃ الوداع کے موقع پر ان کا اعلان فرمایا، تاکہ تمام سامعین ان سے مکمل طور سے آگاہ ہو جائیں، اور کوئی بھی ان اَحکامات سے لاعلمی کا دعویٰ نہ کر سکے۔

بالکل یہی معاملہ رِبا کے بارے میں بھی پیش آیا کہ وہ اصل میں کافی عرصہ قبل ہی ممنوع قرار دیا جا چکا تھا، مگر اس کا مکرّر اعلان واضح طور پر اس موقع پر دوبارہ کیا گیا، اسی وقت حضور ﷺ نے

یہ اعلان بھی فرمایا کہ آئندہ سود کا کوئی دعویٰ بھی قابلِ قبول نہ ہوگا، یہ وہ وقت تھا جب جزیرۂ عرب میں بہت بڑی تعداد میں عرب قبائل حلقہ بگوشِ اسلام ہو رہے تھے، عملِ ربا ان کے درمیان پھیلا ہوا تھا، اور یہ بات متصور تھی کہ وہ ایک دُوسرے سے اپنے سود کا دعویٰ کرتے رہیں گے، اسی وجہ سے اس موقع پر حضور ﷺ نے مناسب سمجھا کہ نہ صرف سود کو ممنوع قرار دینے کا اعلان کیا جائے، بلکہ سابقہ تمام سودی معاملات کو کالعدم قرار دے دیا جائے۔

اسی سیاق میں آپ ﷺ نے اپنے چچا عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کو ادا کیے جانے والے سود کی معافی اور خاتمہ کا بھی اعلان فرما دیا، یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ آپ کے چچا عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ سنہ ۸ھ میں فتح مکہ سے کچھ عرصہ قبل ہی مسلمان ہوئے تھے، اسلام لانے سے قبل وہ لوگوں کو سودی قرضہ دیا کرتے تھے، اور ان کے مقروضوں کے ذمہ ان کی بہت بھاری رقوم واجب الادا تھیں[1]، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے بعد وہ مدینہ منورہ ہجرت کر گئے تھے اور وہ اپنے مقروضوں سے اپنے قرضوں کا تصفیہ نہ کروا پائے تھے، چنانچہ جب انہوں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ حج کا سفر فرمایا، تو اب ان کے لئے اپنے قرضوں کے تصفیہ کرانے کا پہلا موقع ملا تھا، اسی وجہ سے حضور ﷺ نے اعلان فرما دیا کہ وہ تمام سودی رقوم جو ان کے چچا عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کے لئے واجب الادا تھیں، اب وہ کالعدم اور غیر واجب الادا ہیں، اس اعلان کے اندر لفظ ''پہلا'' کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اس سے پہلے کے ربا واجب الادا یا کالعدم نہ تھے، بلکہ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ وہ پہلی سودی رقم ہے جسے اس خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر کالعدم قرار دینے کا اعلان کیا جا رہا ہے۔

ہم پہلے بنوثقیف کے حوالے سے یہ بات ذکر کر چکے ہیں کہ انہوں نے فتح مکہ کے بعد (یعنی حجۃ الوداع سے تقریباً دو سال قبل) اپنے مقروضوں سے سودی رقوم کا دعویٰ کیا تھا، لیکن اس وقت ان کی سودی رقوم کے دعوے کو مسترد کر دیا گیا تھا، اس لئے یہ بات صحیح نہیں ہے کہ عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کا سود، کالعدم قرار دیئے جانے والا پہلا سود تھا، اور نہ ہی یہ دعویٰ صحیح ہے کہ حرمتِ ربا کا حکم پہلی بار حجۃ الوداع کے موقع پر نافذ العمل ہوا۔

قرآنِ کریم کی آخری آیت

۲۹: یہ نظریہ کہ ربا حضور ﷺ کے آخری دورِ حیات میں حرام کیا گیا اس کی تائید میں دُوسری دلیل وہ روایت پیش کی جاتی ہے، جو امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالے

(۱) الواحدی۔

سے نقل کی ہے، جس میں انہوں نے ارشاد فرمایا:

"آخر آية نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم آية الربا."

ترجمہ: آخری آیت جو حضور ﷺ پر نازل ہوئی، وہ آیتِ ربا ہے۔

۳۰: لیکن سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے یہ نہیں فرمایا کہ شریعت کا آخری حکم ربا کی حرمت تھی، وہ تو صرف یہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ پر نازل ہونے والی آخری آیت ربا کی تھی، جس کا اس جملے میں بلاشبہ یہ مطلب ہے کہ اس سے مراد سورۂ بقرہ کی وہ آیات ہیں جو پیچھے نقل کی گئیں، اس روایت میں لفظِ "آية الرِّبا" صرف اس کے عنوان کے طور پر مذکور ہے۔

لہٰذا اگر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے جملے کو ظاہری الفاظ پر بھی محمول کیا جائے تو بھی یہ اس بات کا اظہار ہے کہ سورۂ آلِ عمران، سورۂ نساء اور سورۂ رُوم کی آیات کا نزول سورۂ بقرہ کی ان آیات سے پہلے ہو چکا تھا، جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حرمتِ ربا کا حکم سورۂ بقرہ کی ان آیات کے نزول سے پہلے ہی آ گیا تھا۔

اسی لئے یہ بات عیاں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس ارشاد کا مطلب یہ نہیں لیا جا سکتا کہ حرمتِ ربا کا حکم حضور ﷺ کے آخری دورِ حیات میں آیا تھا۔

۳۱: مزید یہ کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا یہی ارشاد بہت سارے دُوسرے علمائے کرام مثلاً ابنِ جریر الطبریؒ سے بھی مروی ہے، جو اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ ارشاد صرف مندرجہ ذیل آیت سے متعلق ہے:

وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۝(۱)

ترجمہ: اور ڈرتے رہو اس دن سے کہ جس دن لوٹائے جاؤ گے اللہ کی طرف، پھر پورا دیا جائے گا ہر شخص کو جو کچھ اس نے کمایا، اور ان پر ظلم نہ ہوگا۔

۳۲: چونکہ یہ آیت موجودہ شکل میں آیاتِ ربا (۲۷۵ تا ۲۸۰) کے فوراً بعد رکھی گئی ہے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے آیتِ ربا فرما دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس ارشاد کو کتاب التفسیر کے اس باب میں ذکر فرمایا جس میں سورۂ بقرہ کی صرف آیت نمبر ۲۸۱ کی تفسیر ہے، نہ کہ باب نمبر ۴۹ تا ۵۲ میں، جو آیاتِ ربا یعنی ۲۷۵ تا ۲۸۰ سے متعلق ہیں۔(۲)

(۱) ۲:۲۸۱۔ (۲) دیکھئے فتح الباری، ج:۸، ص:۲۰۵۔

اس تشریح کی روشنی میں یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک سورۂ بقرہ کی وہ آیات جو حرمت ِربا کی شدت بیان کرنے پر مشتمل ہیں، یعنی آیات نمبر ۲۷۵ تا ۲۸۰، وہ پہلے نازل ہو چکی تھیں، اور یہ آیت: ۲۸۱ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دنوں میں نازل ہوئی۔ اس بات کی مزید تائید اس حقیقت سے بھی ہو سکتی ہے کہ آیت ۲۷۸ یقینی طور پر فتح مکہ کے بعد اس وقت نازل ہوئی جب طائف کے قبیلہ بنوثقیف نے بنومغیرہ سے اپنے سود کی اس رقم کا مطالبہ کیا جس کا واقعہ پیچھے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، مکہ مکرمہ کی فتح سنہ ۸ ھ میں ہوئی، جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال سنہ ۱۱ھ میں ہوا، اس بات کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے کہ تین سال سے زائد لمبے عرصے تک کوئی اور آیت نازل نہیں ہوئی، اس لئے یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ آیتِ ربا سے ان کی مراد صرف آیت نمبر: ۲۸۱ ہے، جو ان کے مطابق الگ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دورِ حیات میں نازل ہوئی تھی اور یہ بھی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ذاتی رائے ہی تھی، کیونکہ کچھ دُوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم دُوسری آیات کو قرآنِ پاک کی آخری نازل شدہ آیت قرار دیتے ہیں، اس مسئلے پر علامہ سیوطیؒ کی کتاب ''الاتقان'' میں اور دُوسری تفسیر اور حدیث کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔

۳۳: یہ ساری تفصیل اس بات کو ثابت کرنے کے لئے بہت کافی ہے کہ ربا کی حرمت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دورِ حیات سے بہت پہلے آ چکی تھی۔

۳۴: مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگرچہ ربا کی ناپسندیدگی کے بعض اشارے مکی زندگی ہی میں ملتے ہیں، تاہم اس کی واضح حرمت قرآنِ پاک کے ذریعہ سنہ ۲ھ غزوۂ اُحد کے قریبی زمانے میں نازل ہوئی۔

۳۵: تیسری روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے، جس پر بعض اپیل کنندگان اعتماد کرتے ہوئے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ربا کی حرمت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری زمانے میں آئی، ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول پر تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ پیراگراف نمبر ۵۶ میں غور کریں گے۔

ربا سے مراد کیا ہے؟

۳۶: اب ہم اس سوال کی طرف آتے ہیں کہ ربا سے کیا مراد ہے؟ قرآنِ کریم نے ربا کی تعریف اس لئے بیان نہیں فرمائی کیونکہ یہ بات واضح تھی کہ ربا قرآنِ کریم کے مخاطبین کے لئے ایک معروف فعل تھا، یہ بالکل حرمتِ خمر، قمار اور زنا کی طرح تھا کہ جس کی حرمت بھی بغیر کسی جامع مانع تعریف کے عمل میں آئی، اور اس کی وجہ یہی تھی کہ یہ سب چیزیں اتنی واضح اور غیر مبہم تھیں کہ ان کی

تعریف کی ضرورت نہ تھی۔ بالکل یہی حالت ربا کی بھی تھی کہ وہ ان کے لئے اجنبی نہ تھا، وہ سب اس اصطلاح کو اپنے روزمرہ معاملات میں استعمال کرتے تھے، نہ صرف عرب بلکہ تمام سابقہ معاشرے اسے اپنے مالیاتی معاملات میں استعمال کیا کرتے تھے، اور کسی کو بھی اس کی حقیقی تعریف کی ضرورت نہ تھی، ہم بہت پہلے سورۃ النساء کی آیت کا حوالہ دے چکے ہیں، جہاں پر قرآنِ کریم نے یہودیوں کے سود کھانے کی مذمت فرمائی ہے، باوجود یکہ وہ ان پر پہلے سے حرام تھا، یہاں یہ عمل بھی اسی طرح ربا سے تعبیر کیا گیا، جس طرح یہ سورۂ آل عمران اور سورۂ بقرہ میں تعبیر کیا گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ عملِ ربا مسلمانوں کے لئے بالکل اسی طرح ممنوع ہے جس طرح یہودیوں کے لئے ممنوع تھا۔

بائبل میں ربا

۳۷: یہ ممانعت ابھی تک بائبل کے پرانے صحیفوں میں موجود ہے، درجِ ذیل اقتباسات حوالے کے طور پر تائید کے لئے پیش کیے جاتے ہیں:

> **Thou shalt not lend upon usury to thy brother, usury of money, usury of victuals, usury of any thing that is lent upon usury.**
>
> (Deuteronomy 23: 19)

ترجمہ: تم اپنے بھائی کو سود پر قرضہ نہ دو، روپے کا سود، صَرفی اشیاء کا سود، اور کسی بھی چیز کا سود جو سود پر قرضہ دیا جائے۔

> **Lord, who shall abide in thy tabernacle? Who shall dwell in thy holy hill? He that walketh uprightly, and worketh righteousness and speaketh the truth in his heart. He that putteth not out of his money to usury, nor taketh reward against the innocent.**
>
> (Psalms 15: 1, 2, 5)

ترجمہ: اے خدا! کون قربان گاہ میں رہے گا؟ کون مقدس پہاڑی پر رہے گا؟ وہ شخص جو کہ سیدھے راستے پر چلے گا، سچائی اور صحیح طریقے سے کام کرے گا، دِل سے سچ بولے گا، وہ جو کہ اپنی رقم سود پر نہیں چڑھائے گا، نہ ہی کسی معصوم کا حق مارے گا۔

He that by usury and unjust again increaseth his substance, he shall gather it for him that will pity the poor.

(Proverbs 28: 8)

ترجمہ: وہ شخص جو کہ سود اور ناجائز ذرائع سے دولت بڑھاتا ہے، وہ اسے اپنے لئے جمع کرتا ہے جو غریب کے لئے افسوس ہے۔

Then I consulted with myself, and I rebuked the nobles, and roles and said unto them, Ye exact usury, every one of his brother. And I set a great assembly against them.

(Nehemiah 5: 7)

ترجمہ: تب میں نے اپنے آپ سے مشورہ کیا، اور معززین کو ڈانٹا اور قوانین دیکھے اور ان سے کہا: تم اپنے ہر بھائی سے سود لیتے ہو اور میں نے ایک بڑا اجتماع ان کے خلاف تیار کر لیا۔

He that hath not given forth upon usury, neither hath taken any increase, that hat withdrawn his hand from iniquity, hath executed true judgment between man and man, hath walked in my statues, and hath kept my judgments, to deal truly; he is just. He shall surely live, said the Lord God.

(Ezekiel 18: 8, 9)

ترجمہ: اور سود پر قرض نہ دے، اور ناحق نفع نہ لے، اور بدکرداری سے دست بردار رہے، اور لوگوں کے درمیان سچا انصاف کرے، اور میرے قوانین پر چلے، اور میری قضاؤں کو حفظ کر کے عمل میں لائے تو وہ یقیناً صادق ہے اور زندہ رہے گا (یوں مالک خداوند کا فرمان ہے)۔

In thee have they taken gifts to shed blood; thou hast taken usury and increases, and though hast greedily gained of they neighbours by extortion, and hast forgotten me, said the Lord God.

(Ezekiel 22: 12)

ترجمہ: تجھ میں خون کے لئے رشوت لی جاتی ہے، اور سود اور ناحق نفع لیا جاتا ہے، اور لالچ کے باعث ہمسائے پر ظلم کیا جاتا ہے، اور تو نے مجھے فراموش کر دیا (مالک خداوند کا فرمان یوں ہی ہے)۔

۳۸: بائبل کے ان مختصر حوالوں میں لفظ ''یوژری'' کا استعمال ان معنوں میں ہوا ہے کہ کوئی بھی ایسی رقم جو قرض خواہ، مقروض سے اپنے قرضے کے علاوہ اور اس کے اُوپر طلب کرے، قرآنِ کریم میں جو لفظ ''الربا'' استعمال کیا گیا ہے، اس کے بھی بالکل وہی معنیٰ ہیں، کیونکہ سورۃ النساء کی آیت میں صراحۃً مذکور ہے کہ رِبا یہودیوں کے لئے بھی حرام کیا گیا تھا۔

مفسرینِ قرآن کی بیان کردہ تعریفِ رِبا

۳۹: مزید براں کتبِ احادیث لفظِ ''الرِّبا'' کو بیان کرتے ہوئے دورِ جاہلیت کے مرّوجہ اہلِ عرب کے سودی معاملات بہت تفصیل کے ساتھ ذکر کرتی ہیں، جن کی بنیاد پر مفسرینِ قرآن نے رِبا کی واضح تعریف بیان کی ہے۔

۴۰: امام ابوبکر الجصاصؒ (المتوفی ۳۸۰ھ) اپنی مشہور کتاب اَحکام القرآن میں رِبا کی تشریح مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں:

و الربا الذی کانت العرب تعرفه و تفعله انما کان قرض الدراهم والدنانیر الی أجل بزیادة علی مقدار ما استقرض علی ما یتراضون به۔ (۱)

ترجمہ: اور وہ رِبا جو اہلِ عرب کے درمیان معروف اور مستعمل تھا، اس کی صورت یہ تھی کہ وہ درہم (چاندی کے سکے) یا دینار (سونے کے سکے) کی شکل میں مخصوص مدت کے لئے اپنے اصل سرمایہ پر متعین اضافے کی شرط کے ساتھ قرض دیا کرتے تھے۔

۴۱: اس عمل کی بنیاد پر مذکورہ بالا مصنف نے رِبا کی درجِ ذیل تعریف کی ہے:

هو القرض المشروط فیه الأجل و زیادة مال علی المستقرض۔

ترجمہ: جاہلیت کا رِبا یہ ہے کہ کوئی قرض متعینہ مدت کے لئے دے اور مقروض کو اصل سرمایہ پر طے شدہ اضافے کے ساتھ واپس کرنا لازمی ہو۔

---

(۱) احکام القرآن: الجصاص، ج:۱، ص: ۴۶۵، لاہور، ۱۹۸۰ء۔

امام فخر الدین رازیؒ نے دورِ جاہلیت میں مروّج رِبا کی تفصیل یوں بیان فرمائی ہے:

و اما ربا النسیئة فهو الأمر الذی کان مشهورًا متعارفًا فی الجاهلیة و ذلك انهم کانوا یدفعون المال علی أن یأخذوا کل شهر قدرًا معینًا، و یکون رأس المال باقیًا، ثم اذا حل الدّین طالبوا المدیون برأس المال، فان تعذر علیه الأداء زادوا فی الحق و الأجل، فهذا هو الربا الذی کانوا فی الجاهلیة یتعاملون به.(۱)

ترجمہ: جہاں تک ربا النسیئة کا تعلق ہے، تو یہ دورِ جاہلیت کا ایک مشہور و معروف عقد تھا، اور وہ یہ کہ لوگ اس شرط کے ساتھ روپے دیا کرتے تھے کہ وہ ایک متعین رقم ماہانہ وصول کیا کریں گے، اور اصل سرمایہ ویسا ہی واجب الادا رہے گا، پھر مدت کے اختتام پر وہ مقروض سے اصل سرمایہ کی واپسی کا مطالبہ کرتے تھے، اب اگر وہ ادا نہ کرسکا تو وہ مدت اور واجب الادا رقم بڑھا دیتے تھے، یہ تھا وہ رِبا جو جاہلیت کے زمانے میں رائج رہا ہے۔

۴۲: بالکل یہی وضاحت ابنِ عدیل الدمشقی نے اپنی مفصل تفسیر ''اللباب'' میں بیان فرمائی ہے۔(۲)

۴۳: رِبا الجاہلیہ کی تفصیلی وضاحت

وفاقِ پاکستان کے وکیل محترم ریاض الحسن گیلانی صاحب نے ہمارے سامنے یہ دلیل پیش کی کہ قرآنِ کریم نے جس رِبا کو حرام قرار دیا ہے، وہ ایک مخصوص قسم کا عقد تھا جس میں قرض دیتے وقت کوئی اضافہ طے نہیں کیا جاتا تھا، تاہم اگر مقروض مدت کے اختتام پر رقم ادا نہ کرسکتا تو قرض خواہ اس کے سامنے دو اختیار رکھتا تھا، یا تو وہ اصل سرمایہ واپس کردے ورنہ اس اضافی مدت کے بدلے رقم میں اضافہ کردے۔ فاضل وکیل صاحب نے یہ موقف اختیار کیا کہ جاہلیت کے زمانے میں قرضہ دیتے وقت اصل سرمایہ پر اضافہ کی کوئی شرط عائد نہ کی جاتی تھی، اس لئے کوئی بھی اضافی رقم جب قرض کے اصل معاملے پر طے کی جائے وہ رِبا القرآن کی تعریف کے ذیل میں نہیں آتی، تاہم وہ رِبا الفضل کی تعریف کے زُمرے میں بے شک داخل ہو جاتی ہے، جو کہ صرف مکروہ یا ناپسندیدہ عمل ہے۔

۴۴: فاضل وکیل صاحب نے بعض مفسرینِ کرامؒ کی روایات کا حوالہ بھی دیا، مثلاً انہوں

(۱) التفسیر الکبیر: للامام الرازیؒ، ج:۷، ص:۹۱، مطبوعہ تہران۔ (۲) ج:۴، ص:۴۴۸۔

نے مشہور و معروف تفسیر ابن جریر الطبری کا حوالہ دیا جو کہ مجاہدؒ کے حوالے سے رِبا الجاہلیہ کی اس طرح وضاحت کرتی ہے:

كانوا في الجاهلية يكون للرجل الدّين، فيقول: لك كذا و كذا و تؤخر عني.

ترجمہ: دورِ جاہلیت میں ایک شخص کے ذمہ اپنے قرض خواہ کا قرضہ واجب الادا ہو جاتا تھا، پھر وہ اپنے قرض خواہوں سے کہتا تھا کہ: میں تمہیں اتنی اتنی رقم کی پیشکش کرتا ہوں اور تم مجھے ادا کرنے کی مزید مہلت دو۔

۴۵: بالکل یہی تشریح دُوسرے بہت سے مفسرینِ قرآن سے بھی منقول ہے، جناب ریاض الحسن گیلانی نے دلیل دی کہ ان روایات میں اصل سرمایہ پر کسی متعین اضافہ کا کوئی ذکر نہیں ہے، جس چیز کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ مدت کے اختتام پر اضافے کی پیشکش یا مطالبہ کیا جاتا تھا، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآنِ کریم کا حرام کردہ سود وہ ہے جس میں مدت کے اختتام پر قرض خواہ کی جانب سے مدت بڑھانے کی وجہ سے اضافی رقم کا مطالبہ کیا جائے، اگر کوئی اضافی رقم عقدِ قرض کی ابتداء میں طے کر لی جائے تو وہ رِبا القرآن میں شامل نہ ہوگی۔

۴۶: محترم وکیل صاحب کے ان دلائل نے ہمیں بالکل متأثر نہیں کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ تفسیر کے اصل مآخذ کے متعلقہ مواد کے محتاط مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اصل سرمایہ پر اضافہ کا مطالبہ جاہلیت کے زمانے میں مختلف طریقوں سے ہوتا تھا، پہلا یہ کہ قرض دیتے وقت قرض خواہ اصل سرمایہ پر ایک اضافی رقم کا مطالبہ کیا کرتا تھا، اور یہ بات قرض کے معاہدے میں واضح شرط کے طور پر طے کی جاتی تھی، جس کا ذکر امام الجصاصؒ کی تصنیف ''اَحکام القرآن'' کے حوالے سے پیچھے کیا جاچکا ہے، دُوسری قسم امام رازیؒ اور ابنِ عدیلؒ کے حوالے سے پیچھے گزر چکی ہے کہ قرض خواہ مقروض سے ایک متعین ماہانہ آمدنی کا مطالبہ کیا کرتا تھا، جبکہ اصل سرمایہ مدت کے اختتام تک بحال رہتا تھا۔

۴۷: تیسری قسم مجاہدؒ کے حوالے سے فاضل ایڈووکیٹ نے ذکر فرمائی ہے، لیکن اس کی مکمل تشریح قتادہؒ کے حوالے سے ابنِ جریرؒ نے درج ذیل الفاظ میں خود بیان فرمائی ہے:

عن قتادة ان ربا الجاهلية بيع الرجل البيع الى أجل مسمّى، فاذا حل الأجل و لم يكن عند صاحبه قضاء زاده و أخر عنه.(۱)

(۱) ابنِ جریر، تفسیر ج:۳، ص:۱۰۱۔

ترجمہ: جاہلیت کے زمانے کا رِبا یہ تھا کہ ایک شخص متعین مدت کے اُدھار پر کوئی چیز فروخت کرتا تھا، جب وہ مدت آجاتی اور خریدار قیمت کی ادائیگی نہ کر سکتا تو بیچنے والا قیمت میں اضافہ کر کے خریدار کو مزید وقت کی مہلت دے دیتا تھا۔

۴۸: بالکل یہی تفصیل علامہ سیوطیؒ نے فریابی کے حوالے سے بھی مذکورہ ذیل الفاظ میں بیان فرمائی ہے:

كانوا يتباعون الى الأجل، فاذا حلّ الأجل زادوا عليهم و زادوا فى الأجل.(1)

ترجمہ: وہ اشیاء اُدھار ادائیگی پر خریدا کرتے تھے، مگر مدت کے اختتام پر فروخت کرنے والے واجب الادا رقم بڑھا کر ادائیگی کی مدت میں اضافہ کر دیا کرتے تھے۔

۴۹: ان حوالہ جات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ معاملات جن میں قرض خواہ مدت کے اختتام پر ایک اضافی رقم کا مطالبہ کیا کرتے تھے، وہ قرض کے معاملات نہ تھے، بلکہ ابتداء میں وہ اُدھار پر اشیاء کی فروختگی کے معاملات تھے، جن میں بیچنے والا تاخیر سے ادائیگی کی صورت میں زیادہ قیمت کا مطالبہ کیا کرتا تھا، لیکن جب خریدار وقتِ مقررہ پر بھی ادائیگی پر قادر نہ ہوتا تو وہ مدت میں اضافہ کرتے ہوئے اس کے بدلے قیمت میں بھی اضافہ کرتا رہتا تھا۔

یہی وہ مخصوص معاملہ ہے جس کا ذکر حضرت مجاہدؒ نے کیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے لفظِ ''قرض'' استعمال نہیں کیا، بلکہ لفظِ ''دَین'' (واجب الادا رقم) استعمال کیا ہے، جو کہ عموماً خرید و فروخت کے معاملے میں پیدا ہوتا ہے۔

۵۰: رِبا کی یہ شکل مفسرینِ قرآن نے بکثرت ذکر فرمائی ہے، کیونکہ وہ رِبا کی آیات میں سے ایک مخصوص جملہ کی وضاحت کرنا چاہتے تھے، جو کہ درج ذیل ہے:

"قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا."

ترجمہ: کفار کہتے ہیں کہ خرید و فروخت بھی تو رِبا کی مانند ہے۔

۵۱: کفار کا یہ قول واضح طور پر خرید و فروخت کی مذکورہ بالا مخصوص قسم کی طرف اشارہ کر رہا ہے، کیونکہ ان کا اعتراض یہ تھا کہ جب ہم اُدھار فروخت کرنے کی صورت میں کسی چیز کی قیمت ابتداء ہی سے زیادہ رکھتے ہیں تو اسے جائز کہا جاتا ہے، لیکن جب ہم مدت کے اختتام پر خریدار کی عدم

(۱) السیوطی: لباب المنقول، ص: ۲۰۔

ادائیگی کی صورت میں واجب الادا رقم میں اضافہ کرنا چاہتے ہیں تو اسے رِبا کہا جاتا ہے، حالانکہ دونوں صورتوں میں اضافہ بظاہر یکساں معلوم ہوتا ہے، کفارِ مکہ کا یہ اعتراض خاص طور پر مشہور مفسر ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیرؒ کے حوالے سے بھی ذکر کیا ہے:

> قالوا سواء علینا ان زدنا فی أول البیع أو عند محل المال، فھما سواء، فذٰلك قوله: قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا. (۱)
>
> ترجمہ: وہ یہ کہا کرتے تھے کہ یہ بات برابر ہے کہ خواہ ہم قیمت میں ابتدائے عقد میں اضافہ کردیں یا ہم مدت کے اختتام پر اسے بڑھائیں دونوں صورتیں یکساں ہیں، یہی اعتراض ہے جسے قرآنِ کریم کی آیت میں یہ کہہ کر ذکر کیا گیا ہے: کفار کہتے ہیں کہ خرید وفروخت تو بالکل رِبا کی مانند ہے۔

۵۲: بالکل یہی تشریح ابوحیانؒ نے البحر المحیط میں اور متعدد دُوسرے قدیم مفسرینِ قرآن نے ذکر فرمائی ہے۔ (۲)

۵۳: مذکورہ تفصیل سے یہ بات بڑی وضاحت کے ساتھ سامنے آتی ہے کہ مدت کے اختتام پر اضافے کا عمل دو مختلف صورتوں سے متعلق ہے، ایک وہ صورت ہے جہاں اصل معاملہ کسی چیز کی فروختگی کا ہوتا تھا، جیسا کہ قتادہ، فاریابی، سعید بن جبیر (رحمہم اللہ) وغیرہ نے ذکر فرمایا ہے، اور دُوسری صورت وہ تھی جہاں اصل عقد، قرض کا تھا، اور اس پر قرض خواہ کی طرف سے ماہانہ سود وصول کیا جاتا تھا، اور مدت کے اختتام تک اصل سرمایہ اتنا ہی برقرار رہتا تھا، اور اگر مقروض اصل سرمایہ اس وقت تک ادا نہ کرسکتا تو قرض خواہ مدت میں اضافہ کر کے اس کے بدلے واجب الادا رقم میں بھی اضافہ کردیتا تھا، جیسا کہ پیچھے امام رازیؒ اور ابن عدیلؒ کے حوالے سے پیراگراف نمبر ۴۱ اور ۴۲ میں گزر چکا ہے۔

۵۴: اس طرح یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ وہ رِبا جسے قرآنِ کریم نے حرام قرار دیا ہے وہ صرف اس صورت تک منحصر نہیں ہے، جسے وفاقِ پاکستان کے وکیل جناب ریاض الحسن گیلانی نے بیان کیا ہے، دراصل رِبا کی مختلف صورتیں تھیں اور وہ سب کی سب جاہلیت کے عربوں میں رائج تھیں۔ ان تمام معاملات میں مشترک بات یہ تھی کہ اُدھار کی رقم پر ایک اضافی رقم کا مطالبہ کیا جاتا تھا، پھر بعض اوقات یہ اُدھار خرید وفروخت کے عقد کے ذریعے سے پیدا ہوتا اور بعض اوقات قرضہ دینے کے ذریعے پیدا ہوتا۔ اسی طرح اضافی رقم بعض مرتبہ ماہانہ وصول کی جاتی، جبکہ اصل سرمایہ متعینہ مدت میں ادا کیا جاتا تھا، اور بعض مرتبہ یہ اضافی رقم اکٹھی اصل سرمایہ کے ساتھ وصول کی جاتی۔ ان تمام شکلوں کو

(۱) تفسیر ابن ابی حاتم ج:۲، ص:۵۴۴، مکہ، ۱۹۹۷ء۔ (۲) ابوحیان: البحر المحیط، ج:۲، ص:۳۳۵۔

''رِبا'' کہا جاتا تھا، کیونکہ اس اصطلاح کے لغوی معنیٰ ''اضافے'' کے ہیں۔
اسی وجہ سے مفسرینِ قرآن مثلاً امام ابوبکر الجصاصؒ نے اس اصطلاح کی تعریف درجِ ذیل الفاظ میں بیان کی ہے:

"هو القرض المشروط فيه الأجل و زيادة مال على المستقرض."

ترجمہ: جاہلیت کا رِبا وہ قرض ہے جو ایک متعینہ مدت کے لئے اصل سرمایہ پر اضافہ کے عوض مقروض کو دیا جاتا ہے۔

۵۵: اب ہم ان دُوسرے دلائل کی طرف آتے ہیں جنہیں ہمارے سامنے حرمتِ رِبا کے خلاف پیش کیا گیا۔

رِبا کا تصور مبہم ہونے کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد

۵۶: حبیب بینک لمیٹڈ کے وکیل جناب ابوبکر چندریگر نے مرحوم جسٹس قدیر الدین کے روزنامہ ڈان مؤرخہ ۱۲ راگست ۱۹۹۷ء میں شائع شدہ مضمون کو اپنے دلائل کی بنیاد بنایا ہے، اس مضمون میں جسٹس قدیر الدین مرحوم نے اس بات پر زور دیا ہے کہ قرآنِ کریم میں استعمال شدہ ''رِبا'' کی اصطلاح ایک مبہم اصطلاح ہے، اس کے صحیح معنیٰ کسی شخص کو یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تک کو معلوم نہ تھے، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کا حوالہ دیتے ہیں کہ: ''آیاتِ رِبا قرآنِ کریم کی آخری آیات میں سے ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی وضاحت کر سکنے سے قبل ہی اس دُنیا سے تشریف لے گئے، لہٰذا رِبا اور ہر قسم کی شک اور شبہ والی چیز کو چھوڑ دو۔'' بالکل یہی دلیل متعدد اپیل کنندگان کی طرف سے ان کی اپیل کی درخواستوں میں پیش کی گئی ہے، یہاں تک کہ بعض اپیل کنندگان نے آیاتِ رِبا کو متشابہات میں شمار کیا ہے، انہوں نے یہ دلیل دی کہ قرآنِ پاک نے ہم سے یہ کہا ہے کہ صرف ان آیات کا اتباع کیا جائے جو معانی کے لحاظ سے بالکل واضح (محکمات) ہوں، اور متشابہات کی اتباع نہ کی جائے۔ ان اپیل کنندگان کے مطابق رِبا کی آیات دُوسری قسم میں داخل ہونے کی وجہ سے قابلِ عمل نہیں ہیں۔

۵۷: ان حضرات کی یہ دلیل بدیہی طور پر باطل ہے، کیونکہ سورۂ بقرہ میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے خلاف اعلانِ جنگ کیا ہے جو عملِ رِبا سے احتراز نہیں کرتے، کوئی شخص یہ تصور کیسے کر سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دانائے کل اور رحیم و کریم ذات کسی ایسے عمل کے خلاف اعلانِ جنگ کر سکتی ہے جس کی صحیح حقیقت کسی کو معلوم ہی نہ ہو! درحقیقت ''متشابہات'' کی اصطلاح قرآنِ پاک کی سورۂ آلِ عمران

کی ابتداء میں دو قسم کی قرآنی آیات کے لئے استعمال کی گئی ہے، ''متشابہات'' کی پہلی قسم میں وہ بعض الفاظ داخل ہیں جو بعض سورتوں کے شروع میں استعمال کئے گئے ہیں، اور جن کے صحیح معانی کسی کو بھی یقینی طور پر معلوم نہیں ہیں، مثلاً ''الٓمّٓرٰ'' لیکن ان کے صحیح معانی کا نامعلوم ہونا مسلمانوں کی زندگیوں پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوتا، کیونکہ شریعت کا کوئی حکم ان الفاظ کے ذریعے بیان نہیں کیا گیا ہے، دُوسرے یہ کہ ''متشابہات'' کا لفظ اللہ تبارک وتعالیٰ کی کچھ ایسی صفات کے لئے استعمال ہوا ہے جن کی صحیح ماہیت کسی بھی انسان کے لئے ناقابلِ تصور ہے، مثال کے طور پر بعض معامات پر ''اللہ کے ہاتھ'' کے الفاظ آئے ہیں۔[1] کسی شخص کو معلوم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھوں کی حقیقت کیا ہے؟ اور نہ ہی یہ بات کسی کے لئے جاننا ضروری ہے، کیونکہ کوئی عملی مسئلہ اس کے معلوم ہونے پر موقوف نہیں، لیکن بعض لوگ ان کی صحیح حقیقت کی کھوج میں پڑ گئے، حالانکہ نہ اس حقیقت کا دریافت کرنا ان کی ذمہ داری تھی، نہ شریعت کا کوئی عملی حکم ان کی فہم پر موقوف تھا، اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کو ان صفات کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں جستجو اور قیاسی بحثوں سے منع فرمایا ہے، کیونکہ شریعت کے واجب الاتباع اَحکام سے اِن کا کوئی تعلق نہیں ہے، چنانچہ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ شریعت کے کسی عملی حکم کو ''متشابہات'' کی اصطلاح میں داخل قرار دیا گیا ہو، اس بات کا اعلان نہ صرف قرآنِ کریم نے (۲:۲۳۳ آیت میں) کیا ہے، بلکہ یہ ہر شخص کے سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم کو کسی ایسے حکم کا مکلف نہیں فرماتے جس پر عمل کرنا ان کی طاقت سے باہر ہو، اگر ''رِبا'' کے صحیح معنی کسی بھی شخص کو معلوم نہیں تھے تو اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے ذمہ یہ بات لازم نہیں فرما سکتے تھے کہ وہ رِبا سے اجتناب کریں۔

سورۂ بقرہ کی آیاتِ رِبا کے سادے مطالعے ہی سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ رِبا کو ایک سخت گناہ قرار دیا گیا ہے، اور اس گناہ کی شدت اس سخت انداز میں بیان کی گئی ہے کہ اگر مسلمانوں نے اس عمل کو ترک نہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے اعلانِ جنگ کے لئے تیار ہو جائیں۔

رِبا الفضل کے بارے میں کچھ تفصیل

۵۸: جہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا تعلق ہے، اس کا تجزیہ کرنے سے پہلے یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ قرآنِ کریم نے جاہلیت کے رِبا کی ان تمام صورتوں کو حرام قرار دیا تھا جن کا ذکر پیچھے گزرا ہے، یہ تمام صورتیں یا تو قرض کے معاملات سے متعلق تھیں یا اس دَین کے متعلق جو بیع کے

(۱) مثلاً ۳:۷۳، ۵:۶۴، ۴۸:۱۰۔

نتیجے میں وجود میں آیا ہو۔ لیکن ان آیات کے نزول کے بعد حضور ﷺ نے کچھ دُوسرے معاملات کو بھی حرام قرار دے دیا تھا جو پہلے ربا قرار نہ دیئے جاتے تھے، حضور ﷺ نے محسوس فرمایا کہ اس زمانے کی مروّجہ تجارتی فضا میں بارٹر (اجناس کا باہم تبادلہ) کی بعض صورتیں ربا کے کاروبار میں لوگوں کو ملوث کر سکتی ہیں، اہلِ عرب بعض اجناس مثلاً گندم، جو، کھجو، وغیرہ کو ذریعۂ تبادلہ (Medium of Exchange) کے طور پر استعمال کرتے تھے، حضور ﷺ نے ان اشیاء کو پیسے کی مانند تبادلہ کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے مندرجہ ذیل اَحکامات جاری فرمائے:

"الذهب بالذهب و الفضة بالفضة و البر بالبر و الشعير بالشعير، و التمر بالتمر، و الملح بالملح، مثلًا بمثلٍ، يدًا بيدٍ، فمن زاد أو استزاد فقد أربٰى."

ترجمہ: سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گندم گندم کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے (اگر بیچا جائے) تو دونوں طرف بالکل برابر ہونا چاہئے، اور دست بدست ہونا چاہئے، لہٰذا جو شخص زیادہ ادا کرے یا اضافے کا مطالبہ کرے وہ ربا کے کاروبار میں داخل ہو جائے گا۔

۵۹: اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر گندم کا تبادلہ گندم سے کیا جا رہا ہو تو مقدار دونوں طرف بالکل برابر ہونی چاہئے، چنانچہ اگر کسی بھی طرف زیادتی یا کمی پائی جائے، تو وہ معاملہ ربا بن جائے گا، کیونکہ عرب کے قبائل میں یہ اشیاء بطور رقم کے استعمال کی جاتی تھیں اور ایک کلو گندم کو ڈیڑھ کلو گندم کے بدلے فروخت کرنے کا حکم بالکل ایک درہم کو ڈیڑھ درہم کے بدلے فروخت کرنے کی طرح تھا، تاہم اس معاملے کو آنحضرت ﷺ نے ربا قرار دیا، اور یہ ''ربا الجاہلیہ'' کی اصطلاح میں شامل نہیں تھا، بلکہ اسے ''ربا الفضل'' یا ''ربا السنۃ'' کا نام دیا گیا ہے۔

۶۰: یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ربا الفضل کی حرمت کے دوران حضور ﷺ نے بطور خاص چھ چیزوں کا ذکر فرمایا، اور مذکورہ بالا حدیث میں یہ بات پوری وضاحت کے ساتھ ذکر نہیں کی گئی کہ آیا یہ قاعدہ صرف انہی چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا یہ کچھ اور چیزوں پر بھی لاگو ہوگا؟ اور اگر مؤخر الذکر صورت ہے تو پھر ان کے علاوہ اشیاء کون سی ہوں گی؟ اس سوال پر مسلّم فقہائے کرامؒ کے درمیان اختلاف ہوا، ابتدائی دور کے بعض فقہاء مثلاً قتادہؒ اور طاؤسؒ نے صرف ان چھ چیزوں تک ہی اس حکم کو منحصر رکھا، تاہم دُوسرے فقہاء نے اس حکم کو اسی قسم کی دُوسری چیزوں پر بھی لاگو کیا، اس موقع پر ان فقہاء کے درمیان اختلاف پیدا ہوا کہ ان چھ اشیاء کے درمیان کون سی قدرِ مشترک کو ربا الفضل قرار

دیئے جانے کی علت قرار دیا جائے؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا خیال تھا کہ ان چھ چیزوں کے درمیان قدرِ مشترک یہ بات ہے کہ یہ اشیاء تول کر یا کسی برتن سے ناپ کر بیچی جاتی ہیں، چنانچہ ان کے علاوہ کوئی اور چیز بھی اگر وزنی یا پیمائشی ہو اور اسے اسی جنس کے ذریعے فروخت کیا جائے تو اس کا بھی بالکل یہی حکم ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان چھ چیزوں میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ یہ یا تو کھانے کے قابل ہیں یا تبادلے کا ذریعہ بننے کے قابل ہیں۔ گندم، جو، کھجور اور نمک کھانے کے قابل اشیاء ہیں، جبکہ سونا اور چاندی سب جگہ زرِ قانونی سمجھے جاتے ہیں، اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام کھانے کے قابل اشیاء اور عالمگیر زرِ قانونی کا حکم وہی ہوگا جو سابقہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ان چھ اشیاء میں مشترک خصوصیت یہ ہے کہ یہ یا تو غذائی اشیاء ہیں یا قابلِ ذخیرہ ہیں، اسی لئے ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ تمام اشیاء جو غذائی ہوں یا انہیں ذخیرہ کیا جا سکے تو ان کا بھی یہی حکم ہوگا۔

۶۱: مسلمان فقہاء کے اس اختلافِ آراء کا سبب یہ تھا کہ حضور ﷺ نے مذکورہ چھ اشیاء کا حکم بیان کرنے کے بعد یہ نہیں فرمایا کہ آیا ان کے علاوہ بھی کچھ اور اشیاء اسی حکم کے تابع ہوں گی یا نہیں؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا صحیح مطلب

۶۲: یہ تھا وہ پس منظر جس کے تحت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ حضور ﷺ اس سے قبل کہ اس رائے کے اختلاف کی بابت کچھ راہ نمائی فرماتے، انتقال فرما گئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیان کے گہرے مطالعے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ صرف اس ربا الفضل کے بارے میں متردّد تھے، جسے پیچھے حدیث میں بیان کیا گیا ہے، نہ کہ اس اصل ربا القرآن کے بارے میں، جسے قرآن نے حرام قرار دیا تھا، اور اسے جاہلیت کے عرب اپنے قرضوں اور بارٹر کے سوا دُوسری خرید و فروخت کے معاملات میں استعمال کیا کرتے تھے۔ صحیح بخاری اور مسلم میں ذکر کردہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کی ایک معتبر ترین روایت سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے، بخاری کی روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

"ثلاث وددت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفارقنا حتّٰى يعهد الينا عهدًا: الجد و الكلالة، و أبواب من أبواب الربا."

ترجمہ: تین چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں میری یہ خواہش تھی کہ حضور ﷺ ان کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ہم سے جدا نہ ہوتے، وہ چیزیں یہ ہیں: دادا کی وراثت کا مسئلہ، کلالہ کی میراث کا مسئلہ (وہ شخص جس نے نہ باپ اور نہ بیٹا چھوڑا ہو) اور ربا کے کچھ مسائل۔

۶۳: مزید براں ایک اور موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنا مطلب مذکورہ ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے:

"انکم تزعمون انا لا نعلم أبواب الربا، و لأن أكون أعلمها أحب الى من أن يكون لى مصر و كورها، و من الأمور لا يكن يخفين على أحد، هو: ان يبتاع الذهب بالورق نسيئًا و ان يبتاع الثمرة و هى معصفرة لم تطب."

ترجمہ: تم سوچتے ہو کہ ہم رِبا کے مسئلے کے بارے میں کچھ نہیں جانتے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مجھے اس کے مسائل جاننا اس بات سے بھی زیادہ پسند ہے کہ میں کسی ملک مثلاً مصر اور اس کے مضافات کا مالک بن جاؤں، تاہم رِبا کے بارے میں بہت سے ایسے مسائل ہیں کہ جن سے کوئی شخص بے خبر نہیں ہو سکتا، مثلاً سونے کا چاندی کے ذریعہ تبادلہ اُدھار پر، اور پھلوں کو درختوں پر اس حال میں خریدنا جب کہ وہ پیلے ہوں اور کاٹے نہ گئے ہوں (اور ان کا تبادلہ اس جنس کے دُوسرے پھلوں کے بغیر وزن کے کیا جائے)۔

۶۴: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کی یہ دو روایتیں واضح طریقے سے دو باتوں کا پتہ دیتی ہیں۔ پہلی بات یہ کہ ان کی تمام توجہ اس رِبا سے متعلق ہے جو "رِبا الفضل" کہلاتا ہے، نہ کہ وہ "رِبا النسیئۃ" جسے قرآنِ کریم نے حرام قرار دیا تھا۔ اور دُوسری بات یہ کہ وہ رِبا الفضل کے مسئلے میں بھی بہت سے معاملات میں کسی قسم کی مشکلات محسوس نہ فرماتے تھے، بلکہ وہ تو صرف ان چند معاملات سے متعلق متردّد تھے جو کہ متعلقہ حدیث یا کسی اور حدیث میں واضح طور پر مذکور نہ تھے۔

۶۵: مذکورہ بالا تفصیل پر ایک اعتراض یہ کیا جا سکتا ہے کہ ابنِ ماجہ کی ایک روایت کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رِبا کی آیت قرآنِ کریم کی نازل شدہ اخیر ترین آیات میں سے ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کی وضاحت فرمانے سے پیشتر ہی انتقال فرما گئے، یہ روایت ظاہر کرتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شبہات اسی رِبا کے بارے میں تھے جو قرآنِ کریم کا حرام کردہ ہے، نہ کہ رِبا الفضل کے بارے میں۔ لیکن اس ارشاد کو روایت کرنے والے متعدد ذرائع کے مطالعے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ ابنِ ماجہ والی روایت اتنی زیادہ قابلِ اعتماد نہیں ہے، جتنی کہ بخاری اور مسلم کی روایت ہے، ابنِ ماجہ کی روایت میں ایک راوی سعید بن ابی عروبہ ہیں جن کے بارے میں ماہرینِ حدیث کی رائے یہ ہے کہ یہ صاحب بعض اوقات ایک روایت کو دُوسری روایت کے ساتھ اُلجھا دیا

(Confuse) کرتے تھے۔ ہم پہلے ہی بخاری اور مسلم کی روایتیں معتمد ترین راویوں کی سند کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں، ان میں سے کسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف یہ بات منسوب نہیں کی کہ آیتِ ربا قرآن کریم کی آخری ترین آیات میں سے ہے، ایسا لگتا ہے کہ کوئی ایک راوی مثلاً ابن ابی عروبہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اصل الفاظ کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے الفاظ یا ان کی رائے (جسے پیچھے بھی ذکر کیا گیا ہے) کے ساتھ مخلوط کر دیا ہوگا، ہم پیچھے بہت تفصیل سے یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ اس بات کو ماننا صحیح نہیں ہے کہ رِبا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دورِ حیات میں ممنوع قرار دیا گیا تھا، اور رِبا کی آیات قرآنِ کریم کی آخری نازل شدہ آیات میں سے ہیں، لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کا صحیح مفہوم سمجھ لینے کے بعد ابنِ ماجہ کی روایت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ مذکورہ بالا بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شبہات صرف ''ربا الفضل'' کی حرمت سے متعلق تھے، جہاں تک ''رِبا القرآن'' یا ''رِبا النسیئۃ'' کا تعلق ہے، ان کو اس کی حقیقت کے بارے میں ذرّہ برابر بھی شبہ نہ تھا۔

پیداواری یا صَرفی قرضے

۶۶: بعض اپیل کنندگان کی طرف سے ایک اور دلیل یہ بھی دی گئی کہ قرآنِ کریم نے صرف صَرفی قرضوں کے اُوپر کسی اضافی رقم کے مطالبے کو منع کیا ہے، جس میں مقروض ایسے غریب لوگ ہوتے تھے جو اپنی روزمرہ کی غذائی یا لباس پوشاک وغیرہ سے متعلق ضروریات کی تکمیل کے لئے قرضے لیا کرتے تھے، چونکہ اس زمانے میں کسی قسم کے پیداواری قرضے نہیں ہوتے تھے، اس لئے قرآنِ پاک نے پیداواری یا تجارتی قرضوں پر عائد کیا جانے والا اضافہ حرام قرار نہیں دیا۔ مزید براں انہوں نے یہ دلیل بھی دی کہ کسی غریب شخص سے کسی قسم کی اضافی رقم وصول کرنا ناانصافی ہے، تاہم کسی امیر شخص سے جو اپنی تجارت چمکانے اور نفع کمانے کے لئے قرضہ لیتا ہے اس سے اضافی رقم وصول کرنا ناانصافی نہیں ہے، لہٰذا صرف پہلی قسم کے قرضے یعنی صَرفی قرضوں پر وصول کیا جانے والا اضافہ ''رِبا'' کہلائے گا، اس کے برعکس تجارتی قرضوں پر اضافی رقم رِبا نہیں ہوگی۔

۶۷: ہم نے اس دلیل پر خوب غور وفکر کیا، لیکن یہ دلیل درجِ ذیل تین وجوہات سے قابلِ التفات نہیں رہتی۔

کسی معاملے کی دُرستگی کا معیار کسی فریق کی مالی حیثیت نہیں ہوتی

۶۸: پہلی بات یہ ہے کہ کسی مالیاتی، تجارتی معاملے کی دُرستگی کی بنیاد کسی بھی پارٹی یا فریق

کی مالی حیثیت ہرگز نہیں ہوتی ، بلکہ درحقیقت اس معاملے کی دُرستگی کی بنیاد اس عقد کی حقیقی ماہیت ہوتی ہے، اگر کوئی عقد اپنی ماہیت کے لحاظ سے دُرست ہے تو پھر فریقین میں سے کسی کے غریب یا امیر ہونے سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا، خریدار خواہ مال دار ہو یا غریب، وہ معاملہ دُرست قرار پائے گا۔ مثلاً بیع ایک جائز معاملہ ہے، جس کے ذریعے حلال منافع حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ معاملہ بہر صورت جائز ہے، خواہ خریدار امیر ہو یا غریب۔ کرایہ داری ایک قانونی اور جائز معاملہ ہے، خواہ اس کا کرایہ دار غریب شخص ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ غریب خریدار یا غریب کرایہ دار انسانی بنیادوں پر رعایت کا مستحق ہوگا، لیکن یہ کوئی نہیں کہتا کہ اس سے سرے سے نفع لینا ہی ممنوع و حرام ہے۔ اگر کوئی غریب آدمی کسی نانبائی سے روٹی خریدتا ہے تو کوئی شخص یہ تو کہہ سکتا ہے کہ اس سے زیادہ نفع نہ کماؤ، لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ نانبائی کو اسے روٹی صرف لاگت پر فروخت کرنی چاہئے، اور اس پر کسی قسم کا نفع کمانا دوزخ میں لے جانے والا گناہ ہے۔ اگر کوئی غریب شخص کوئی ٹیکسی کرایہ پر لیتا ہے تو ایک شخص اس کے مالک سے یہ تو کہہ سکتا ہے کہ تم اس کی غربت کی وجہ سے اس سے کرایہ کم لو، لیکن اس سے کوئی شخص معقولیت کے ساتھ اس پر یہ اصرار نہیں کرسکتا کہ تم اس سے بالکل کرایہ نہ لو، یا اس سے اپنی لاگت اور خرچے سے زیادہ وصول نہ کرو، ورنہ تمہاری کمائی حرام اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کے مترادف ہوگی۔ نانبائی نے اپنی دُکان اس لئے کھولی تھی تاکہ وہ اس میں جائز تجارت کے ذریعے اپنی محنت اور سرمایہ داری کی وجہ سے مناسب نفع کا مستحق ہو، خواہ اس کا خریدار غریب ہو، اب اگر اس کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ تم غریب لوگوں کو روٹیاں لاگت پر فروخت کرو، تو وہ نہ تو اپنی دُکان چلا سکتا ہے، اور نہ ہی وہ اپنے بچوں کے لئے روزینہ کما سکتا ہے، اسی طرح ٹیکسی چلانے والا مسافروں کے واسطے اپنی ٹیکسی چلانے کی خدمت کے عوض ان سے مناسب کرایہ بھی وصول کرسکتا ہے، لہٰذا اگر اس سے یہ کہا جائے کہ تم غریب لوگوں کے لئے یہ خدمت مفت فراہم کرو، تو وہ یہ کام کر ہی نہیں سکتا۔ لہٰذا کبھی کسی شخص نے بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ کسی غریب سے کوئی نفع، اُجرت یا کرایہ کمانا مکمل طور پر حرام ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی دُرست معاملے میں جائز نفع کمانا یا ایسے افراد سے جو کسی خدمت کے ذریعہ نفع اُٹھائیں ان سے اُجرت یا کرایہ وصول کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ غریب ہوں۔

۶۹: دُوسری طرف ممنوعہ معاملات کے ممنوع ہونے کی وجہ ان معاملات کی حقیقی ماہیت ہے، نہ کہ کسی فریق کی مالی حیثیت۔ قمار یا جوا، مال دار یا غریب دونوں کے لئے حرام ہے، رشوت حرام ہے خواہ کسی مال دار سے لی جائے یا غریب سے، خلاصہ یہ ہے کہ مال داری یا غربت ایسے وصف نہیں ہیں جو کسی معاملے کی دُرستگی یا نادُرستگی کی بنیاد بنیں، بلکہ اس معاملے کی بنیادی شرائط اس کی صحت وفساد

کا سبب ہوتی ہیں۔

۷۰: کسی مقروض سے انٹرسٹ وصول کرنے کا معاملہ بھی اس سے چنداں مختلف نہیں ہے، چنانچہ اگر یہ بنیادی طور پر ایک جائز معاملہ ہے تو خواہ مقروض غریب ہو یا امیر بہرصورت جائز ہونا چاہئے، اور اگر یہ بنیادی طور پر ناجائز ہے تو بھی غربت اور مال داری کا لحاظ رکھے بغیر اسے ناجائز ہونا چاہئے، یہاں پر انٹرسٹ کے عقد اور خرید وفروخت کے عقد میں اس طرح کی تفریق کرنے کی کوئی بنیاد نہیں ہے کہ مذکورۃ الصدر کی دُرشتگی صرف مال دار مقروضوں تک محدود ہو، جبکہ خرید وفروخت کے عقد میں غریب اور امیر دونوں سے مساوی طور پر نفع کمانا جائز ہو۔ درحقیقت یہ اندازِ فکر کہ انٹرسٹ صرف اس صورت میں حرام ہے جبکہ کسی غریب سے وصول کیا جائے، تجارت کے اس مسلّم اُصول کے سرے سے خلاف ہے کہ جس میں کسی معاملے کی صحت کو خود اس معاملے کی حقیقت اور پختگی کے پیمانے سے جانچا جاتا ہے، نہ کہ اس سے متعلق فریقوں کی مالی حیثیت کے پیمانے سے۔

۷۱: مزید براں غربت ایک اضافی (Relative) اصطلاح ہے، جو کہ مختلف مراتب رکھتی ہے، اگر ایک مرتبہ یہ تسلیم کرلیا جائے کہ انٹرسٹ صرف غریب سے وصول نہیں کیا جائے گا، تاہم مال دار سے وصول کرنا بالکل حق بجانب ہوگا، تو پھر وہ کون سی مجاز اتھارٹی ہوگی جو غربت جانچنے کے لئے ایک ایسا پیمانہ مقرر کرے کہ جس کی وجہ سے کسی غریب کو انٹرسٹ کی ادائیگی سے مستثنیٰ قرار دیا جاسکے، پھر اگر جائز یا ناجائز انٹرسٹ کی بنیاد قرض لینے کے مقاصد کو قرار دیا جائے یعنی ذاتی احتیاج سے متعلق قرضوں پر انٹرسٹ کی ادائیگی کو مستثنیٰ قرار دیا جائے، جیسا کہ بعض اپیل کنندگان کا یہی موقف تھا، تو پھر احتیاج کے بھی بذاتِ خود کئی مراتب اور حدود ہیں، احتیاج کی حد غذائی اجناس سے شروع ہوکر (پُرتعیش) اشیاء تک جاپہنچتی ہے، اگر احتیاج یا صَرف کو کسی کی زندگی کی ضروریات تک ہی محدود کردیا جائے تب بھی یہ آدمی آدمی میں بدل سکتی ہے، ایک شخص یہ دلیل دے سکتا ہے کہ ذاتی ٹرانسپورٹ اب زندگی کی ضرورت بن چکی ہے، لہٰذا کار خریدنے کے لئے بلاسود قرضے جائز ہونے چاہئیں، مکان بھی انسان کی زندگی کی بنیادی ضرورت ہے، لہٰذا کسی بھی مکان کے لئے لاکھوں روپے کے قرضوں پر بھی انٹرسٹ عائد نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ یہ تمام ضروریات ''احتیاجی قرضوں'' کی فہرست میں داخل ہیں، اس کے برخلاف اگر ایک بیروزگار شخص چند ہزار روپے اس لئے قرض لے تاکہ سڑک پر ایک ٹھلہ لگاکر کاروبار شروع کرے تو اس پر سود عائد کرنا اس فلسفے کے تحت جائز ہونا چاہئے، کیونکہ یہ تجارتی قرضہ ہے نہ کہ صَرفی قرضہ۔

۷۲: اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انٹرسٹ کا جواز نہ تو مقروض کی مالی حیثیت پر مبنی

ہے اور نہ ہی روپیہ قرض لینے کے مقصد پر مبنی ہے، لہٰذا اس لحاظ سے صَرفی اور پیداواری قرضوں میں امتیاز یا تفریق کرنا مُسلّمہ اُصولوں کے خلاف ہے۔

قرآنی ممانعت کی حقیقت

۷۳: دُوسری بات جس کی وجہ سے یہ دلیل قابلِ قبول نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ نہ تو رِبا کو حرام قرار دینے والی آیات صَرفی اور تجارتی قرضوں کے رِبا میں کوئی تفریق کرتی ہیں، اور نہ رِبا سے متعلق احادیث میں اس قسم کا کوئی فرق نظر آتا ہے، یہاں تک کہ اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے یہ بات تسلیم بھی کرلی جائے کہ اس زمانے میں تجارتی قرضے نہیں پائے جاتے تھے، تب بھی اس بات کا کوئی جواز پیدا نہیں ہوتا کہ رِبا کا جو تصور قرآنِ کریم کے مخاطب حضرات کے ذہن میں بالکل واضح تھا، اس میں کوئی خارجی شرط عائد کی جائے۔ قرآنِ پاک نے تو رِبا کو علی الاطلاق حرام قرار دیا ہے، خواہ رِبا کی کوئی شکل اس کے نزول کے وقت رائج ہو یا نہ ہو۔ جب قرآنِ پاک کسی چیز کو حرام قرار دیتا ہے تو اس کی حرمت سے مراد اس معاملے کی کوئی ایک مخصوص شکل نہیں ہوتی، بلکہ وہ اس معاملے کا بنیادی تصور ہوتا ہے جو اس حکم کے ذریعہ متأثر ہوتا ہے، جب شراب حرام کی گئی تھی تو اس سے شراب کی صرف وہ شکلیں مراد نہ تھیں جو عہدِ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم میں رائج تھیں، بلکہ اس شراب کی بنیادی حقیقت کو حرام کیا گیا تھا، لہٰذا کوئی بھی معقول شخص یہ بات نہیں کہہ سکتا کہ شراب کی کوئی ایسی شکل جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مروّج نہ تھی، حرام نہیں ہے۔ جب قمار یا جوئے کی حرمت کا اعلان کیا گیا، تو اس کی حرمت کا مقصد صرف اس زمانے میں رائج قمار کی صورتوں تک محدود نہ تھا، بلکہ درحقیقت اس کی ممانعت اس کی تمام موجودہ اور آئندہ شکلوں پر محیط تھی، اور کوئی بھی یہ عقلی توجیہ نہیں کرسکتا کہ جوئے (Gambling) کی جدید صورتیں اس ممانعت کے حکم کے تحت نہیں آتیں۔ ہم پہلے بھی یہ بات ذکر کرچکے ہیں کہ رِبا کے جو معنی اہلِ عرب کے سمجھ میں آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی بیان فرمائے وہ یہ تھے کہ قرض یا دَین کے معاملے پر کوئی بھی مقرر کردہ اضافی رقم رِبا ہے، رِبا کا یہ تصور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بہت سی شکلیں رکھتا تھا، اور بعد میں آنے والے زمانوں میں اس کی شکلوں میں مزید اضافہ ہوا ہوگا، اور مستقبل میں بھی اس کی شکلوں میں اضافہ متوقع ہے، لیکن جب تک مذکورہ بالا رِبا کا بنیادی عنصر اس معاملے میں موجود رہے گا، رِبا کی وہ شکل یقیناً حرام رہے گی۔

عہدِ قدیم میں بینکاری اور پیداواری قرضے

۷۴: تیسرے یہ کہ یہ بات کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ تجارتی یا پیداواری قرضے اس زمانے میں جبکہ ربا حرام قرار دیا گیا رائج نہ تھے، اس بات کو ثابت کرنے کے لئے بہت وافر مواد ریکارڈ پر آچکا ہے کہ تجارتی یا پیداواری قرضے اہلِ عرب کے لئے اجنبی نہ تھے، اور پیداواری اور تجارتی مقاصد کے لئے قرضے اسلام کے ظہور سے پہلے اور بعد دونوں زمانوں میں رائج تھے۔

۷۵: حقیقت یہ ہے کہ علمی اور تاریخی ریسرچ نے اس تأثر کی غلطی پورے طور پر بے نقاب کر دی ہے کہ تجارتی اور بینکاری معاملات درحقیقت سترہویں صدی عیسوی کی ایجاد ہیں، عہدِ جدید کی تحقیقات نے یہ ثابت کیا ہے کہ بینکاری معاملات کی تاریخ کم از کم دو ہزار سال قبل مسیح پرانی ہے، انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا نے بینکوں کی تاریخ پر بحث کے دوران تفصیل سے بینکاری کی ابتداء کی مثالیں بیان کی ہیں، اس کا متعلقہ مضمون درجِ ذیل عبارت سے شروع ہوتا ہے:

> گزشتہ اقوام مثلاً عبرانیوں نے جب سرمایہ قرض دینا شروع کیا، اس زمانے میں وہ ایسا کوئی بینکاری کا نظام نہیں رکھتے تھے جسے جدید نقطۂ نگاہ سے مکمل کہا جا سکے، لیکن ۲۰۰۰ ق م کی ابتداء سے بابل کے رہنے والوں نے اس طرح کا ایک نظام تیار کر لیا تھا۔ یہ کسی انفرادی یا ذاتی تحریک کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ یہ مال دار اور منظم مذہبی اداروں کی طرف سے ادا کی جانے والی ضمنی خدمت تھی، بابل کے عبادت خانے مصر کے عبادت خانوں کی طرح بینک بھی تھے، بابل کی ایک دستاویز سے پتہ چلتا ہے کہ چاندی کے سکے (Shekels) کو واڈاڈری مِنی کے بیٹے ماس شماخ نے وارڈاین ہل کی بیٹی سورج پرست امت شماخ سے قرضے کے طور پر لیے تھے، وہ سورج دیوتا کا سود ادا کرے گا، فصل کی کٹائی کے وقت وہ اصل بمع سود ادا کرے گا۔ یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ سورج پرست امت شماخ اس ادارے کی ہی مقرر کردہ وکیل تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ چکنی مٹی کی تختیاں اپنے اُوپر کنداں تحریر کے ساتھ موجودہ دور کے قابلِ فروخت (Negotiable) تجارتی دستاویزات (Commercial Paper) کی مانند تھیں۔ ایک اور اس زمانے کی دستاویز اس قسم کی تھی کہ وہ بیان کرتی ہے کہ تاری بم کے بیٹے وارڈالی بچ نے اباتم کی بیٹی سورج پرست

اِلتانی سے ایک چاندی کا سکہ (Shekel) سورج دیوتا کی جمع پونجی (Balance) سے لیا، یہ رقم سرسوں کے بیج کی خریداری میں استعمال ہوئی تھی۔ سرسوں کی کٹائی کے وقت وہ اس کی اس وقت کی قیمت پر یہ قرضہ سرسوں کی شکل میں اس سرٹیفکیٹ کے حامل کو ادا کرے گا۔

۷۶: اس مضمون نے یہ تفصیل بھی بیان کی ہے کہ کس طرح عملِ بینکاری نے مذہبی اداروں سے ترقی پا کر ذاتی تجارتی ادارے (Private Business Institute) کی شکل اختیار کی، یہاں تک کہ ۵۷۵ ق م میں بابل میں ایک بینکاری کا ادارہ ایل جیبی (Lgibi) کے نام سے قائم کیا گیا، اس بینک کا ریکارڈ یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ بینک درجِ ذیل کام سرانجام دیتا تھا، اپنے گاہک کے وکیل کے طور پر خریداری کرنا، فصلوں پر قرضے دینا، ادائیگی کو یقینی بنانے کے لئے فصلوں کو پیشگی رہن رکھنا، دستخطوں اور گروی رکھ کر قرضے دینا، اور سود پر کھاتے کھولنا وغیرہ۔

یہ مضمون مزید تفصیل بیان کرتا ہے کہ اس قسم کے بینکاری کے ادارے یونان، رُوم، مصر وغیرہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے صدیوں قبل قائم کئے گئے تھے، اور وہ رقم جمع (Deposit) کرتے، ان کو سودی قرضے پر دیتے، اور بڑی مقدار میں لیٹرز آف کریڈٹ (L.C)، مالیاتی دستاویزات (Certificates) تجارت میں استعمال کرتے تھے۔

۷۷: ماضی قریب کا ایک مشہور مؤرخ وِل دورانت نے ان بینکاری کے معاملات کی تفصیل بیان کی ہے جو پانچویں صدی قبل مسیح میں یونان کے اندر رائج تھے، انہوں نے ذکر کیا ہے کہ سود پر پیسے جمع کرانے پر اگرچہ اس زمانے کے فلسفیوں نے بہت تنقید کی، لیکن پھر بھی یونان میں بینک قائم ہو گئے:

> کچھ لوگ اپنے پیسے عبادت خانوں کے خزانے میں جمع کراتے تھے، وہ عبادت خانے بینک کی طرح خدمت سرانجام دیتے تھے، اور وہ متوسط ریٹ آف انٹرسٹ (شرحِ سود) پر افراد اور ریاستوں کو قرضے دیتے تھے، ڈیلفی میں اپولو نام کا عبادت خانہ کسی حد تک پورے یونان کا ایک بین الاقوامی بینک تھا۔ کوئی شخص ذاتی طور پر گورنمنٹ (حکومت) کو قرضے نہیں دیتا تھا، تاہم ایک ریاست دُوسری ریاست کو قرضے دیا کرتی تھی، جبکہ صرافوں (Money Changer's) نے پانچویں صدی عیسوی میں اپنی میز پر لوگوں کے پیسے ڈیپازٹ رکھنے شروع کئے، اور پھر تاجروں کو اپنے رِسک کے حساب سے ۱۲ تا

۳۰ فیصد کی شرحِ سود پر قرضے دینا شروع کیا، اس طرح وہ بینکر بنتے چلے گئے، اگرچہ وہ اسے یونان کے عہدِ قدیم کی انتہاء تک (بجائے لفظ بینک کے) (Trapezite) ٹرے پی زٹ کہتے رہے، جس کا مطلب میز کا آدمی ہے، اس نے اپنا یہ طریقہ درحقیقت مشرقِ قریب سے لے کر اور اسے ترقی دے کر رُوم (اٹلی) میں منتقل کیا، جو کہ بعد میں منتقل ہوتے ہوتے جدید یورپ تک پہنچ گیا۔

ایرانی جنگ کے متصل بعد تھیمس ٹوکلس نے کورینتھیا کے بینکر فلاسٹیفینوس کے پاس سترٹیلنٹس (جو چار لاکھ بیس ہزار ڈالر کے مساوی تھے) ڈیپازٹ کے طور پر رکھوائے، اور اس کا یہ عمل بڑی حد تک ان سیاسی مہم جو لوگوں کے طریقۂ کار کے مشابہ تھا جو ہمارے دور میں غیر ملکوں میں اپنے آشیانے بنا کر رکھتے ہیں، یہ معاملہ غیر مذہبی بینکنگ کی سب سے پہلی معلوم مثال ہے، اسی صدی کے اختتام پر اینٹی اسٹھینس اور آرچسٹس نے وہ ادارہ قائم کیا جو یونان کے پرائیویٹ بینکوں میں سب سے زیادہ مشہور ثابت ہوا، قدیم بینکاری کے روپ کی اس تیز رفتار اور آزادانہ گردش نے پہلے سے کہیں زیادہ تخلیقی انداز میں ایتھنز کی تجارت کو وسعت بخشی۔

۷۸: عرب میں بھی اسلام کے ظہور سے قریبی زمانے میں تجارتی، صنعتی اور زرعی قرضے سودی بنیاد پر شام کی بازنطینی حکومت میں اتنے زیادہ عام تھے کہ ایک بازنطینی حاکم جسٹینین (Justinian) (۵۶۵-۵۲۷) کو مختلف قسم کے مقروضوں کے لئے ریٹ آف انٹرسٹ (شرحِ سود) کی تعیین کے لئے باقاعدہ ایک قانون نافذ کرنا پڑا۔ گبّن (Gibbon) نے جسٹینین کے اس قانون کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ وہ قانون انتہائی ممتاز لوگوں سے ۴ فیصد، عام لوگوں سے ۶ فیصد، تاجروں اور صنعت کاروں سے ۸ فیصد اور بحری انشورنس کرنے والوں کو ۱۲ فیصد تک کے حساب سے سود لینے کی اجازت دیتا تھا، گبّن کے اصل الفاظ یہ ہیں:

Persons of illustrious rank were confined to the moderate profit of four percent; six was pronounced to be the ordinary and legal standard of interest; eight was allowed for the convenience of manufacturers and merchants;

twelve was granted to nautical insurance.[1]

ترجمہ: اعلیٰ ترین عہدوں کے لوگوں سے متوسط نفع ۴ فیصد تک، ۶ فیصد عام لوگوں کے لئے متوسط قانونی ریٹ قرار دیا گیا، ۸ فیصد صنعت کاروں اور تاجروں کے لئے مقرر کیا گیا، اور ۱۲ فیصد بحری انشورنس کرانے والوں کے لئے متعین کیا گیا۔

۷۹: مندرجہ بالا پیراگراف کے تحت السطور یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بازنطینی حکومت میں تجارتی سود اتنا زیادہ پھیل چکا تھا کہ ان کے ریٹ آف انٹرسٹ کو معین کرنے کے لئے ایک مستقل قانون نافذ کرنا پڑا۔

جسٹینین کا یہ قانون حضور ﷺ کی پیدائش سے، کچھ عرصہ قبل ہی بازنطینی حکومت میں نافذ العمل ہوا تھا، کیونکہ جسٹینین کی وفات ۵۶۵ء میں ہوئی، جبکہ آنحضرت ﷺ کی پیدائش ۵۷۰ء میں ہوئی، اور یہ بات ظاہر ہے کہ وہ قانون اپنے نفاذ کے وقت سے لے کر کافی عرصے تک مؤثر رہا۔ دُوسری طرف اہلِ عرب خصوصاً اہلِ مکہ کافی عرصے سے بازنطینی حکومت کے انتہائی تہذیب یافتہ صوبوں میں سے ایک صوبہ شام کے ساتھ تجارتی تعلقات برقرار رکھے ہوئے تھے، ابھی ہم آگے تفصیل کے ساتھ ملاحظہ کریں گے کہ اہلِ عرب کے تجارتی قافلے شام کے ساتھ درآمد و برآمد کی تجارت کیا کرتے تھے۔ بازنطینی سلطنت کے ساتھ ان کے معاشی اور مالیاتی تعلقات اس قدر نمایاں تھے کہ پورے جزیرہ نمائے عرب میں جو کرنسی استعمال ہوتی تھی وہ بازنطینی حکومت کے بنائے ہوئے (چاندی کے) درہم اور (سونے کے) دینار تھے، یہاں تک کہ شاعروں نے دینار کو قیصری کے نام سے پکارا ہے، عرب کے مشہور شاعروں میں سے ایک کُثیر عَزّہ نے کہا ہے کہ:

یروق عیون الناظرات کانه

هرقلیّ وزن احمر التبر راجح

ترجمہ: دیکھنے والوں کی نگاہوں کو وہ اتنا پسند آتا ہے، جیسے سرخ سونے کا ڈھلا ہوا شاہِ رُوم ہرقل کے مقرر کردہ وزن کا دینار۔

۸۰: ابن العنبری نے ایک شاعر کا حوالہ دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ:

"دنانیر مما شیف فی ارض قیصر"

(1) Gibbon: The Decline and Fall of the Roman Empire, chapter 44, The Institute iv. 2p 90.

''وہ دینار جو قیصر کی زمین میں چمکائے جاتے تھے۔''

۸۱: مزید یہ کہ بعض معاصر لکھنے والوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ عرب سکوں کے نام درہم، دینار اور فلس دراصل یونانی یا لاطینی الفاظ سے مأخوذ ہیں، جو کہ ان ناموں سے کافی ملتے جلتے ہیں، یہ بازنطینی سکے پورے عالمِ اسلام میں ۷۶ھ تک استعمال میں رہے، یہاں تک کہ اس کے بعد عبدالملک ابن مروان نے اپنے دینار بنانے شروع کیے۔

۸۲: اہلِ عرب کے رُومیوں کے ساتھ اتنے قریبی مالیاتی معاملات کو مدِنظر رکھتے ہوئے یہ تصور کیسے کیا جاتا ہے کہ اہلِ عرب رُومی حکومت میں رائج شدہ قرض کے معاملات سے بالکل بے خبر تھے؟ جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، عرب کے تجارتی تعلقات صرف شام تک محدود نہیں تھے، بلکہ وہ عراق، مصر اور ایتھوپیا (حبشہ) تک پھیلے ہوئے تھے، وہ ان ممالک کے تجارتی انداز اور طریقۂ کار سے بخوبی واقف تھے، اہلِ عرب ان ممالک کے سودی معاملات سے کس قدر آگاہ تھے، اس کا اندازہ مدینہ کے معروف صحابی حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ کی ایک نصیحت سے ہوتا ہے جو انہوں نے ابو بردہؓ کو کی تھی، ابو بردہؓ جو عراق کی طرف ہجرت کر گئے تھے اور مدینہ میں زیارت کی غرض سے آئے تھے، عبداللہ ابن سلام رضی اللہ عنہ نے ان کو خبردار کیا کہ وہ ایسے ملک میں رہتے ہیں کہ جہاں ربا بہت پھیلا ہوا ہے، لہٰذا انہیں لوگوں کے ساتھ معاملات کرتے وقت خوب محتاط رہنا چاہئے کہ کہیں وہ بے خبری میں ربا میں ملوث نہ ہو جائیں، بالکل یہی نصیحت حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ نے اپنے شاگرد زرّ بن حُبیشؒ سے کی۔

عرب میں تجارتی سود

۸۳: اب خود جزیرہ نمائے عرب کی طرف آجایئے، اس بات سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ تجارت، عرب کی انتہائی اہم معاشی سرگرمی تھی، خصوصاً مکہ مکرمہ چونکہ بنجر زمینوں اور پہاڑی علاقوں پر مشتمل ہے، اس لئے وہ زراعت کے لئے بالکل نامناسب تھا، اس وجہ سے اہلِ مکہ کی اقتصادی زندگی کا تمام تر محور تجارت تھی، اور ان کی تجارت کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ وہ صرف عرب تک محدود نہ تھی، بلکہ ان کا اصل کاروبار ہی اپنی اشیاء کو دُوسرے ممالک کو برآمد کرنا، اور ان کی اشیاء اپنے یہاں درآمد کرنا تھا۔ اس مقصد کے لئے ان کے تجارتی قافلے شام، عراق، مصر اور ایتھوپیا وغیرہ جاتے تھے، ان تجارتی قافلوں کی تاریخ حضرت یعقوب علیہ السلام کے زمانے تک جاملتی ہے، یہ بات قرآنِ کریم میں مذکور ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو ان کے بھائیوں نے ایک کنویں میں ڈال دیا تھا، جہاں سے ایک قافلہ ان کو نکال کر مصر لے گیا اور وہاں انہیں فروخت کردیا، اس بات کی تاریخی شہادتیں موجود

ہیں کہ یہ تجارتی قافلہ ایک عرب قافلہ تھا جس میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد بھی شامل تھی، جو کہ ایک تجارتی سفر پر اشیاء برآمد کرنے کے لئے مصر جارہے تھے، اس حقیقت کا تذکرہ بائبل کے قدیم صحیفوں میں بھی اس طرح مذکور ہے:

And they sat down to eat bread and they lifted up their eyes and looked and behold, a company of Ishmaelites came from Gilad with their camels bearing spicery and balm and myrrh going to carry it down to Egypt.[1]

ترجمہ: اور وہ کھانا کھانے بیٹھے اور آنکھ اُٹھائی تو دیکھا کہ اسماعیلیوں کا ایک قافلہ جلعاد سے آرہا ہے اور گرم مصالحہ اور روغن بلسان اور مُرّ اُونٹوں پر لادے ہوئے مصر کو لیے جارہا ہے۔

۸۴: یہ عرب قافلہ اتنے قدیم زمانے میں ہزاروں میل دُور ملک مصر کی طرف مصالحہ جات، بام (مرہم) اور خوشبویات وغیرہ برآمد کرنے جارہا تھا، اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اہل عرب اپنی تاریخ کے بالکل آغاز سے اپنی جرأت مندانہ تجارتی مہم جوئی کو کس حد تک بروئے کار لائے ہوئے تھے۔

۸۵: چنانچہ بعد میں اہل عرب کی تجارتی سرگرمیاں خود بخود بڑھتی رہیں یہاں تک کہ ان کا تعارف ہی ایک تجارتی قوم کی حیثیت سے ہونے لگا، ظہورِ اسلام سے قبل ان کی تجارت کتنی پھیل چکی تھی؟ اس کا بہت سے مؤرخین نے تفصیل سے ذکر کیا ہے، اور اس تمام تفصیل کے ذکر کا نہ تو یہاں موقع ہے اور نہ ہی ضروری ہے، لیکن اتنی حقیقت کا اعتراف سب لوگوں کو ہے جنھوں نے اہل عرب کی تاریخ کا کچھ بھی مطالعہ کیا[۲] ہے کہ اہل عرب تجارتی ذہن رکھنے والے لوگ تھے، ان کے تجارتی قافلوں کی اہمیت کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جاسکتا ہے کہ قرآنِ کریم نے پوری ایک سورت (سورۃ القریش) یہ بتلانے کے لئے نازل فرمائی کہ ان کا سردیوں میں یمن کی طرف اور گرمیوں میں شام کی طرف تجارت کرنا، درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر کعبۃ اللہ کی خدمت کرنے کا صلہ اور انعام ہے، قرآنِ کریم نے خاص طور پر لفظ "اِیْلَاف" کو ذکر فرمایا جو اُن تجارتی معاہدات سے عبارت ہے جو قریشی

(۱) بائبل کتاب پیدائش ۳۷: ۲۵۔

(۲) ڈاکٹر جواد علی نے اپنی بہترین کتاب "المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام" میں تقریباً دو سو صفحات سے زائد (۲۲۷ تا ۴۴۴) ظہورِ اسلام سے قبل اہل عرب کی تجارتی زندگی کے تذکرے کے لئے وقف کر دیئے ہیں۔

عربوں نے مختلف اقوام اور قبائل سے کیے ہوئے تھے،[1] ان قافلوں کے سائز کا اندازہ اس طرح لگایا جا سکتا ہے کہ غزوۂ بدر کے موقع پر ابوسفیان کی قیادت میں جانے والا ایک قافلہ ایک ہزار اُونٹوں پر مشتمل تھا، اور اسے اس سفر میں سو فیصد (ہر دینار پر ایک دینار کا) نفع ہوا تھا۔[2]

۸۶: یہ بات ظاہر ہے کہ اتنے بڑے قافلے کا تنہا کوئی ایک فرد مالک نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ پورے قبیلے کی مشترکہ کاوش کا نتیجہ تھا، اور اس میں مشترک سرمایہ کی کمپنی (Joint Stock Company) کی مانند قبیلے کے ہر فرد نے سرمایہ کاری کی ہوئی تھی، مؤرخوں نے یہ بات تحریر کی ہے کہ:

لم يبق قرشي و لا قرشية له مثقال الا بعث به في العير.

ترجمہ: کوئی قریشی مرد اور عورت ایسا نہ بچا تھا کہ جس کے پاس ایک مثقال سونا ہو اور اس نے اس قافلے میں نہ لگایا ہو۔

۸۷: اور یہ صرف ابوسفیان کے قافلے کی خصوصیت نہیں تھی کہ اس میں اس طرح سرمایہ کاری کی گئی تھی، بلکہ اس وقت ہر بڑے قافلے کو اسی انداز میں منظم کیا جاتا تھا۔

۸۸: وہاں کی اس تجارتی فضا کو مدِنظر رکھتے ہوئے کوئی شخص یہ تصور نہیں کر سکتا کہ اہلِ عرب تجارتی قرضوں سے ناواقف تھے، اور ان کے قرضے صرف احتیاجی (Consumption) اور صَرفی مقاصد کے لئے ہوتے تھے، یہ بات محض ایک قیاس نہیں ہے، بلکہ اس بات کے قطعی ثبوت موجود ہیں کہ وہ اپنے تجارتی اور پیداواری مقاصد کے لئے بھی قرضے لیا کرتے تھے، ان میں سے چند ثبوت مختصراً ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

ڈاکٹر جواد علی جن کی جاہلیت کے عربوں کے بارے میں تفصیلی تحقیق پوری علمی دُنیا میں پذیرائی حاصل کر چکی ہے، اس میں انہوں نے ان قافلوں کے حصولِ سرمایہ کے ذرائع کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

و يظهر مما ذكره أهل الأخبار و أوردوه عن قوافل مكة ان مال القافلة لم يكن مال رجل و احد أو أسرة معينة بل كان يخص تجارًا من أسر مختلفة و أفرادًا وجد عندهم المال، أو اقترضوه من غيرهم فرموه في رأس مال القافلة أملا في ربح كبير.

ترجمہ: مکہ کے تجارتی قافلوں کے بارے میں تاریخ نگاروں نے جو کچھ لکھا

(۱) الزبیدی: تاج العروس ۶: ۴۴۳۔ (۲) نہایۃ العرب ۱۷: ۸۱، امتاع الاسماء، ج:۱، ص: ۷۵، قاہرہ، ۱۹۸۱ء۔

ہے، وہ یہ ہے کہ ان قافلوں کا سرمایہ کبھی کسی تنہا فرد کا نہیں ہوتا تھا، بلکہ وہ مختلف خاندانوں کے تاجروں سے تعلق رکھتا تھا، یا ایسے افراد جو بذاتِ خود مال دار تھے، یا انہوں نے دوسروں سے سرمایہ قرض لیا تھا اور پھر اس سرمایہ کو ان قافلوں میں بڑے بڑے نفع کی اُمید پر لگا دیا تھا۔

خط کشیدہ عبارت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان قافلوں کا سرمایہ تجارتی قرض وغیرہ سے بھی آتا تھا۔

ب: تمام تفسیر کی کتابوں نے رِبا سے متعلق سورۂ بقرہ کی آیات کا پس منظر ذکر فرمایا ہے، تقریباً سب نے یہ ذکر کیا ہے کہ عرب کے مختلف قبائل ایک دُوسرے سے سود پر قرض لیا کرتے تھے، مثلاً ابن جریر الطبریؒ لکھتے ہیں:

کانت بنو عمرو بن عوف یأخذون الربا من بنی المغیرۃ، و کانت بنو المغیرۃ یربون لھم فی الجاھلیۃ. (۱)

ترجمہ: بنو عمرو کا قبیلہ بنو مغیرہ سے سود لیا کرتا تھا، اور بنو مغیرہ ان کو دورِ جاہلیت میں سود دیتے تھے۔

یہ قرضے کوئی فرد انفرادی طور پر ایک دُوسرے سے نہیں لیتا تھا، بلکہ ایک قبیلہ مجموعی طور پر ایک دُوسرے قبیلے سے قرضے لیتا تھا۔

ہم یہ بات پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ عرب کے قبائل اپنے تجارتی قافلوں میں سرمایہ کاری اور اجتماعی تجارت کے لئے مشترک سرمایہ کی کمپنیوں کی طرح کام کیا کرتے تھے، اس لئے ایک قبیلہ کا دُوسرے قبیلے سے قرض لینا صرف احتیاجی یا صَرفی مقاصد کے لئے نہیں ہوسکتا، بلکہ درحقیقت وہ تجارتی قرضے تھے جن کا مقصد تجارتی مقاصد کی تکمیل تھی۔

ج: سورۂ رُوم (۳۹:۳۰) کی وضاحت کے ذیل میں جس کا ذکر پیچھے اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۷ میں آچکا ہے، علامہ ابنِ جریر طبریؒ نے قرآنِ پاک کے قدیم مفسرین کا نقطۂ نظر بیان کیا ہے کہ یہ آیت دورِ جاہلیت کے ان افراد سے متعلق ہے جو دوسروں کو اس غرض سے قرض دیتے تھے تاکہ مقروض کی دولت میں اضافہ ہو، علامہ ابنِ جریرؒ اپنے اس موقف کی حمایت میں حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر فرماتے ہیں:

ألم تر الی الرجل یقول للرجل: لأمولنك فیعطیه، فھذا لا یربو عند اللّٰه لأنه یعطیه لغیر اللّٰه یثری به ماله. (۲)

---

(۱) الطبری: جامع البیان، ج:۳، ص:۱۰۷۔　　(۲) الطبری: جامع البیان، ج:۲۱، ص:۴۷۔

ترجمہ: کیا تم نے ایک شخص کو دُوسرے سے یہ کہتے نہیں دیکھا کہ: میں تم کو ضرور تمویل (Finance) کروں گا، پھر وہ اس کو دے دیتا تھا، تو یہ اللہ تعالیٰ کے یہاں نہیں بڑھتا، کیونکہ اس نے اس کو اللہ کی رضامندی کے واسطے نہیں دیا بلکہ مال میں اضافے کے لئے دیا ہے۔

انہوں نے اسی سیاق میں حضرت ابراہیم نخعیؒ کا مندرجہ ذیل جملہ بھی بیان فرمایا ہے:

كان هذا في الجاهلية يعطي أحدهم ذا القربة المال يكثر به ماله.

ترجمہ: دورِ جاہلیت میں یہ تھا کہ کوئی ایک شخص اپنے کسی قرابت دار کو اس غرض سے مال دیتا تھا تاکہ اس کے مال میں اضافہ ہو جائے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ کسی شخص کو اس غرض سے تمویل کرنا کہ اس کے مال میں اضافہ ہو جائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مقروض اس مال کو آگے تجارت میں لگائے گا، اور اس سے نفع کمانے کے نتیجے میں اس کی دولت میں اضافہ ہوگا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعیؒ کے مذکورہ دونوں اقوال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عرب معاشرے میں پیداواری مقاصد کے لئے دیئے جانے والے قرضے اتنے عام تھے کہ اس سلسلے میں قرآنِ پاک کی سورۂ رُوم کی آیات نازل ہوئیں۔

د: تجارتی سود کا تصور خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث میں بھی ملتا ہے جو مسندِ احمد بن حنبل، البزار اور الطبرانی میں عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے، ان کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

> اللہ تعالیٰ قیامت کے روز ایک مقروض کو بلائیں گے، وہ اللہ کے سامنے کھڑا ہوگا، اور اس سے پوچھا جائے گا: تم نے یہ قرض کیوں لیا؟ اور تم نے لوگوں کے حقوق پامال کیوں کئے؟ وہ کہے گا: اے میرے خدا! آپ جانتے ہیں کہ میں نے یہ قرضہ لیا تھا لیکن میں نے اسے نہ کھانے پینے میں، نہ کپڑے پہننے میں اور نہ ان کے بجائے کچھ کام کرنے میں استعمال کیا، بلکہ میں آگ یا چوری یا <u>تجارتی نقصان کی تکلیف میں</u> مبتلا ہو گیا، اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: میرے بندے نے سچ بات کہی! میں ہی وہ بہترین ذات ہوں جو تمہاری طرف سے آج وہ قرضہ ادا کرے گی۔ (۱)

خط کشیدہ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس شخص نے تجارتی مقصد کے لئے قرضہ لیا تھا، جس

---

(۱) الہیثمی: مجمع الزوائد ج:۴، ص:۱۳۳۔

میں اس کو تجارتی نقصان ہو گیا، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تجارتی قرضے لینے کا تصور حضور ﷺ کے ذہن میں بالکل صاف اور واضح تھا۔

بخاری کی ایک قوی حدیث میں حضور ﷺ نے ایک اسرائیلی شخص کا واقعہ بیان فرمایا ہے کہ وہ ایک شخص سے ایک ہزار دینار قرض لینے کے بعد سمندری سفر پر روانہ ہو گیا،(۱) کچھ دُوسری روایات سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا یہ قرضہ تجارتی مقاصد کے لئے تھا۔(۲)

مزید یہ کہ اتنی بڑی مقدار کا قرضہ صرف ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لئے نہیں ہو سکتا، اور اس حدیث میں اس کا بھی ذکر ہے کہ وہ قرضہ لینے کے بعد سمندری سفر پر روانہ ہو گیا، اس قرضے کی میعاد کے اختتام پر اس کو اتنا زیادہ نفع ہوا کہ اس نے ایک ہزار دینار اپنے قرض دینے والے کو بھیجے اور پھر اس نے ان کو دوبارہ ایک ہزار دینار اس خیال سے بھیجنے کی پیشکش کی کہ شاید انہیں پہلے ایک ہزار وصول نہیں ہوئے ہوں گے، لیکن قرض دینے والے نے یہ تسلیم کر لیا کہ میں نے وہ وصول کر لیے تھے، لہٰذا اس نے دوبارہ ایک ہزار دینار قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

یہاں پر ایک اور مثال ہے جس میں حضور ﷺ نے بذاتِ خود تجارتی قرضے کا تذکرہ فرمایا ہے۔

ھ: مذکورہ بالا تجارتی قافلوں کے علاوہ کچھ دُوسری مثالیں ایسی بھی ہیں جو یہ ظاہر کرتی ہیں کہ تجارتی قرضے ذاتی حیثیت سے بھی لیے اور دیئے جاتے تھے، یہاں ذیل میں چند مثالیں دی جاتی ہیں۔

(۱) حضور ﷺ کا چچا ابولہب آپ ﷺ کا سخت ترین مخالف اور دُشمن تھا، لیکن اس نے بذاتِ خود غزوۂ بدر میں شرکت نہیں کی، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس نے ایک شخص عاصم بن ہشام کو ۴ ہزار درہم سودی قرضے پر دیئے تھے، اور جب وہ ان کی ادائیگی کرنے پر قادر نہ ہوا تو اس نے اپنے مقروض کو اس قرضے کے بدلے اس جنگ میں اپنا اجیر (غلام) بنا کر بھیج دیا، ظاہر ہے کہ اس زمانے میں چار ہزار درہم کی حیثیت ایک بھوکے آدمی کی ضرورت سے کہیں زیادہ تھی، لیکن درحقیقت اس نے یہ رقم تجارت کے لئے لی تھی، جو اس کے لئے نفع آور ثابت نہ ہوئی، بلکہ وہ دیوالیہ ہو گیا۔

(۲) حدیث اور تاریخ کی بہت سی کتابوں میں یہ بات مذکور ہے کہ حضرت زبیر بن عوام

---

(۱) البخاری: کتاب:۳۹، حدیث:۲۲۹۱۔

(۲) فتح الباری، ج:۴، ص:۴۷۱، امام بخاری نے یہ حدیث دُوسری جگہ پر بھی اس کے عنوان کے تحت لائی ہے، اور وہاں سمندر کے ذریعہ تجارت کا ذکر کیا ہے، کتاب:۳۴، باب:۱۰، حدیث:۲۰۶۳۔

رضی اللہ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مال دار ترین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے تھے، ان پر اعتماد کی وجہ سے لوگ ان کے پاس بطور امانت پیسے رکھوانا چاہتے تھے، وہ ان تمام پیسوں کو بطور امانت رکھنے سے انکار کر دیتے تھے، البتہ بطور قرض رکھنا منظور کر لیتے تھے، اور یہ بات لوگوں کے لئے زیادہ فائدہ مند تھی، کیونکہ قرض کی صورت میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کو انہیں وہ رقم ہر حالت میں لوٹانی پڑتی تھی، جبکہ امانت کے طور پر رکھوانے کی صورت میں اگر وہ رقم ناگہانی آفتوں میں تلف ہو جاتی مثلاً چوری، آگ وغیرہ لگنے کی صورت میں، تو وہ اس پیسے کو لوٹانے کے ذمہ دار نہ تھے، جب لوگ ان کو وہ رقم بطور قرض دیتے، وہ اس رقم کو آگے تجارت میں لگا دیا کرتے تھے۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا پیسے رکھنے اور پھر اسے آگے تجارت میں لگانے کا یہ انداز اور طریقہ موجودہ دور کے پرائیویٹ بینکوں کے کافی مشابہ ہے، امام بخاریؒ کی روایت کے مطابق حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت ان کے پاس جمع کردہ رقوم کا جب حساب لگایا گیا تو وہ بائیس لاکھ تھیں، اور وہ تمام کی تمام تجارتی منصوبوں میں لگی ہوئی تھیں۔ (۱)

(۳) ابن سعد کی روایت کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایک تجارتی قافلہ شام بھیجنا چاہتے تھے، اور اس مقصد کے تحت انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ سے چار ہزار درہم قرض لیا۔ (۲)

(۴) ابن جریر کی روایت کے مطابق ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی بیوی ہند بنت عتبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تجارت کی غرض سے ۴ ہزار روپے قرض لیے، انہوں نے یہ پیسے سامان کی خریداری میں لگائے اور پھر اس سامان کو قبیلۂ کلب کے بازار میں فروخت کیا۔ (۳)

(۵) بیہقی کی روایت کے مطابق حضرت مقداد بن اسود رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ساٹھ ہزار درہم بطور قرض لیے، ظاہر ہے کہ کسی غریب شخص کا اتنی بڑی مقدار میں قرض لینا اپنی ذاتی احتیاج کی تکمیل کے لئے نہیں ہو سکتا، جبکہ حضرت مقداد رضی اللہ عنہ جنہوں نے یہ قرضہ لیا ایسے واحد مال دار صحابی ہیں کہ جن کے پاس غزوۂ بدر میں گھوڑا تھا، اور جن کی زرعی پیداوار حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک لاکھ درہم میں خریدی تھی۔

(۶) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب ایک عیسائی نے زخمی کر دیا، تو انہوں نے اپنے بیٹے کو بلا کر اسے ہدایت کی کہ وہ ان کے قرض خواہوں کے قرضوں کا حساب کرے۔ ان کے صاحبزادے نے جب ان قرضوں کا حساب کیا تو وہ ۸۰ ہزار درہم تھے، بعض حضرات نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ مشورہ دیا کہ آپ یہ رقم بیت المال سے قرض لے کر قرض خواہوں کو ادا کر دیں، اور پھر اپنے اثاثے بیچ کر بیت

(۱) صحیح البخاری: کتاب الجہاد، کتاب: ۷ باب: ۱۳، حدیث: ۳۱۲۹، فتح الباری، ج: ۶، ص: ۲۱۱۔
(۲) ابن سعد: الطبقات الکبریٰ، بیروت، ج: ۳، ص: ۲۷۸۔ (۳) الطبری: تاریخ الامم ج ۳، ص ۲۷۸۔

المال کو ادا کر دیجئے گا، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ تجویز نہ مانی اور اپنے صاحبزادے کو ہدایت کی کہ وہ ان کے اثاثے بیچ کر یہ قرضہ ادا کر دے، ظاہر ہے کہ ۸۰ ہزار درہم کی رقم ذاتی احتیاج کے لئے قرض نہیں لی جا سکتی۔

(۷) امام مالکؒ نے اپنی کتاب مؤطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دو صاحبزادوں حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبیداللہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ ذکر کیا ہے، جو جہاد کے سلسلے میں عراق گئے تھے، سفر سے واپسی کے دوران ان کی ملاقات بصرہ کے گورنر حضرت ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنہ سے ہوئی، انہوں نے ان صاحبزادگان کو بتلایا کہ وہ عوامی خزانہ کی کچھ رقم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجنا چاہتے ہیں، انہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ وہ یہ رقم امانت کے طور پر ان کو دینے کے بجائے بطور قرض دے دیں، تاکہ وہ رقم حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبیداللہ رضی اللہ عنہ کے ضمان میں داخل ہو جائے اور وہ بحفاظت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچ جائے، یہ بات حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبیداللہ رضی اللہ عنہ کے مفاد میں بھی تھی، کیونکہ وہ رقم بطور قرض لینے کے بعد وہ اس سے عراق سے سامان خرید کر مدینہ لے جا کر فروخت کر سکتے تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اصل سرمایہ واپس دینے کے بعد انہیں اس سے نفع بھی حاصل ہو جاتا، ان صاحبزادگان نے یہ تجویز قبول کر کے اسی کے مطابق عمل کر لیا۔ جب وہ مدینہ پہنچے اور انہوں نے اصل سرمایہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے پوچھا کہ آیا حضرت ابوموسیٰ نے یہ رقم بطور قرض تمام مجاہدین کو بھی دی تھی؟ انہوں نے نفی میں جواب دیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت ابوموسیٰ نے تم کو یہ رقم صرف میری رشتے داری کی وجہ سے دی تھی، لہٰذا تم کو نہ صرف وہ رقم بلکہ اس کے اُوپر حاصل ہونے والا نفع بھی دینا چاہئے، حضرت عبیداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ یہ فیصلہ انصاف پر مبنی نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ سرمایہ راستے میں تلف ہو جاتا تو وہ ہر حال میں اس کا نقصان برداشت کرتے، اور اصل سرمایہ بہرصورت واپس کرتے، اس لئے وہ اس پر کمانے والے نفع کے مستحق ہیں، اس کے باوجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اصرار کیا کہ وہ نفع بھی بیت المال میں جمع کرایا جائے، حاضرینِ مجلس میں سے ایک شخص نے ان کو یہ مشورہ دیا کہ ان سے سارے نفع کا مطالبہ کرنے کے بجائے ان کے اس معاملے کو مضاربت میں تبدیل کر دیں اور ان سے آدھا نفع لے لیا جائے اور بقیہ آدھا دونوں بھائیوں میں تقسیم کر دیا جائے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس تجویز کو تسلیم کر لیا اور اسی کے مطابق عمل کر لیا،[1] ظاہر ہے کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبیداللہ رضی اللہ عنہ کو دیا جانے والا قرضہ تجارتی قرضہ تھا، جس کی ابتداء ہی سے نیت تجارت میں لگانے کی تھی۔

(۱) امام مالک: مؤطا، باب القرض۔

۸۹: مذکورہ بالا تفاصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تجارتی قرضوں کا تصور حضور ﷺ اور ان کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے لئے رِبا کی حرمت کے وقت اجنبی نہ تھا، اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ رِبا کی حرمت صرف صَرفی سود تک محدود تھی اور وہ تجارتی سود کو شامل نہیں تھی۔

اضافی شرحِ سود (Excessive Rates of Interest)

۹۰: بعض اپیل کنندگان کی طرف سے پیش کی جانے والی ایک دلیل یہ تھی کہ رِبا کی حرمت صرف ان معاملات سے متعلق ہے جن میں سود کی شرح بہت زیادہ یا مرکب ہو، ان کی دلیل کی بنیاد سورۂ آلِ عمران کی درج ذیل آیت ہے:

"یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰۤوا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً" (۱)

ترجمہ: اے ایمان والو! تم سود نہ کھاؤ دُگنا چوگنا کر کے۔

۹۱: دلیل یہ پیش کی گئی کہ یہ رِبا کو واضح طریقے سے حرام کرنے والی پہلی آیتِ قرآنی ہے، لیکن اس میں رِبا کی حرمت کو "اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً" (دُگنا چوگنا کر کے) کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف وہ رِبا حرام قرار دیا گیا ہے جس کی شرح اتنی زیادہ ہو کہ وہ اصل سرمایہ سے دُگنی ہو جائے، جس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ اگر سود کی شرح اتنی زیادہ نہ ہو تو وہ حرام نہیں ہے، اور چونکہ بینکوں کے سود کی شرح اتنی زیادہ نہیں ہوتی کہ وہ اصل سرمایہ کے مقابلہ میں دُگنی ہو جائے، لہٰذا وہ سود کی حرمت کے زُمرہ میں نہیں آئے گا۔

۹۲: لیکن یہ دلیل اس حقیقت کو نظر انداز کر رہی ہے کہ ایک ہی موضوع سے متعلق متعدد قرآنی آیات کو ایک دُوسرے کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاہئے، قرآنِ کریم کی کسی آیت کی تشریح اسے قرآن ہی میں پائے جانے والے دُوسرے مواد سے الگ کر کے نہیں کی جاسکتی، جیسا کہ ابتداء میں ذکر کیا گیا ہے، قرآنِ کریم نے رِبا کے موضوع کو چار مختلف ابواب میں ذکر کیا ہے، ظاہر ہے کہ کوئی بھی آیت اسی موضوع کی دُوسری آیت سے کبھی متضاد نہیں ہوسکتی، رِبا کے بارے میں سب سے تفصیلی بیان سورۂ بقرہ میں موجود ہے، جس کا تفصیلی تذکرہ اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۵ میں ہو چکا ہے، یہ آیات درجِ ذیل حکم پر بھی مشتمل ہیں:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰۤوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۝ (۲)

---

(۱) ۳:۱۳۰۔ (۲) البقرۃ:۲۷۸۔

ترجمہ: اے مؤمنو! اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو، اگر تم مؤمن ہو۔

۹۳: اس آیت میں "جو کچھ سود رہ گیا ہے" کا جملہ یہ بتا رہا ہے کہ اصل سرمایہ کے اُوپر ہر مقدار چھوڑ دینی چاہئے، اس نکتے کو درج ذیل جملے میں مزید وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے:

"وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ."

ترجمہ: اور اگر تم (عملِ ربا) سے توبہ کرلو تو پھر تم صرف اصل سرمایہ کے مستحق ہوگے۔

۹۴: یہ الفاظ اس حقیقت کو پوری طرح واضح کر دیتے ہیں کہ عملِ ربا سے توبہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک اصل سرمایہ کے اُوپر ہر قسم کی رقم چھوڑی نہ جائے، اور قرض دینے والا صرف اور صرف اصل سرمایہ کا مستحق ہو۔ سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران کی آیات کے مشترکہ مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سورۂ آل عمران میں موجود یہ الفاظ "اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً" (دُگنا چوگنا کر کے) قیدِ احترازی نہیں ہیں، اور "دُگنا چوگنا" ہونا حرمتِ رِبا کی لازمی شرط نہیں ہے، بلکہ "اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً" کے الفاظ درحقیقت رِبا کی اس بدترین صورت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لائے گئے ہیں جو اس وقت رائج تھی۔

۹۵: اس نکتے کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ہمیں قرآنِ پاک کی تفسیر کا ایک اہم اور بنیادی اُصول سمجھنا ضروری ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ قرآنِ پاک دراصل ایسی آئینی یا قانونی کتاب نہیں ہے جسے ایک قانونی متن کے طور پر استعمال کرنا مقصود ہو، بلکہ درحقیقت یہ ایک ایسی راہ نما کتاب ہے جو بہت سارے قوانین و اَحکامات کے ساتھ ایسی باتیں بیان کرتی ہے جو ترغیبی انداز رکھتی ہیں، قانون کی کتابوں کے برخلاف قرآنِ کریم کچھ ایسے الفاظ یا جملے استعمال کرتا ہے جن کا مقصد مزید تاکید یا کسی فعل کی مزید شناعت بیان کرنا ہوتا ہے، ان کا مقصد کسی اَمر یا نہی کے لئے قید لگانا نہیں ہوتا، قرآنِ پاک کے اس انداز کے ثبوت کے لئے خود اس آیت کا مطالعہ کافی ہے:

"لَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِیْ ثَمَنًا قَلِیْلًا."(۱)

ترجمہ: میری آیات کو کم قیمت پر مت بیچو۔

۹۶: اس آیت کا کوئی شخص بھی یہ مطلب نہیں سمجھ سکتا کہ قرآنی آیات کو فروخت کرنے کی حرمت کی وجہ اس کی قیمت کم ہونا ہے، اور اگر اس کو مہنگے داموں فروخت کیا جائے تو جائز ہوگا۔ ذرا سی

(۱) البقرۃ:۴۱۔

عقل رکھنے والا شخص بھی اس آیت میں ''کم قیمت پر'' کی قید کو قیدِ احترازی نہیں سمجھے گا، بلکہ اس کا مطلب کچھ لوگوں کے عملِ بد کو واضح کرنا مقصود ہے کہ وہ اس قدر عظیم گناہ ذرا سی مالی منفعت کے عوض کر بیٹھتے ہیں، یہاں ان پر ملامت کی وجہ سستے داموں بیچنا نہیں، بلکہ خود بیچنے پر ملامت مقصود ہے۔

۹۷: اسی طرح دُوسری جگہ قرآنِ کریم ارشاد فرماتا ہے:

"وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا." (۱)

ترجمہ: اور اپنی لڑکیوں کو طوائف بننے پر مجبور نہ کرو، اگر وہ پاک دامنی چاہتی ہوں۔

۹۸: ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب بالکل نہیں ہے کہ اگر کوئی لڑکی پاک دامنی نہ چاہتی ہو تو اس کو کوئی شخص طوائف بننے پر مجبور کرسکتا ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ عصمت فروشی اَز خود ایک بڑا گناہ ہے، مگر اس کی بُرائی اس وقت اور زیادہ شدید ہو جاتی ہے جب کوئی لڑکی پاک دامنی چاہے اور کوئی شخص اسے عصمت فروشی پر مجبور کرے، اس آیت میں شرط کا اضافہ صرف اس فعلِ بد کی شناعت میں اضافے کے لئے کیا گیا ہے۔ بالکل اسی طرح سورۂ آلِ عمران کی آیتِ ربا میں "اضعافًا مضاعفة" (دُگنا چوگنا کرکے) کی قید صرف عملِ ربا کی مزید خرابی کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے، اس میں صرف یہ بتلایا گیا ہے کہ ربا کا گناہ اس وقت اور زیادہ سخت ہو جاتا ہے جب اس کی شرحِ سود اتنی زیادہ یا دُگنی ہو جائے، اس آیت کا یہ مقصد اس وقت مزید واضح ہو جاتا ہے جب اس آیت (آلِ عمران) کو سورۂ بقرہ کی آیات کی روشنی میں پڑھا جائے۔

۹۹: دُوسرے یہ کہ قرآنِ پاک کی تفسیر ہمیشہ اس تشریح پر مبنی ہونی چاہئے جو حضور ﷺ کی احادیث اور ان کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار میں مذکور یا ان سے مأخوذ ہو، کیونکہ وہی دراصل قرآنی آیات کے بلاواسطہ مخاطب اور وصول کنندہ تھے، اور وہی قرآنی آیات کے سیاق و سباق اور اس پسِ منظر کو سمجھتے تھے جس کے تحت وہ آیات نازل ہوئی تھیں۔ اس پہلو سے بھی اگر غور کیا جائے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ربا کی حرمت صرف مخصوص شرحِ سود تک محدود نہ تھی، بلکہ حرمتِ سود اصل سرمایہ سے زائد ہر رقم پر محیط تھی، خواہ وہ تھوڑی ہو یا زائد۔

درج ذیل احادیث اس نکتے کے ثبوت کے لئے کافی ہیں۔

(۱) ہم نے پیچھے یہ ذکر کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ربا کی حرمت کا اعلانِ عام اپنے خطبۂ حجۃ الوداع میں فرمایا، ابنِ ابی حاتم کی روایت کے مطابق اس موقع پر آپ ﷺ نے جو الفاظ استعمال

(۱) النور:۳۳۔

فرمائے، وہ درج ذیل ہیں:

اَلا! ان کل رِبا کان فی الجاهلية موضوع عنكم كله، لكم رءوس أموالكم لا تظلمون و لا تظلمون، و أوّل رِبا موضوع رِبا العباس بن عبدالمطلب، موضوع كله.(۱)

ترجمہ: سنو! تمام سود کی رقوم جو دورِ جاہلیت میں واجب الادا تھیں، وہ سب پوری کی پوری ختم کر دی گئیں، تم صرف اپنے اصل سرمایہ کے حق دار رہو گے کہ نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے، اور سب سے پہلا سود جس کے فسخ کا اعلان کیا جاتا ہے وہ عباس بن عبدالمطلب کا سود ہے، جو کہ مکمل طور پر ختم کر دیا گیا ہے۔

یہاں حضور ﷺ نے اصل سرمایہ سے زائد ہر قسم کی رقم کو مکمل طور سے ختم فرما دیا، اور اس بات کی صراحت کر کے کسی قسم کا شبہ یا ابہام باقی نہ رہنے دیا کہ قرض دینے والے صرف اپنے رأس المال کے حق دار ہوں گے، اس کے علاوہ وہ ایک سکے کے بھی حق دار نہ ہوں گے۔

(۲) حماد بن ابی سلمہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اذا رتهن شاة شرب المرتهن من لبنها بقدر علفها فان استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا.(۲)

ترجمہ: اگر قرض دینے والا اپنے مقروض سے رہن (گروی) کے طور پر کوئی بکری وصول کرے، تو قرض دینے والا اس کا صرف اتنا دُودھ پی سکتا ہے جتنا اس نے اس کے چارے کھلانے پر صرف کیا، تاہم اگر دُودھ اس کے چارہ سے زیادہ مہنگا ہے تو یہ اضافہ بھی ربا ہے۔

(۳) امام مالکؒ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا درج ذیل فتویٰ ذکر فرماتے ہیں:

من أسلف سلفًا فلا يشترط الاقضاءه.(۳)

ترجمہ: جو شخص کسی کو کوئی قرضہ دے تو وہ اس کے ساتھ سوائے اس کی واپسی کی شرط کے دُوسری کوئی شرط نہیں لگا سکتا۔

---

(۱) تفسیر ابن ابی حاتم، ج:۲، ص:۵۵۱، حدیث:۲۹۲۵۔ تفسیر ابن کثیر، ج:۱، ص:۳۳۱۔
(۲) الشوکانی: نیل الاوطار، ج:۵، ص:۱۹۸۔ (۳) امام مالکؒ: مؤطا، ص:۶۱۳، نور محمد کراچی۔

(۴) امام مالکؒ نے اسی باب میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے:

من أسلف سلفًا فلا يشترط أفضل منه و ان كان قبضة من علف فهو ربا. (۱)

ترجمہ: جو شخص کسی کو کوئی قرضہ دے، وہ اس سے بہتر واپس دینے کی شرط نہیں لگا سکتا، یہاں تک کہ اگر ایک مٹھی بھر چارہ زائد لے لے تو وہ بھی ربا ہے۔

(۵) امام بیہقیؒ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے ایک شخص سے ۵۰۰ اس شرط پر قرض لیے کہ میں اسے اپنا گھوڑا سواری کے لئے عاریۃً (مفت) دوں گا۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جوب دیا:

تمہارا قرض خواہ جو بھی نفع اس گھوڑے سے حاصل کرے گا، وہ ربا ہے۔ (۲)

(۶) یہی مصنف حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ان سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو کسی کو کوئی قرضہ دے اور پھر مقروض شخص اسے کوئی تحفہ دے، تو کیا اس کے لئے یہ تحفہ قبول کرنا جائز ہوگا؟ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

اذا قرض أحدكم قرضًا فأهدىٰ اليه طبقًا فلا يقبله، أو حمله على دابة فلا يركبها، الا أن يكون بينه و بينه قبل ذٰلك. (۳)

ترجمہ: اگر تم میں سے کسی شخص نے کسی کو کوئی قرضہ دیا اور مقروض قرض خواہ کو ایک کھانے کا طبق پیش کر دے، تو اسے قبول نہیں کرنا چاہئے، یا مقروض قرض خواہ کو اپنے جانور کی سواری کرائے تو اسے اس کی سواری نہیں کرنی چاہئے، مگر صرف اس صورت میں جب اس قسم کے تحفوں کے تبادلے کا ان دونوں کے درمیان قرضے کے معاملے سے پہلے معمول رہا ہو۔

اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مقروض اور قرض خواہ دونوں کے آپس میں قریبی تعلقات ہوں، اور ان کی عادت یہ رہی ہو کہ ان میں سے ایک دُوسرے کو تحفہ دیتا ہو تو اس قسم کا تحفہ قابلِ قبول ہوگا، خواہ ان دونوں کے درمیان قرض کا معاملہ ہو، لیکن اگر ان دونوں کے درمیان اس قسم کے تعلقات نہ ہوں، تو پھر مقروض کو اس سے کوئی تحفہ قبول نہیں کرنا چاہئے، ورنہ اس میں ربا کا شائبہ یا ربا کی بو آ

(۱) امام مالکؒ: مؤطا، ص: ۶۱۳، نور محمد کراچی۔ (۲) البیہقی: السنن الکبریٰ، ج: ۵، ص: ۳۵۰۔ (۳) ایضاً۔

جائے گی۔

(۷) یہی مصنف امام بیہقی، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا ایک واقعہ نقل فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ان سے کسی نے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا کہ اس نے بیس درہم کسی سے قرض لیے، اور اپنے قرض خواہ کو تحفے دینا شروع کیے، جب بھی قرض خواہ اس سے کوئی تحفہ وصول کرتا اسے لے جا کر بازار میں فروخت کر دیتا، یہاں تک کہ اس سے وصول ہونے والے تحفوں میں تقریباً ۱۳ درہم اسے وصول ہو گئے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اسے کہا کہ: تمہیں اب ۷ درہم سے زائد نہیں لینا چاہئے۔

(۸) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

كل قرض جر منفعةً فهو ربوا.

ترجمہ: ہر ایسا قرضہ جو نفع کھینچے وہ رِبا ہے۔

یہ حدیث حارث بن ابی اسامہ سے ان کی مسند میں مذکور ہے۔ (۱)

۱۰۰: وفاقِ پاکستان کے وکیل محترم ریاض الحسن گیلانی نے اس حدیث کے قابلِ اعتماد ہونے پر اعتراض کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس کو بہت سے محدثین نے حدیثِ ضعیف قرار دیا ہے، انہوں نے علامہ مناوی رحمہ اللہ کا حوالہ دیا، جنہوں نے اس حدیث کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

۱۰۱: یہ بات صحیح ہے کہ متعدد ناقدینِ حدیث نے اس حدیث کو معتمد اور صحیح قرار نہیں دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ایک راوی سوار بن مصعب بھی ہیں جنہیں غیر قابلِ اعتماد قرار دیا گیا ہے، لیکن دُوسری طرف ایسے بہت سے محدثین بھی ہیں جنہوں نے اس حدیث کو معتمد قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ سوار بن مصعب ضعیف راوی ہیں، تاہم یہ حدیث اور بھی ذرائع سے منقول ہے، یہ رائے علامہ عزیزی، امام غزالی اور امام الحرمین (رحمہم اللہ) کی بھی ہے، تاہم یہ یاد رہے کہ یہ سارا اختلاف اس روایت کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہے، البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ روایت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار اور اقوال کے طور پر سب کے نزدیک قابلِ اعتماد ہے، اور بہت سارے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول ہے، مثلاً حضرت فضالہ بن عبید کا اثر جو سننِ بیہقی میں مذکور ہے درج ذیل ہے:

كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا.

ترجمہ: ہر ایسا قرضہ جو کسی قسم کا نفع کھینچے وہ رِبا کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔

---

(۱) السیوطی: الجامع الصغیر، ج:۲، ص:۹۴۔

۱۰۲: امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ بالکل یہی اُصول حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت اُبیؓ بن کعب، حضرت عبداللہ بن سلام اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔

۱۰۳: کسی نے ان روایات کے قابلِ اعتماد ہونے کے بارے میں کلام نہیں کیا ہے، اگر یہ بات بالفرض تسلیم بھی کر لی جائے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب روایت ضعیف ہے، تب بھی یہ اصول بہت سارے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہونے کی وجہ سے ثابت ہو جاتا ہے، چونکہ عموماً صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شریعت کے اُصول بیان کرنے میں بہت محتاط تھے، اور وہ عموماً کوئی ایسا اُصول اپنی رائے سے بیان نہیں فرماتے تھے، لہٰذا بظاہر ایسا لگتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف سے متفقہ بیان کردہ یہ اُصول درحقیقت خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پر ہی مبنی تھا، یہاں تک کہ اگر اس مفروضے کو مسترد بھی کر دیا جائے تو یہ روایات کم از کم اتنی بات ثابت کر دیتی ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی رائے کے مطابق رِبا کا تصور ہر اس رقم کو شامل تھا جو اصل سرمایہ سے زائد ہو، خواہ وہ رقم تھوڑی ہو یا زیادہ۔ ظاہر ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قرآنِ کریم کے اوّلین بلاواسطہ مخاطب تھے، اور وہی قرآنِ پاک کی آیات کے پسِ منظر اور سیاق و سباق کو صحیح طور پر سمجھنے والے تھے، اور اسی لئے قرآنِ پاک کی اصطلاحات مثلاً رِبا کے بارے میں ان کا فہم، تشریح کے لئے سب سے مضبوط بنیاد ہے۔

۱۰۴: وفاقِ پاکستان کے محترم وکیل ریاض الحسن گیلانی نے مندرجہ بالا روایت کے قابلِ اعتماد ہونے کے بارے میں ایک دُوسرے انداز سے اعتراض کیا، اور وہ یہ کہ اس روایت میں جو بات بیان کی گئی ہے وہ ذاتی طور پر بھی کمزور ہے، کیونکہ اگر مقروض ادائیگی کے وقت رضاکارانہ طور پر قرض دینے والے کے مطالبے کے بغیر اَزخود اصل سرمایہ سے زائد ادا کرے تو اسے کبھی بھی رِبا قرار نہیں دیا جاتا، حالانکہ اس روایت میں ذکر کردہ الفاظ اس قسم کی زیادتی اور اضافے کو بھی شامل ہیں، کیونکہ اس صورت میں بھی قرض دینے والے نے اپنے قرض سے نفع اُٹھایا ہے، اگرچہ یہ نفع اس کو مطالبے کے بغیر ملا ہے، لہٰذا اس اُصول کو رِبا کی جامع مانع تعریف قرار نہیں دیا جاسکتا، اور اس قسم کے ڈھیلے اور ہلکے اقوال کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا ان کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے۔

۱۰۵: محترم وکیل صاحب کا یہ اندازِ فکر درحقیقت قدیم اہلِ عرب کے روزمرہ اندازِ بیان کو مدِنظر نہ رکھنے پر مبنی ہے، وہ پیچیدہ قانونی زبان استعمال کرنے کے بجائے اپنا مفہوم سادہ انداز میں بیان کرنے کے عادی تھے، وہ اکثر اوقات ایک طویل مفہوم انتہائی مختصر الفاظ میں بیان کرتے تھے، مندرجہ بالا روایت میں لفظِ "قرض" کے ساتھ "جَرَّ" کا لفظ مذکور ہے، جس کے لغوی معنی کھینچنے کے آتے ہیں، لہٰذا اگر پورے جملے کا لفظی ترجمہ کیا جائے تو وہ یہ ہوگا کہ "ہر ایسا قرض جو اپنے ساتھ نفع کھینچ

کرلائے وہ رِبا ہے'' اس عبارت کے الفاظ یہ واضح کرتے ہیں کہ رِبا سے مراد صرف وہ معاملہ ہے جہاں پر قرضہ اپنے ساتھ اس طرح نفع کھینچ کرلائے کہ گویا کہ عقدِ قرض نفع کے ساتھ مشروط ہو، لہٰذا اس سے مقروض کی جانب سے اَز خود رضا کارانہ طور پر دیا جانے والا نفع رِبا کی تعریف سے خارج ہو جاتا ہے۔

۱۰۶: مذکورہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس بات میں کوئی وزن نہیں ہے کہ حرمتِ رِبا صرف حد سے زائد ریٹ آف انٹرسٹ تک محدود تھی، قرآن وحدیث کی تعلیمات اس سلسلے میں بالکل واضح ہیں کہ رأس المال پر وصول کی جانے والی کوئی بھی اضافی رقم خواہ کم ہو یا زیادہ اگر عقدِ قرض میں مشروط ہوگی تو وہ ''رِبا'' کہلائے گی، لہٰذا وہ حرام ہوگی۔

رِبا الفضل اور بینکاری قرضے

۱۰۷: مزید آگے بڑھنے سے قبل یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وفاقِ پاکستان کے محترم وکیل کی ایک اور دلیل پر نظر ڈالتے چلیں کہ انہوں نے فرمایا کہ واپسی کے وقت اضافے کی شرط اگر ابتدائے عقد میں لگائی جائے تو وہ رِبا القرآن کے زُمرے میں نہیں آتی، البتہ وہ رِبا الفضل کے زُمرے میں آتی ہے، تاہم اگر ابتدائے عقد میں اضافہ مشروط نہ ہو تو اسے مہلت دیتے ہوئے رقم میں اضافہ کرنا یہ رِبا القرآن ہے۔ محترم وکیل کی رائے کے مطابق چونکہ بینکاری قرضوں میں اضافہ ابتدائے عقد ہی میں طے کرلیا جاتا ہے لہٰذا یہ اضافہ رِبا القرآن نہیں بلکہ رِبا الفضل ہے، پھر محترم وکیل صاحب نے مزید دلائل دیتے ہوئے یہ بھی فرمایا کہ رِبا الفضل کی حرمت کی تنفیذ دراصل ریاست کا کام نہیں ہے، اس کا نفاذ دراصل مسلمان کی انفرادی ذمہ داری ہے۔

اور مسلمانوں کی تاریخ میں اسے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم یا مسلمان حکمرانوں میں سے کسی نے بھی اپنے کسی حکم، فرمان یا قانون کے ذریعہ ختم نہیں کیا۔ انہوں نے مزید یہ بھی فرمایا کہ رِبا الفضل کی حرمت مسلمان ریاست میں رہائش پذیر غیر مسلموں پر بھی لاگو نہیں ہوتی، لہٰذا اسے آئینِ پاکستان کے آرٹیکل ۲۰۳ ب میں بیان کردہ اصطلاح ''مسلم پرسنل لاء'' کے تحت آنا چاہئے، جو کہ وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ کی شریعت اپیلٹ بینچ کے دائرۂ اختیارِ سماعت سے باہر ہے۔

۱۰۸: محترم وکیل صاحب کی دلیل ایک ایسے نظریے پر قائم ہے جس کی ماضی میں کوئی نظیر نہیں، اور وہ یہ کہ کوئی بھی اضافی رقم اگر قرض کی ابتداء میں مشروط کرلی جائے تو وہ رِبا القرآن کے بجائے رِبا الفضل بن جاتی ہے۔ اس دلیل کا پہلا حصہ یہ بیان کرتا ہے کہ رِبا القرآن کی تعریف تو صرف

اس صورت تک محدود ہے جہاں پر قرض دہندہ قرضے کی میعاد کے اختتام پر مقروض کو مزید وقت کی مہلت دیتے ہوئے اپنے مطالبے میں اضافہ کر دیتا ہے، مگر اس دلیل پر بحث اس فیصلے کے پیراگراف ۴۳ تا ۵۴ میں پیچھے گزر چکی ہے، جس میں ہم نے یہ بیان کیا تھا کہ رِبا القرآن صرف اسی صورت تک منحصر نہیں ہے بلکہ یہ رأس المال پر اضافی رقم کے مطالبے کو شامل ہے، خواہ وہ مطالبہ ابتداء میں کیا جائے یا انتہائے معیاد پر۔ آیئے اب ہم اس دلیل کے دُوسرے حصے پر غور کرتے ہیں کہ جس میں ان کے نزدیک اصل قرض پر کوئی اضافی رقم اگر ابتدائے عقدِ قرض میں طے کی جائے تو وہ رِبا الفضل کی تعریف میں داخل ہے نہ کہ رِبا القرآن کی تعریف میں۔ محترم وکیل صاحب رِبا الفضل کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اتنے آگے نکل گئے کہ غیر سودی قرضوں کو بھی انہوں نے رِبا الفضل میں داخل کر دیا، کیونکہ حدیث کی رُو سے بشمول سونا اور چاندی چھ چیزوں کا باہم تبادلہ کیا جائے تو وہ نقد ہونا چاہئے، اگر سونے کا تبادلہ سونے سے کیا جائے مگر اس میں ایک جانب اُدھار ہو تو وہ رِبا الفضل میں داخل ہوگا، اسی لئے محترم وکیل صاحب نے یہ خیال فرمایا کہ اگر سونے چاندی کے ذریعے قرض کا کوئی بھی معاملہ کیا جائے جس میں اس قرضے کی ادائیگی مؤخر ہو تو وہ رِبا الفضل میں داخل ہو جائے گا، لہٰذا وہ مکروہ ہوگا، باوجودیکہ وہ بغیر اضافے کے لوٹایا گیا ہو، کیونکہ سونے کا معاملہ سونے کے ذریعے (یا رقم کا تبادلہ رقم کے ذریعے) صرف اس وقت جائز ہوتا ہے جبکہ دو شرطیں پائی جائیں:

الف: دونوں طرف سے مقدار برابر ہو۔

ب: تبادلہ نقد ہو، اُدھار نہ ہو۔

۱۰۹: غیر سودی قرضے میں دُوسری شرط (ب) مفقود ہے، جبکہ سودی قرضوں میں مذکورہ بالا دونوں شرطیں موجود نہیں ہیں، لہٰذا دونوں قسم کے قرضے رِبا الفضل کی تعریف میں داخل ہیں۔

۱۱۰: محترم وکیل صاحب کا یہ نقطۂ نظر بالکل ناقابلِ تسلیم ہے، کیونکہ یہ عقدِ بیع اور عقدِ قرض کے درمیان شدید خلط ملط پر مبنی ہے، محترم وکیل صاحب نے عقدِ قرض کو عقدِ بیع کی مانند اور مساوی قرار دیا ہے، حالانکہ رِبا الفضل کی حدیث خرید و فروخت کے معاملے سے متعلق ہے نہ کہ قرضے کے معاملے کے، حدیث کے حقیقی الفاظ یہ ہیں:

لا تبیعوا الذھب بالذھب الا مثلا بمثل...... و لا تبیعوا منھا غائبًا بناجز.

ترجمہ: سونے کو سونے کے ذریعے مت بیچو، مگر برابر سرابر اور اُدھار (سونے یا چاندی کو) نقد (سونے یا چاندی) کے عوض مت فروخت کرو۔

۱۱۱: یہاں پر ''فروخت نہ کرو'' کے الفاظ یہ بتلانے کے لئے کافی ہیں کہ حدیث کی گفتگو عقدِ بیع کے بارے میں ہے، نہ کہ عقدِ قرض کے بارے میں۔ دراصل دونوں عقدوں کے درمیان بہت سارے فرق ہیں، ایک اہم فرق یہ ہے کہ عقدِ بیع میں اگر قیمت کی ادائیگی متعینہ مدت تک کے لئے اُدھار ہوتو فروخت کنندہ اس وقت سے قبل کسی بھی قیمت کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کرسکتا، اس کے برخلاف عموماً غیر سودی قرضوں میں قرض دہندہ مقروض سے کسی بھی وقت اپنے قرضے کی واپسی کا مطالبہ کرسکتا ہے، یہاں تک کہ اگر ادائیگی کے لئے کوئی وقت بھی متعین کیا گیا ہے تو وہ معینہ وقت صرف اخلاقی اہمیت تو رکھے گا لیکن وہ قانونی طور پر واجب التعمیل نہیں ہوگا،[۱] یہی وجہ ہے کہ غیر سودی قرضہ تو جائز ہے لیکن سونے کو سونے کے ساتھ اُدھار ادائیگی کی شرط پر بیچنا جائز نہیں ہے۔

محترم وکیل صاحب کا یہ نقطۂ نظر کہ غیر سودی قرضہ بھی ربا الفضل میں داخل ہے، صرف اس وجہ سے بھی ناقابلِ اعتبار ہے کہ حضور ﷺ نے نہ صرف غیر سودی قرضوں کی اجازت دی، بلکہ اس زمانے میں جب آپ ﷺ نے سونے کو سونے کے ذریعے اُدھار بیچنے پر منع فرمایا، خود غیر سودی قرضوں کا معاملہ فرمایا۔ محترم وکیل صاحب نے ان احادیث کا حوالہ دیا کہ جن میں حضور ﷺ نے حقیقی ضرورت کے بغیر قرضے لینے کو ناپسند فرمایا ہے اور اس شخص کے جنازے میں شرکت نہیں کی جو مقروض حالت میں مرا ہو۔ لیکن حضور ﷺ نے قرضے لینے کو اس وجہ سے ناپسند نہیں فرمایا کہ وہ عقد بذاتِ خود ناجائز تھا، بلکہ آپ ﷺ نے صرف اس واضح وجہ سے منع فرمایا کہ کسی بھی شخص کو حقیقی ضرورت کے بغیر اپنے اُوپر قرضے کا بوجھ لینے کا کوئی بھی مشورہ نہیں دے سکتا، اور اگر ممانعت کی اصل وجہ قرضے کا عقد ہوتا تو پھر یہ ممانعت قرض دہندہ اور مقروض دونوں کے لئے ہوتی، جبکہ یہ بات واضح ہے کہ یہ ممانعت قرض دہندہ کے لئے ہرگز نہیں ہے، بلکہ محترم وکیل صاحب نے ابنِ ماجہ کی یہ حدیث اَزخود ذکر فرمائی ہے کہ قرضہ دینا صدقہ سے زیادہ باعثِ فضیلت اور ثواب ہے۔[۲] اس سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ قرض کا معاملہ بذاتِ خود ناجائز نہیں ہے، تاہم لوگوں کو یہ نصیحت کی جاتی ہے کہ وہ بغیر حقیقی وجہ کے اپنے اُوپر قرضے کا بوجھ نہ لیں۔ اس کے برخلاف سونے کی سونے کے ساتھ یا چاندی کی چاندی کے ساتھ اُدھار فروختگی کا معاملہ بذاتِ خود ناجائز معاملہ ہے، اور یہ معاملہ دونوں فریقوں کے لئے ناجائز ہے، اور ان میں سے کسی ایک کو بھی اس کی اجازت نہیں ہے۔

(۱) الجصاص: أحکام القرآن، لاہور، ۱۹۸۰ء، ص: ۴۸۲، ۴۸۳، تفصیل کے لئے۔

(۲) ابن ماجہ: السنن، ج: ۳، ص: ۱۵۴، حدیث: ۲۴۳۱، بیروت، ۱۹۹۶ء، یہ بات یاد رہے کہ اس حدیث کو البوصیری وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

۱۱۲: خلاصہ یہ کہ ربا الفضل کی احادیث صرف خرید و فروخت سے متعلق ہیں، قرض کے معاملے سے ان کا بالکل تعلق نہیں ہے، تاہم ربا القرض قرضے کے معاملے سے متعلق ہے، جس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ قرض دہندہ صرف اپنے سرمایہ کا حق دار ہوگا، اس سے زائد رقم کا بالکل حق دار نہ ہوگا، لہٰذا اگر وہ صرف قرضے کا معاملہ کرے اور اپنے سرمایہ پر کسی قسم کے اضافے کا مطالبہ نہ کرے، تو پھر وہ بالکل ممنوع نہیں ہے، اس لئے یہ بات کہنا صحیح نہیں ہے کہ سودی قرضے کا معاملہ جس میں ابتدائے عقد میں اضافی رقم طے کی جائے وہ ربا القرآن کے بجائے ربا الفضل میں داخل ہوگا اور یہ کہ بینکاری معاملات چونکہ ربا الفضل میں داخل ہیں لہٰذا حرام نہیں ہیں۔

سودی قوانین میں اس کورٹ کا دائرۂ اختیار

۱۱۳: یہ بات طے ہو جانے کے بعد کہ بینکاری قرضوں پر وصول کیے جانے والا سود دراصل ربا الفضل کے بجائے ربا القرآن کے زُمرے میں آتا ہے، اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ ہم اس سوال پر غور کریں کہ آیا اس کی حرمت غیر مسلموں پر بھی لاگو ہے یا نہیں؟ تاہم یہ بات باور کرانا پسند کریں گے کہ محترم وکیل صاحب نے ایک نقطۂ نظر یہ پیش کیا کہ ربا الفضل کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہونے کی وجہ سے بینکاری سود سے متعلق قوانین مسلم پرسنل لاء کی تعریف میں آتے ہیں، جو دستورِ پاکستان کے آرٹیکل ۲۰۳ ب میں ذکر کی گئی ہے، لہٰذا یہ وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ کی شریعت اپیلٹ بینچ کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے۔ اگر ہم بالفرض ان کا یہ نقطۂ نظر تھوڑی دیر کے لئے تسلیم کرلیں کہ بینک انٹرسٹ ربا الفضل میں شامل ہے اور اس کی حرمت صرف مسلمانوں سے متعلق ہے، تب بھی ان کا یہ موقف کہ زیرِ نظر قوانین وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں، دو واضح وجوہات کی وجہ سے قابلِ رَدّ ہے:

۱۱۴: پہلا یہ کہ موجودہ مقدمے میں غور طلب قوانین وہ قوانین ہیں جو موجودہ شکل میں موجود ہیں، نہ کہ اس شکل میں جس میں وہ فاضل وکیل صاحب کے خیال کے مطابق ہونے چاہئیں، یہ موجودہ قوانین اپنے اطلاق کے لحاظ سے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ذرا بھی تفریق نہیں کرتے، وہ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں پر یکساں لاگو کیے جاتے ہیں۔

۱۱۵: دُوسرے یہ کہ یہ خیال کہ یہ قوانین مسلم پرسنل لاء کی تعریف کے تحت جو کہ دستورِ پاکستان کے آرٹیکل ۲۰۳ ب میں مذکور ہے، صرف مسلمانوں پر قابلِ اطلاق ہوں گے، اس کی بنیاد بظاہر اس عدالت کا وہ فیصلہ ہے جو مسماۃ فرشتہ کے مقدمے (پی ایل ڈی۔ ۱۹۸۱، سپریم کورٹ ۱۲۰)

میں دیا گیا تھا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محترم وکیل صاحب شاید اس حقیقت سے واقف نہیں ہیں کہ اس عدالت نے اپنے موقف کا بعد میں ایک دُوسرے مقدمے ڈاکٹر محمود الرحمٰن بنام حکومتِ پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۹۴ء ایس سی ۶۰۷) کے فیصلے میں دوبارہ جائزہ لیا ہے، جس میں یہ قرار دیا گیا کہ مدوّن قوانین (Statute Laws) اگرچہ صرف مسلمانوں پر لاگو ہوتے ہیں، پھر بھی دستورِ پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ب میں مذکور مسلم پرسنل لاء کے تحت داخل نہیں ہوتے، لہٰذا وکیل صاحب کا یہ خیال غلط ہے کہ بینکاری سود سے متعلقہ قوانین اس عدالت کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں۔

حرمت کی بنیادی وجہ

۱۱۶: بعض اپیل کنندگان کی طرف سے دُوسری دلیل یہ پیش کی گئی کہ حرمتِ ربا کی بنیادی علت ظلم ہے، قرآنِ کریم کا ارشاد ہے:

وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ. (۱)

ترجمہ: اور اگر تم توبہ کرلو تو تمہارے واسطے تمہارا اصل سرمایہ ہے کہ نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

۱۱۷: یہاں ''نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے'' کے الفاظ کی حرمت کی بنیادی علت ظلم ہے۔ بعض اپیل کنندگان کی طرف سے یہ دلیل دی گئی کہ ان مال دار لوگوں سے سود وصول کرنے میں قطعاً کوئی ظلم نہیں جنہوں نے خطیر نفع کمانے کے لئے بھاری بھاری رقمیں قرضے پر حاصل کیں، بینکوں اور مالیاتی اداروں کے تجارتی سود میں چونکہ حرمت کی بنیادی علت موجود نہیں ہے، لہٰذا اسے ممنوع قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بالکل یہی دلیل جناب خالد ایم اسحاق صاحب ایڈووکیٹ نے بھی دی جو باوجود اپنی علالتِ طبع کے ازراہِ عنایت اس مقدمے میں عدالتی مشیر کی حیثیت سے تشریف لائے، تاہم انہوں نے بینکاری کی تمام صورتوں کو جائز قرار دینے کے بجائے یہ رائے دی کہ تمام بینکاری کے معاملات اور معاہدات کا انفرادی حالات اور واقعات کے تناظر میں جائزہ لینا چاہئے، اور اس تجزیے کا معیار اور محور یہ سوال ہونا چاہئے کہ آیا اس مخصوص عقد میں ظلم کا عنصر پایا جارہا ہے یا نہیں؟ اگر ظلم موجود ہو تو پھر اس عقد کو ربا سمجھ کر ناجائز قرار دینا چاہئے، لیکن اگر اس میں ظلم نہ ہو تو پھر اسے حرام نہیں سمجھنا چاہئے۔

۱۱۸: ہم نے دلائل کے ان خطوط پر بھی غور کیا، لیکن اسے تسلیم کرنے سے قاصر رہے، درحقیقت ان کی دلیل دو تصورات پر مبنی ہے، ایک یہ کہ حرمت کی بنیادی علت ظلم ہے، اور دُوسرے یہ

(۱) ۲:۲۷۹۔

کہ موجودہ سودی نظام بینکاری میں یا تو کوئی ظلم نہیں ہے یا کم از کم بعض سودی معاملات میں ظلم نہیں ہے۔

اس دلیل کے دونوں حصے، گہرے مطالعے کے بعد بھی قابلِ تسلیم نظر نہیں آتے، آیئے اب دونوں تصورات کا علیحدہ علیحدہ تجزیہ کریں۔

علت اور حکمت کے درمیان فرق

۱۱۹: پہلا تصور جو کہ ظلم کو حرمتِ ربا کی بنیادی علت قرار دیتا ہے، درحقیقت حرمت کی علت کو اس کی حکمت سے خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہے۔ یہ اسلامی فقہ کا ایک طے شدہ اُصول ہے کہ علت اور حکمت کے درمیان بہت فرق ہے، علت کسی معاملے کا ایسا وصف ہوتا ہے کہ جس کے بغیر متعلقہ قانون اس پر لاگو نہیں ہوتا، جبکہ حکمت اس مصلحت یا فلسفے کا نام ہے جو کوئی قانون ساز قانون بناتے وقت مدِنظر رکھتا ہے یا بالفاظِ دیگر اس فائدے کا نام ہے جو قانون کی تنفیذ کے ذریعے حاصل کرنا مقصود ہو، اب قاعدہ یہ ہے کہ کسی قانون کا اطلاق علت پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر، بالفاظِ دیگر اگر کبھی علت (کسی معاملے کا بنیادی وصف) پائی جائے جبکہ اس کی حکمت اس میں نظر نہ آ رہی ہو تو قانون پھر بھی اطلاق پذیر ہوگا۔ یہ اُصول غیر اسلامی قوانین میں بھی مُسلَّم ہے، اس کی آسان مثال لے لیں کہ قانون نے تمام شہریوں پر لازم کیا ہے کہ جب وہ سڑک پر جا رہے ہوں اور سرخ بتی جل رہی ہو تو وہ رک جائیں، اس قانون میں علت سرخ بتی کا جلنا ہے، جبکہ حکمت حادثات سے بچاؤ ہے۔ اب قانون ہر اس وقت لاگو ہوگا جب بھی سرخ بتی جلے گی، اس کا اطلاق حادثے کے خوف ہونے یا نہ ہونے پر مبنی نہ ہوگا، چنانچہ اگر سرخ بتی کھلی ہو تو ہر گاڑی رُکنے پر مجبور ہوگی خواہ اس کے سامنے دونوں طرف کی سڑکوں سے کوئی ٹریفک نہ آ رہی ہو، اس متعین صورت میں قانون کی بنیادی حکمت نظر نہیں آ رہی ہے، کیونکہ کسی قسم کے حادثے کا کوئی خطرہ نہیں ہے، پھر بھی قانون اپنی پوری قوت کے ساتھ اطلاق پذیر ہے، کیونکہ سرخ بتی جو کہ اس قانون کی بنیادی علت ہے، وہ موجود ہے۔ ایک دُوسری مثال لے لیجئے، قرآنِ پاک نے شراب حرام قرار دی ہے، اس کی حرمت کی علت نشہ ہے، جبکہ اس کی حکمت جو قرآن میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ:

اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِى الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ، فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ.

ترجمہ: شراب اور جوئے کے ذریعے شیطان تمہارے درمیان دُشمنی اور بغض

ڈالنا چاہتا ہے اور تمہیں اللہ تعالیٰ کے ذکر اور نماز سے روکنا چاہتا ہے، تو پھر کیا تم باز آؤ گے؟

۱۲۰: شراب اور قمار کی حرمت کا بنیادی فلسفہ جو قرآن کی اس آیت میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں لوگوں کے درمیان عداوت اور بغض پیدا کرتی ہیں، اور یہ انہیں اللہ تعالیٰ کے ذکر سے روکتی ہیں، کیا کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ میں کافی عرصے سے شراب پی رہا ہوں، لیکن میری کسی سے کوئی دُشمنی نہیں ہے، لہٰذا شراب کی حرمت کی علت نہیں پائی جارہی ہے اور وہ مجھ پر حلال ہونی چاہئے؟ یا کیا کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ شراب پینے کی وجہ سے میری کوئی نماز ترک نہیں ہوئی اور میں نماز پابندی سے اوقات کے مطابق پڑھتا ہوں، لہٰذا حرمتِ شراب کی بنیادی وجہ نہ پائے جانے کی وجہ سے شراب میرے لئے حلال ہونی چاہئے؟ ظاہر ہے کہ کوئی شخص ان دلائل کو قبول نہیں کرسکتا، کیونکہ عداوت اور بغض کے قرآنِ پاک کی اس آیت میں تذکرے کا مقصد اس کی حرمت کی علت بیان کرنا نہیں تھا، بلکہ اس میں تو صرف شراب اور قمار سے پیدا ہونے والے ان بُرے نتائج کا ذکر ہے جو اکثر ان سے پیدا ہوتے ہیں، لہٰذا انہیں حرمت کی حکمت یا فلسفہ تو کہا جاسکتا ہے، علت نہیں کہا جائے گا، لہٰذا ان کی حرمت ان بُرے نتائج کے پائے جانے یا نہ پائے جانے پر منحصر نہیں ہوگی۔ بالکل یہی صورتحال رِبا والی قرآنی آیت کے اندر بھی ہے کہ اس میں ظلم کا تذکرہ حرمت کی حکمت اور فلسفے کے طور پر کیا گیا ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جہاں پر ظاہر ظلم نظر نہ آرہا ہو وہاں پر حرمت نہیں آئے گی، رِبا کی بنیادی علت قرض کے معاملے میں وہ زیادتی ہے جو اصل سرمایہ کے اُوپر طلب کی جائے، اور جیسے ہی یہ علت پائی جائے گی حرمت آجائے گی، خواہ اس صورت میں قانون کا فلسفہ اور حکمت نظر آئے یا نہ آئے۔

۱۲۱: یہاں ایک اور نکتہ قابلِ ذکر ہے، وہ یہ کہ کسی قانون کی علت ہمیشہ ایسی چیز ہوتی ہے جس کی شناخت جامع و مانع تعریف کے ذریعے ہوسکے اور جس میں اس اختلاف اور نزاع کی گنجائش نہ ہو کہ آیا اس صورت میں علت پائی جارہی ہے یا نہیں؟ کوئی بھی اضافی اصطلاح جو اپنی فطرت کے لحاظ سے مبہم ہو وہ کسی قانون کی علت قرار نہیں دی جاسکتی، کیونکہ اس کا وجود مشکوک اور مبہم ہونے کی وجہ سے قانون کے حقیقی مقصود کو فوت کردے گا۔ ظلم بھی اسی طرح ایک ایسی اضافی اور مبہم اصطلاح ہے کہ اس کی حقیقی ماہیت اور تعریف متعین کرنا انتہائی مشکل کام ہے، باہم اختلاف رکھنے والے تمام سیاسی و معاشی نظام ظلم ختم کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں، تاہم ایک چیز جسے ایک نظام ظلم قرار دیتا ہے، تو اسے دُوسرا نظام جائز اور صحیح قرار دیتا ہے، اشتراکی نظریۂ معیشت ذاتی ملکیت کو بذاتِ خود ظلم قرار دیتا ہے،

جبکہ سرمایہ دارانہ نظام کا نظریہ ذاتی ملکیت ختم کرنے کو ظلم قرار دیتا ہے، اس قسم کی مبہم اصطلاح کو کسی قانون کی علت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۱۲۲: مسٹر خالد ایم اسحاق ایڈووکیٹ جو اس کورٹ میں قانونی مشیر کے طور پر پیش ہوئے تھے، انہوں نے ایک دُوسرا انداز اختیار فرمایا، ان کے نزدیک ظلم یا رِبا کی جامع مانع تعریف کا موجود نہ ہونا اَز خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک رحمت ہے، جس کی وجہ سے مسلمانوں کے لئے یہ سہولت پیدا ہو گئی ہے کہ وہ خود فیصلہ کرلیں کہ ان کے زمانے کے مخصوص حالات میں ظلم کیا ہے؟

اپنے تحریری بیان میں محترم قانونی مشیر نے مذکورہ ذیل الفاظ میں اپنا نقطۂ نظر بیان کیا ہے:

(الف) (ربا کی) تعریفیں گھڑنے کی جو کوششیں غلط سمت میں ہو رہی ہیں، اب وہ ختم ہو جانی چاہئیں۔ قرآن میں رِبا کی تعریف مذکور نہ ہونے کو جوں کا توں تسلیم کرلینا چاہئے، بلکہ اسے انسانیت کے لئے ایک رحمت سمجھنا چاہئے، کسی جامد تعریف سے سوچا سمجھا اجتناب مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ کرے گا کہ وہ خود اپنی رہنمائی کے لئے آگے آئیں اور ایسے اُصول پروان جڑھائیں جو زمان، مکان کے حالات میں ظلم کی شناخت کرسکیں۔ معاشی حالات جامد نہیں ہوتے، نہ انسانی احوال جامد ہوتے ہیں۔

(ب) ایک صحت مند معاشی پالیسی میں حکومت کے ایسے تمام بامقصد اقدامات شامل ہونے چاہئیں جن کا حقیقی اور برملا بنیادی مطمحِ نظر حکومت کے زیرِ انتظام ساری آبادی کی معاشی فلاح و بہبود ہو نہ کہ اس آبادی کے کسی ایک حصے کی۔ اسلامی تصورِ معیشت اس مقصد کا نہ مخالف ہے، نہ اس سے مختلف، لہٰذا ایک اسلامی طرزِ فکر کو معاشی طرزِ فکر پروگرام سے نہ جدا کیا جانا چاہئے، نہ اس سے الگ تھلگ۔ نہ اسلامی طرزِ فکر کو اس سے لاعلم ہونا چاہئے، کیونکہ یہ دونوں ایک دُوسرے کے حریف نہیں ہیں۔ فقہاء کو اس امکان سے اپنے ذہن کو بند نہ کرلینا چاہئے کہ بہترین اور مفید نتائج حاصل کرنے کے لئے دونوں کو جمع بھی کیا جاسکتا ہے، جب کبھی مسلمان فقہاء نے اپنے آپ کو عصری علوم (اور زیرِ نظر معاملے میں معاشیات) سے پوری طرح باخبر نہیں رکھا، تو ان میں یہ رُجحان پیدا ہوگیا کہ وہ اس کے مخالف ہو جائیں، اسے شک کی نگاہوں سے دیکھیں، اسے خطرناک سمجھیں اور اس کے مطالعے سے نجات حاصل کرنے

کے لئے اس پر ''غیر اسلامی'' کا لیبل لگا دیں۔

۱۲۳: ہم نے اس اندازِ فکر پر کما حقہ کافی غور کیا، لیکن فاضل مشیرِ عدالت کے پورے احترام کے باوجود ان کی یہ دلیل چند بنیادی نکات کو نظر انداز کرتی نظر آتی ہے۔

۱۲۴: پہلی بات یہ ہے کہ محترم مشیرِ عدالت نے قرآنِ پاک میں رِبا کی جامع مانع تعریف مذکور نہ ہونے کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک رحمت قرار دیا ہے۔ یہ دلیل اس مفروضے پر قائم ہے کہ وہ تمام اُمور جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے، ان کی کوئی تعریف قرآن میں موجود ہے، اور صرف رِبا کی صورت میں قرآنِ پاک نے دانستہ اس کی تعریف ذکر نہیں فرمائی۔ اس کے برعکس صورتِ حال یہ ہے کہ قرآن شاید ہی کسی حرام کام کی کوئی تعریف ذکر کرتا ہو، قرآن میں نہ شراب کی تعریف مذکور ہے، نہ زنا کی، نہ چوری کی، نہ ڈاکے کی، یہاں تک کہ کفر کی بھی کوئی تعریف مذکور نہیں، اسی طرح قرآن میں اَوامر مثلاً نماز، روزہ، حج اور جہاد کی تعریف مذکور نہیں ہے، اب کیا ہمیں یہ کہنا چاہئے کہ ان تصورات میں سے کوئی بھی کوئی مخصوص مطلب نہیں رکھتا، اور اس وجہ سے یہ تمام اَحکامات زمان، مکان کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ تبدیل ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ قرآنِ کریم نے درحقیقت ان تصورات کی کوئی قانونی تعریف اس لئے نہیں دی کیونکہ ان کے معانی خود اتنے زیادہ واضح تھے کہ وہ محتاجِ وضاحت نہیں تھے، اس بات کا امکان ہے کہ ان تصورات کی کچھ ذیلی تفصیلات بہت زیادہ واضح نہ ہوں اور وہ اختلافِ آراء کا سبب بن رہی ہوں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان کے بنیادی تصور ہی کو خلا میں تیرتا چھوڑ دیا گیا ہے جن کا کوئی مخصوص مفہوم ہے ہی نہیں۔

۱۲۵: دُوسرے یہ کہ محترم قانونی مشیرِ عدالت نے مندرجہ بالا اقتباس کے خط کشیدہ جملوں میں صحت مند اقتصادی پالیسی کی بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ وضاحت فرمائی ہے، کوئی بھی شخص اس کی سچائی کا بمشکل ہی انکار کر سکتا ہے، تقریباً تمام معاشی نظام انہی مقاصد کے حصول کی کوششوں کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ انہیں حاصل کیسے کیا جائے؟ اس سوال کے جواب نے ہی مختلف معاشی نظاموں کو ایک دُوسرے کے مدِمقابل لا کھڑا کیا ہے، محترم ایڈووکیٹ نے یہ مشورہ دیا ہے کہ اسلامی ذہنیت کو معاشی پروگرام سے الگ نہیں کرنا چاہئے، یہ مشورہ کافی معقول معلوم ہوتا ہے لیکن جب یہ مشورہ اس سیاق و سباق میں دیا جارہا ہے کہ رِبا کی تعریف کو متعین نہ کیا جائے اور ایسے اُصول پروان چڑھائے جائیں جو زمان، مکان کے حالات میں ظلم کی شناخت کرسکیں تو اس کا کھلا مطلب یہ ہے کہ ظلم کی شناخت اور نتیجتاً حلال و حرام کے فیصلے میں حتمی کردار ''معاشی اندازِ فکر'' ہی ادا کرے گا۔ اگر یہ مفروضہ تسلیم کرلیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کون سا ''معاشی اندازِ فکر''؟ اس

وقت بے شمار معاشی نظریات میدان میں ہیں جو ایک دُوسرے سے برسرِ پیکار ہیں، لیکن ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ اس ''صحت مند معاشی پالیسی'' کے لئے دُوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کر رہا ہے جو ''ساری آبادی کی معاشی فلاو بہبود'' کو بہتر بنا سکے۔

ایک فلاحی معیشت کے بنیادی مقاصد ہر اس شخص کو تسلیم ہیں جو معاشی موضوعات پر کچھ بھی سوچ بچار کرتا ہو، لیکن ان مقاصد کو حقیقت کا رُوپ دینے کے لئے حکمتِ عملی کیا ہو؟ یہ بات ہے جو بڑے اختلافات پیدا کرتی ہے۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے اسلام کی حکمتِ عملی اتنی تنگ نہیں ہے کہ وہ انسانیت کی سدا بدلتی ہوئی ضروریات کا خیال نہ رکھ سکے، نہ وہ اتنی متعصب ہے کہ وہ کسی نئی فکر کے ساتھ چل نہ سکے، لیکن ساتھ ہی وہ جدید نظریات کی اتنی محتاج بھی نہیں ہے کہ مذکورہ مقاصد کے حصول کے لئے اپنا راستہ خود بنانے کے قابل نہ ہو۔ اسلام کے لئے کسی بھی تعمیری تجویز کو خوش آمدید کہنا کوئی مسئلہ نہیں ہے، خواہ وہ تجویز کسی بھی طرف سے آئی ہو، لیکن ساتھ ہی اسلام کے کچھ اپنے اُصول ہیں جن پر کوئی مصالحت نہیں ہوسکتی، کیونکہ وہ خدائی رہنمائی پر مبنی ہیں، اور یہ بات اسلامی معیشت کی ایسی بنیادی خصوصیت ہے جو اسلامی اور لادینی معیشت کے درمیان واضح خطِ امتیاز کھینچتی ہے، رِبا کی حرمت انہی بنیادی اُصولوں کا ایک حصہ ہے، لہٰذا اس اُصول کو لادینی معاشی پالیسی کے رحم وکرم پر چھوڑ دینا، گھوڑے کے آگے چھکڑا جوتنے کے مترادف ہے۔

۱۲۶: تیسرے یہ کہ ظلم کو ختم کرنا صرف رِبا ہی کی حرمت کا سبب اور حکمت نہیں ہے، بلکہ یہی حکمت بیشتر ایسے اسلامی اَحکام کی بھی ہے جو کاروبار اور تجارت سے متعلق ہیں۔ قرآن وحدیث نے ان معاملات میں جب بھی کوئی اَوامر ونواہی عطا فرمائے ہیں تو ان اَحکام کے بارے میں انہوں نے لوگوں کے عقلی تخمینوں پر اعتماد نہیں کیا، اور نہ ہی انہوں نے ان معاملات کو انسانی عقل کے رحم وکرم پر چھوڑا کہ وہ خود فیصلہ کریں کہ اس میں ظلم ہے یا نہیں؟ اگر قرآنِ پاک اور سنت اس قسم کا فیصلہ انسانی عقل کے سپرد کر دیتے تو پھر اَحکامات اور حرمات کی اس قدر طویل فہرست بذریعۂ وحی فراہم نہ کی جاتی، بلکہ صرف اتنا حکم دے دیا جاتا کہ تم لوگ اپنے معاملات میں ظلم سے بچو۔ قرآن وسنت اس حقیقت سے باخبر تھے کہ انسانی عقل اپنی وسیع قابلیتوں کے باوجود حق بات تک رسائی کی غیرمحدود صلاحیت کا دعویٰ نہیں کرسکتی، ان سب قابلیتوں کے باوجود اس کی کچھ حدود ہیں کہ جن کے پار وہ یا تو صحیح طریقے سے کام نہیں کرسکتی یا وہ کسی غلطی کا شکار ہوجاتی ہے، انسانی زندگی کے بہت سے حصے ایسے ہیں جہاں اکثر ''خواہشات'' پر ''عقل'' کا دھوکا ہوجاتا ہے، اور جہاں پر غیرصحت مند جبلتیں عقلی دلائل کے لبادے میں انسانیت کو غلط راہ دکھاتی ہیں، اور غیرمنصفانہ کاموں کو انصاف کی پُرفریب شکل میں

ظاہر کر کے پیش کرتی ہیں، یہی وہ جگہیں ہیں جہاں پر انسانی عقل کو وحیٔ الٰہی کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہی وحیٔ الٰہی فیصلہ کرتی ہے کہ کون سا انسانی رویہ حقیقت میں ظلم کی حدود میں آتا ہے؟ چاہے وہ بات لادینی فلسفیوں کو صحیح اور مبنی برانصاف نظر آتی ہو، بالکل اسی موقع پر خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک مخصوص حکم آجاتا ہے جو متضاد نظریات کی طرف سے دیئے ہوئے عقلی دلائل پر فوقیت رکھتا ہے۔ بالکل یہی صورتِ حال رِبا کے معاملے کے ساتھ بھی پیش آئی کہ لادین فلسفی اپنے اس نظریے پر بالکل مطمئن تھے کہ سود بالکل برحق اور مبنی برانصاف ہے، کیونکہ وہ آمدنی جو سود کے ذریعے کماتے ہیں وہ اس آمدنی کے بالکل مشابہ ہے جو وہ خرید وفروخت کے ذریعے کماتے ہیں، چنانچہ انہوں نے رِبا کی حرمت کی مخالفت اسی دلیل کی وجہ سے کی جس کا ذکر قرآنِ پاک میں ان الفاظ سے کیا گیا ہے:

إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا. (۱)

ترجمہ: خرید وفروخت تو رِبا کی مانند ہے۔

۱۲۷: ان کا مقصد یہ تھا کہ اگر عقدِ بیع میں کسی قسم کے نفع کا مطالبہ صحیح اور مبنی برانصاف ہے تو اس بات کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ عقدِ قرض میں سود کے مطالبے کو ناجائز اور ظلم کہا جائے۔ ان کی اس دلیل کے جواب میں قرآنِ پاک خالص منطقی انداز میں رِبا اور نفع کا فرق واضح کرسکتا تھا، اور یہ بھی واضح کر سکتا تھا کہ بیع کے اندر نفع کیوں صحیح ہے اور عقدِ قرض میں رِبا کیوں صحیح نہیں ہے؟ قرآنِ کریم معیشت پر رِبا کے بُرے اثرات کھول کر بیان کرسکتا تھا، لیکن یہ طریقۂ استدلال ترک کر دیا گیا، اور قرآنِ پاک میں اس کا آسان اور مختصر جواب مندرجہ ذیلہ جملے میں دے دیا گیا:

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا. (۲)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور رِبا کو حرام قرار دیا ہے۔

۱۲۸: اس آیت میں جو اشارہ دیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سوال کہ آیا یہ معاملات اپنے اندر ظلم کا عنصر رکھتے ہیں یا نہیں؟ اس کا فیصلہ صرف انسانی عقل پر نہیں چھوڑا گیا، کیونکہ مختلف افراد کی عقل مختلف جواب پیش کرسکتی ہے، اور خالص عقلی دلائل کی بنیاد پر کسی ایسے نتیجے تک نہیں پہنچا جا سکتا جو عالمگیر اطلاق کا حامل ہو، اسی لئے صحیح اصول یہ ہے کہ ایک مرتبہ اگر ایک مخصوص معاملہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حرام قرار دے دیا جائے تو پھر اس میں صرف عقلی وجوہات سے اختلاف کرنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم اور حکمت ان حدود سے ماوراء ہے جہاں تک انسانوں کی عقل کی پہنچ ہے۔

---

(۱) ۲:۲۷۵۔ (۲) ۲:۲۷۵۔

اگر انسانی عقل ہر مسئلے پر ایک صحیح اور متفق علیہ فیصلہ پر پہنچنے کے قابل ہوتی تو پھر اس کے واسطے کسی خدائی وحی کی ضرورت ہی نہ رہتی۔ انسانی معاملات سے متعلق بہت سے ایسے معاملات ہیں جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے کوئی مخصوص حکم نازل نہیں فرمایا، یہی وہ جگہ ہے کہ جہاں پر انسانی عقل اپنا کردار خوب اچھی طرح ادا کر سکتی ہے، لیکن اس پر یہ بوجھ ڈالنا دُرست نہیں کہ وہ صریح خدائی اَحکام کے حریف کا کردار ادا کرے۔

۱۲۹: رِبا کے سیاق میں ظلم کا حوالہ دینے والی آیتِ قرآنیہ کو اسی تناظر میں پڑھنا چاہئے، اس آیت کے الفاظ یہ ہیں:

وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ. (۱)

ترجمہ: اور اگر تم رِبا کا دعویٰ کرنے سے توبہ کرو تو تمہارے واسطے صرف اصل سرمایہ ہے، نہ تم ظلم کرو، اور نہ تمہارے اُوپر ظلم کیا جائے۔

۱۳۰: ظلم کا حوالہ دینے سے قبل، آیتِ قرآنیہ نے ایک اُصول بیان فرمایا کہ کوئی شخص بھی رِبا سے توبہ کا اس وقت تک دعویٰ نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ اصل سرمایہ پر ملنے والا سود چھوڑنے کا اعلان نہ کر دے، تاہم وہ اپنے اصل سرمایہ کے واپس ملنے کا پورا پورا حق دار ہے، اور اس کا مقروض اسے پوری قرضے کی رقم واپس کرنے پر مجبور ہے، اب اگر وہ مقروض اصل سرمایہ ادا نہیں کرتا تو وہ قرض خواہ کے خلاف ناانصافی کر رہا ہے، اور اگر قرض خواہ مقروض سے اپنے قرضے کے اُوپر مزید رقم کا مطالبہ کر رہا ہے تو پھر وہ مقروض پر ظلم کر رہا ہے۔

۱۳۱: اس طرح قرآنِ پاک نے ظلم کے ہونے یا نہ ہونے کا تعین کرنے کا کام فریقین کے اُوپر نہیں چھوڑا، بلکہ قرآنِ پاک نے بذاتِ خود قرضے کے معاملات میں اس بات کو متعین فرما دیا کہ کون سی صورت کس کے واسطے ظلم ہے؟ اس لئے یہ کہنا کہ رِبا کے مختلف معاملات کی حلت کا اندازہ انسانی عقل کے فیصلے کی بنیاد پر کیا جائے گا، یہ بات وحی کے مقصد کو فوت کرنے کے مترادف ہوگی، لہٰذا ناقابلِ قبول ہے۔

رِبا کی حرمت کی حکمت

۱۳۲: اب ہم اس دلیل کے دُوسرے حصے کی طرف آتے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ بینکوں کے تجارتی انٹرسٹ میں ظلم کا عنصر موجود نہیں ہے۔

(۱) ۲:۲۷۹۔

۱۳۴: مندرجہ بالا تفصیل کی روشنی میں چونکہ قرآنِ کریم نے بذاتِ خود فیصلہ فرمادیا ہے کہ قرض کے معاملے میں ظلم کب پایا جاتا ہے؟ لہٰذا یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر شخص ربا کے معاملے میں ظلم کے تمام اجزاء ضرور تلاش ہی کرلے، تاہم ربا کے اثراتِ بد سابقہ دور میں کبھی اتنے واضح نہ تھے جتنے کہ اب ہیں، انفرادی مہاجنی یا صَرفی سود میں صرف مقروض کے ساتھ ظلم ہوتا تھا، لیکن موجودہ تجارتی سود کے اثراتِ بد پوری معیشت پر پڑتے ہیں، حرمتِ ربا کی حکمتیں تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کے لئے باقاعدہ ایک الگ جلد چاہئے، لیکن ہم مختصراً بیان کرنے کے لئے اس موضوع کو تین پہلوؤں میں محدود کردیتے ہیں:

۱: حرمت کا فلسفہ نظریاتی سطح پر۔

۲: پیدائشِ دولت پر سود کے بُرے اثرات۔

۳: خالص نظریاتی سطح پر ہم دو بنیادی مسائل پر بنیادی توجہ دیں گے، پہلے روپے کی ماہیت پر اور پھر دُوسرے نمبر پر قرضے کے معاملے کی ماہیت پر۔

روپے کی ماہیت

۱۳۵: ایک غلط تصور جس پر تمام سودی نظریات کی بنیاد ہے، وہ یہ ہے کہ نقدی کو سامان (جنس) کا درجہ دے دیا گیا ہے، اسی لئے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جس طرح سامان کو اپنی اصل لاگت سے زائد نفع پر فروخت کیا جاسکتا ہے، اسی طرح نقدی کو بھی اس کی قیمتِ اسمیہ سے زائد پر فروخت کیا جانا چاہئے، یا جس طرح کوئی شخص اپنی جائیداد کو کرایہ پر چڑھا سکتا ہے اسی طرح وہ نقدی کو بھی کرایہ پر دے کر ایک مخصوص اور متعین سود یا کرایہ کما سکتا ہے۔

۱۳۶: اسلامی اُصول اس نقطۂ نظر کی حمایت نہیں کرتے، نقدی اور جنس (سامان) میں اپنی خصوصیات کے لحاظ سے بڑا فرق ہے، اس لئے اسلام میں دونوں کے ساتھ معاملہ بھی الگ الگ کیا گیا ہے، نقدی اور سامان کے درمیان بنیادی فرق درج ذیل طریقوں سے واضح کیا جاسکتا ہے:

(۱) نقدی کا اپنا کوئی ذاتی فائدہ اور استعمال نہیں ہے، اسے انسانی ضروریات پورا کرنے کے لئے بلاواسطہ استعمال نہیں کیا جاسکتا، اسے صرف کچھ سامان یا خدمات حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اس کے برعکس سامان کی اپنی افادیت ہوتی ہے، اسے ذریعۂ مبادلہ بنائے بغیر بھی استعمال کرکے فائدہ اُٹھایا جاسکتا ہے۔

(۲) اشیاء یا سامان مختلف اوصاف کے ہوسکتے ہیں، جبکہ نقدی میں اوصاف کا کوئی اعتبار

نہیں ہوتا، نقدی کے تمام اجزاء برابر مالیت کے سمجھے جاتے ہیں، مثلاً ایک ہزار روپے کا میلا کچیلا اور پرانا نوٹ وہی مالیت رکھتا ہے جو کہ بالکل نیا نویلا ایک ہزار روپے کا نوٹ رکھتا ہے۔

(۳) سامان کی خرید وفروخت کسی متعین اور شناخت شدہ چیز سے متعلق ہوتی ہے، مثلاً زید بکر سے ایک کار اشارے کے ذریعے متعین کر کے خریدتا ہے، تو اب زید اُسی کار کے لینے کا حق دار ہے جو اشارہ کر کے متعین کی گئی تھی، بیچنے والا اسے کوئی دُوسری کار لینے پر مجبور نہیں کر سکتا، خواہ وہ انہی خصوصیات کی حامل ہو۔

اس کے برخلاف رقم کسی خرید وفروخت کے معاملے میں اشارے کے ذریعہ متعین نہیں کی جاسکتی، مثلاً زید نے بکر سے ایک چیز ایک ہزار کا مخصوص نوٹ دِکھلا کر خریدی، جب ایک ہزار کی ادائیگی کا وقت آیا تو اسے اختیار ہے کہ وہ اس کی جگہ کوئی دُوسرا ایک ہزار کا نوٹ بکر کو دے دے۔

۱۳۷: مذکورہ بالا وجوہات کی بناء پر شریعتِ اسلامیہ نے خصوصاً مذکورہ دو باتوں میں نقدی کا حکم سامان سے الگ رکھا ہے۔

۱۳۸: پہلا یہ کہ ایک ہی جنس کی نقدی کو تجارت کا موضوع نہیں بنایا، بلکہ اس کے استعمال کو اس کے بنیادی مقصد تک محدود کر دیا گیا ہے، اور وہ بنیادی مقصود یہ ہے کہ وہ ذریعۂ تبادلہ (Medium of Exchange) یا قدر کی پیائش (Measure of Value) کے طور پر کام کرے۔

۱۳۹: اگر استثنائی حالات میں نقدی کا تبادلہ نقدی سے کرنا ہی پڑے یا اسے قرض لیا جارہا ہو تو دونوں طرف کی ادائیگی برابر ہونی چاہئے تا کہ اسے اس کے لئے استعمال نہ کیا جا سکے جس کے واسطے اسے نہیں بنایا گیا، یعنی خود نقدی کی تجارت کرنا۔

۱۴۰: اسلامی تاریخ کے مشہور فقیہ اور فلسفی امام غزالیؒ (متوفی ۵۰۵ھ) نے نقدی کی ماہیت کے بارے میں اس قدیم زمانے میں تفصیل سے بحث کی جبکہ نقدی کے بارے میں مغربی نظریات وجود میں بھی نہ آئے تھے، وہ فرماتے ہیں:

> درہم اور دینار کی تخلیق خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک رحمت ہے، یہ ایسے پتھر ہیں جن کی اپنی ذاتی افادیت نہیں ہے، لیکن تمام انسان اس کے محتاج ہیں، کیونکہ ہر شخص اپنے کھانے پینے اور لباس وغیرہ کے لئے بہت سی اشیاء کا محتاج ہے، اور اکثر اوقات انسان کے پاس وہ اشیاء نہیں ہوتیں جن کی اسے ضرورت ہوتی ہے، اور وہ اشیاء ہوتی ہیں جن کی اسے ضرورت نہیں ہوتی، اسی لئے تبادلے

کے معاملات ضروری ہیں، البتہ ایک ایسا آلۂ پیائش ہونا چاہئے کہ جس کی بنیاد پر قیمت کا تعین کیا جائے، کیونکہ اشیاء کا تبادلہ ایک ہی جنس اور قسم میں نہیں ہوتا، اور نہ ہی ایک پیائش سے ہوتا ہے، کہ وہ متعین کر سکے کہ کتنی مقدار کی ایک شے دُوسری شے کی صحیح قیمت ہے، اسی لئے یہ تمام اشیاء اپنی صحیح قدر جانچنے کے لئے کسی درمیانی واسطے کی محتاج ہیں...... اللہ تبارک وتعالیٰ نے اسی لئے درہم اور دینار کو تمام اشیاء کی قدر جانچنے کے لئے ایک واسطہ بنایا ہے، اور ان کا آلۂ قدر ہونا اس حقیقت پر مبنی ہے کہ وہ بذاتِ خود کوئی سامان نہیں ہیں، اگر وہ بذاتِ خود کوئی سامان ہوتے تو کوئی شخص انہیں رکھنے کا کوئی مخصوص مقصد رکھتا، جو انہیں اس کی نیت کی وجہ سے اہمیت دے دیتا، جبکہ کوئی دُوسرا ان کا کوئی مخصوص مقصد نہ ہونے کی بناء پر انہیں اتنی اہمیت نہ دیتا، جس کی وجہ سے پورا نظام خراب ہو جاتا۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے انہیں پیدا فرمایا تا کہ وہ لوگوں کے درمیان گردش کریں اور مختلف اشیاء کے درمیان منصف کا کام دیں، اور وہ دُوسری اشیاء کے تبادلے اور حصول کے لئے ایک ذریعے کا کام دیں، چنانچہ جو شخص ان کا مالک ہے گویا وہ ہر چیز کا مالک ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص ایک کپڑے کا مالک ہے تو وہ صرف ایک کپڑے کا مالک ہے، اسی لئے اگر اسے غذا کی ضرورت ہے تو اس بات کا امکان ہے کہ غذا کا مالک اپنی غذا کو اس کے کپڑے سے تبادلہ کرنے میں کوئی دِلچسپی نہ رکھتا ہو، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مثال کے طور پر اسے کپڑے کے بجائے جانور کی ضرورت ہو۔ اسی لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت تھی کہ جو بظاہر خود کچھ نہ ہو لیکن اپنی رُوح کے لحاظ سے سب کچھ ہو، ایک ایسی شے جو کوئی مخصوص شکل نہیں رکھتی، دُوسری اشیاء کی نسبت سے مختلف شکلیں رکھ سکتی ہے، مثلاً آئینہ جس کا اپنا کوئی رنگ نہیں ہوتا لیکن وہ ہر رنگ کی عکاسی کرتا ہے، بالکل یہی حال نقدی کا بھی ہے، کہ وہ بذاتِ خود کوئی سامان یا شے نہیں ہے، لیکن یہ ایسا آلہ ہے جو تمام اشیاء کے حصول کا سبب بنتا ہے

چنانچہ اگر کوئی شخص جو نقدی کو اس طرح استعمال کر رہا ہو جو کہ اس کے بنیادی مقصد کے خلاف ہو تو وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی رحمت کی ناشکری کر رہا ہے،

نتیجتاً اگر کوئی شخص نقدی کی ذخیرہ اندوزی کر رہا ہے تو وہ اس کے ساتھ ناانصافی اور اس کے بنیادی مقصد کو تلف کر رہا ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی حاکم کو قید خانے میں بند کر دے۔

اور جو شخص نقدی پر سودی معاملات کرتا ہے وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی رحمت کو ٹھکرا رہا ہے اور ناانصافی کر رہا ہے، کیونکہ نقدی کو دُوسری اشیاء کے لئے پیدا کیا گیا ہے نہ کہ خود اپنے لئے۔ چنانچہ جو شخص نقدی کی تجارت کر رہا ہے تو اس نے اس کو ایک شے یا سامان بنادیا ہے جو کہ اس کی اصل خلقت کی حکمت کے خلاف ہے، کیونکہ یہ ناانصافی ہے کہ پیسے کو اس مقصد کے علاوہ کسی اور کام میں استعمال کیا جائے کہ جس کے واسطے اسے پیدا کیا گیا، اب اگر اسے اس بات کی اجازت دے دی جائے کہ وہ پیسے کی تجارت کرے تو پیسہ ہی اس کا آخری مقصد بن جائے گا، اور وہ اسی کے پاس ذخیرہ شدہ نقدی کی مانند پڑا رہے گا، اور حاکم کو قید کرنا یا ایلچی کو پیغام دینے سے روکنا ظلم کے سوا کچھ نہیں۔ (۱)

۱۴۱: نقدی کی حقیقت کے بارے میں امام غزالیؒ کا یہ مختصر مگر جامع تجزیہ جو نوسو سال پہلے کیا گیا تھا، وہ معاشی مفکرین صحیح تسلیم کر رہے ہیں جو ان کے کئی صدیوں بعد آئے ہیں، اس بات پر کہ پیسہ صرف آلۂ تبادلہ اور آلۂ پیمائش قدر ہے، پوری دُنیا کے تمام معاشی مفکرین کا اجماع نظر آتا ہے، لیکن بدقسمتی سے بہت سے معاشی مفکرین اس تصور کے اس منطقی نتیجے تک پہنچنے میں ناکام رہے، جو امام غزالیؒ نے اتنی وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے، یعنی یہ کہ پیسہ کی سامان کی طرح تجارت نہیں کرنی چاہئے، روپے کو جنس (عروض) قرار دے کر موجودہ معیشت دان اس قدر پریشان کن مسائل میں گرفتار ہو چکے ہیں کہ جن سے چھٹکارا پانا ناممکن ہے، عروض کی عموماً دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں، ان میں سے پہلی کو صَرفی اشیاء اور دُوسری اعلیٰ قسم کو پیداواری اشیاء کہا جاتا ہے، چونکہ نقدی بذاتِ خود اپنی کوئی افادیت نہیں رکھتی، لہٰذا اسے صَرفی اشیاء میں تو شامل نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا بہت سے معاشی مفکرین کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں تھا کہ اسے پیداواری اشیا میں شامل کرتے، لیکن اسے پیداواری اشیاء میں

---

(۱) یہ امام غزالی رحمہ اللہ کی مشہور کتاب ''احیاء العلوم'' ج:۴، ص:۸۸، طبع قاہرہ، ۱۹۳۹ء کی ایک مفصل بحث کا ملخص ترجمہ ہے، انہوں نے اس بات کو مزید بیان فرمایا ہے کہ نقدی کی خرید و فروخت کی حرمت کا اطلاق صرف اس وقت ہوگا جب وہ ایک جنس کی ہو، البتہ مختلف کرنسیوں میں یہ جائز ہے، انہوں نے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق بھی بیان فرمایا ہے۔

شامل کرنے کے ثبوت پر منطقی دلائل پیش کرنا انتہائی مشکل کام ہے، موجودہ صدی کا مشہور معیشت دان لڈوِگ وان مائسیس نے اس موضوع پر تفصیلی اظہارِ خیال کیا ہے، وہ کہتا ہے:

> آخر کار اگر ہم معاشی اشیاء کو صرف دو اقسام پر منحصر کر دیں تو پھر ہمیں نقدی کو ان دونوں میں سے کسی ایک قسم میں شامل کرنا پڑے گا، یہی صورتِ حال اکثر معیشت دانوں کی ہے اور چونکہ یہ بالکل ناممکن نظر آتا ہے کہ نقدی کو صَرفی اشیاء میں شمار کیا جائے، لہٰذا اسے پیداواری اشیاء میں شمار کرنا پڑے گا۔(1)

۱۴۲: اس نقطۂ نظر پر بہت سے دلائل ذکر کرنے کے بعد مصنفِ مذکور اپنا درج ذیل تبصرہ فرماتے ہیں:

> یہ بات سچ ہے کہ بہت سے معیشت دانوں نے نقدی کو پیداواری اشیاء میں شمار کیا ہے، لیکن ان سب کے باوجود ان کے دلائل غلط ہیں، کسی نظریے کا ثبوت خود اس کی عقلی وجوہات پر ہوتا ہے، نہ کہ اس کی پشت پناہی پر، اور ان تمام مقتداؤں کے پورے احترام کے ساتھ یہ کہنا ضروری ہے کہ وہ اس معاملے میں اپنے نقطۂ نظر کو صحیح طرح سے ثابت نہیں کر سکے ہیں۔

۱۴۳: آخر کار انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اس نقطۂ نظر کے تحت وہ اشیاء جو نقدی کہلاتی ہیں درحقیقت بقول آدم اسمتھ کے مردہ اشیاء ہیں، جو کچھ بھی تیار (Produce) نہیں کرتیں۔

۱۴۴: مصنف مذکور نے اپنا رُجحان ''کین'' (Kien) کے نظریے کی طرف ظاہر کیا ہے کہ نقدی نہ تو صَرفی اشیاء میں داخل ہے، اور نہ ہی پیداواری اشیاء میں، بلکہ یہ درحقیقت تبادلہ کا ایک آلہ اور ذریعہ ہے۔

۱۴۵: اس تحقیق کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نقدی کو ایسا آلہ نہیں سمجھنا چاہئے جو روزانہ پیداوار کی بنیاد پر مزید نقدی پیدا کرے، اور نہ اسے اس وقت قابلِ تجارت چیز سمجھنا چاہئے، جبکہ اس کو اسی جنس کی کسی دُوسری نقدی کے ساتھ مبادلہ کیا جا رہا ہو، کیونکہ جب ایک مرتبہ یہ بات تسلیم کی جا چکی ہے کہ نقدی نہ تو صَرفی اشیاء میں داخل ہے اور نہ ہی پیداواری اشیاء میں داخل ہے، بلکہ وہ صرف آلۂ تبادلہ ہے، تو پھر اسے قابلِ نفع تجارتی شے بنانے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ صلح کرانے والا یا فیصلہ کرنے والا از خود ایک فریق بن بیٹھا، لیکن شاید کہ سودی مالیاتی نظام کے بہت زیادہ

(1) Ludwig Von Misses: "The theory of Money and Credit" Liberty Classic Indianapolis, 1980, P. 95.

رائج ہونے کی وجہ سے اکثر معیشت دان مزید اس رُخ کی طرف نہیں چلے۔

۱۴۶: دُوسری طرف امام غزالیؒ نے آلۂ تبادلہ ہونے کے تصور کو اپنے منطقی انجام تک پہنچا دیا، چنانچہ انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ جب ایک نقدی کو دُوسری اس جنس کی نقدی سے تبادلہ کیا جائے تو پھر اُسے کبھی بھی نفع پیدا کرنے والا آلہ نہیں سمجھنا چاہئے۔

۱۴۷: قرآنِ کریم اور سنت کے واضح اَحکامات کی تائید کے ساتھ امام غزالیؒ کے اس نقطۂ نظر کو اُن معاشروں کے حقیقت پسند اسکالرز اور محققین نے بھی تسلیم کیا ہے جہاں پر سود کا غلبہ ہے، ان میں سے بہت سے لوگوں نے اپنے اُس مالیاتی نظام کی بدحالی کا سامنا کرنے کے بعد جو نقدی کی تجارت پر مبنی تھا، اس بات کو تسلیم کرلیا کہ ان کی معاشی بدحالی کی وجہ بشمول اور وجوہات کے یہ تھی کہ وہاں نقدی کا استعمال اپنے بنیادی فعل یعنی آلۂ تبادلہ ہونے تک محدود نہ تھا۔

۱۴۸: ۱۹۳۰ء کی خوفناک کساد بازاری کے دوران جنوری ۱۹۳۳ء میں ساؤتھ ھمپٹن کے ایوانِ تجارت نے معاشی بحران کی ایک کمیٹی تشکیل دی، کمیٹی دس ارکان پر مشتمل تھی، جس کی صدارت E. Denis Mandi کر رہے تھے، اس کمیٹی نے اپنی رپورٹ میں ان بنیادی وجوہات کی نشاندہی کی ہے جو قومی اور بین الاقوامی معاشی بدحالی اور بحران کا سبب بنی تھیں، اور ان مسائل پر قابو پانے کے لئے مختلف تجاویز پیش کی ہیں، اس میں انہوں نے موجودہ مالیاتی نظام کے اندرونی خطرات کا تذکرہ کرنے کے بعد اپنی کمیٹی کی تجاویز میں سے ایک تجویز یہ بھی دی کہ:

> اس بات کو یقینی بنانے کے لئے کہ نقدی آلۂ تبادلہ وتقسیم کی اپنی حقیقی ذمہ داری صحیح طرح ادا کر رہی ہے، یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عروض اور اشیاء کے طور پر تجارت بالکل بند کردی جائے۔ (1)

۱۴۹: نقدی کی یہ حقیقی ماہیت جس کو مالیاتی نظام کے بنیادی اُصول کے طور پر تسلیم کیا جانا چاہئے تھا، کئی صدیوں تک نظر انداز کی جاتی رہی، لیکن اب موجودہ معیشت دان بڑی تیزی کے ساتھ اس نظریے کو تسلیم کر رہے ہیں، چنانچہ پروفیسر جان گرے (آکسفورڈ یونیورسٹی) اپنی حالیہ تحقیقی کتاب "False Dawn" (جھوٹی صبح) میں درج ذیل تبصرہ کرتے ہیں:

> سب سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ غیر ملکی کرنسی کے تبادلے کی مارکیٹ کی مالیت

(1) The report of Economic Crises Committee "Southampton Chamber of Commerce, 1933 part 3, (iii) Para 2, (with thanks to Mr. P. M Pidcock. Director Institute of Rational Economic, who very kindly provided us with a copy of the report.)

۲ء۱ ٹریلین ڈالرز روزانہ کی حیرت ناک حد تک پہنچ چکی ہے، جو کہ دُنیا کی تجارت کی سطح سے ۵۰ گنا زائد ہے، ان میں سے تقریباً ۹۵ فیصد معاملات سٹے کی نوعیت کے ہیں، ان میں سے بہت سے فیوچرز (مستقبلیات) اور اوپشنز (خیارات) پر مبنی تمویلی معاملات سے متعلق ہیں، مائیکل البرٹ (Michael Albert) کے مطابق غیرملکی کرنسی کے تبادلے کے معاملات کے روزانہ سودے تقریباً ۹۰۰ بلین امریکی ڈالرز ہیں جو کہ فرانس کی سالانہ مجموعی پیداوار کے مساوی ہے، اور ساری دُنیا کے مرکزی بینکوں کے مجموعی زرِمبادلہ کے ذخائر سے دوسو بلین ڈالرز زیادہ ہے۔

یہ تمویلی معیشت بنیادی اور حقیقی معیشت کو نقصان پہنچانے کا بہت بڑا خدشہ رکھتی ہے، جیسا کہ ۱۹۹۵ء میں برطانیہ کے قدیم ترین بینک بارنگس (Barings) کے زوال کا مشاہدہ کیا جا چکا ہے۔[1]

برسبیل تذکرہ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ مشتقات[۲] (Derivatives) کا حجم جان گرے (John Gray) نے روزانہ معاملات کی بنیاد پر بیان کیا ہے، تاہم اس کی مجموعی مالیت بہت زیادہ ہے، رچرڈ تھامس نے اپنی کتاب "Apocalypse Roulette" میں درج ذیل بات بیان کی ہے:

تمویلی مشتقات جن کی ابتداء ۱۹۷۰ء میں ہوئی تھی ان کی ۱۹۹۶ء تک کی صنعت ۶۴ ٹریلین امریکی ڈالرز تک پہنچ چکی تھی، آپ اتنے بڑے عدد کا کیسے تصور کر سکتے ہیں؟ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر آپ ان تمام ڈالرز کو ایک سرے سے دُوسرے سرے تک پھیلا دیں تو یہ یہاں سے سورج تک کے فاصلے کا ساٹھ گنا زیادہ فاصلہ ہے، یا یہاں سے چاند تک پچیس ہزار نو سو (۲۵۹۰۰) گنا زیادہ فاصلہ ہوگا۔

---

(1) John Gray, False Dawn: The Delusions of capitalism Grunte Books, London, 1998. P. 62, based on Wall Street Journal 24 October 1995. Bank of international Settlements, annual reports 1995 and Michael Albert Capitalism- original capitalism, London Whurr Publishers 1993 P. 188.

(۲) ان سے مراد ایسے دستاویزات سرٹیفکیٹس ہوتے ہیں جن کی پشت پر سوائے چانس یا حق کے کچھ نہیں ہوتا۔

۱۵۰: جیمس رابرٹسن اپنی آخری تصنیف (Transforming Economic Life'' میں لکھتے ہیں:

آج کا مالیاتی اور تمویلی نظام ظالمانہ تجزیاتی طور پر تباہ کن اور معاشی لحاظ سے نامکمل ہے، ''نقد کو لازماً بڑھنا ہوگا'' کا حکم پیداوار (اور پھر صَرف) کو ضرورت سے اُونچی سطح تک لے جاتا ہے، یہ معاشی کاوشوں کا رُخ مال سے مال کی طرف اور حقیقی خدمات اور اشیاء مہیا کرنے کے خلاف موڑ دیتا ہے...... یہ عالمگیر پیمانے پر مفید اشیاء اور خدمات فراہم کرنے کی کاوشوں کا رُخ روپے سے روپے بنانے کی طرف موڑ دیتا ہے، کئی بلین ڈالرز کے معاملات کا پچانوے فیصد روزانہ دُنیا کے اردگرد صرف ایسے تمویلی معاملات کی خاطر منتقل ہوتا ہے جس کا حقیقی معیشت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ (1)

۱۵۱: یہ وہی بات ہے جو اَب سے ٹھیک نو سو سال قبل امام غزالیؒ نے فرمائی تھی، اس قسم کی غیر فطری تجارت کے اثراتِ بد کا مزید تذکرہ امام غزالیؒ نے ایک دُوسری جگہ ان الفاظ میں فرمایا ہے:

رِبا کو اس لئے حرام قرار دیا گیا ہے کہ یہ لوگوں کو حقیقی معاشی سرگرمی کرنے سے روکتا ہے، کیونکہ جب ایک مال دار شخص کو اُدھار یا نقد سود پر روپے کمانے کی اجازت دی جائے گی تو پھر اس کے لئے بغیر معاشی جدوجہد کی کلفتوں کے روپے کمانا آسان ہو جائے گا، اور یہ انسانیت کے حقیقی مفاد کے خلاف ہوگا، کیونکہ انسانیت کے مفاد کا تحفظ حقیقی تجارتی قابلیت صنعت کاری اور تعمیر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ (۲)

۱۵۲: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالیؒ نے اس ابتدائی زمانے میں ہی ایسے مالیاتی حقائق کی نشاندہی فرمادی تھی جو پیداوار پر مسلط ہوکر روپے کی رسد اور حقیقی اشیاء کی رسد کے درمیان فرق (Gap) پیدا کرتے ہیں، جس کو متأخرین (بعد کے زمانے والے) افراطِ زَر کے بنیادی سبب کے طور پر بیان کرتے ہیں، یہ خطرناک نتیجہ روپے کی تجارت کی وجہ سے نکلتا ہے، جیسے پیچھے جان گرے اور جیمس رابرٹسن کے اقتباسات میں ذکر کیا گیا ہے، ہم اس پہلو پر ذرا دیر بعد غور کریں گے، لیکن جو بات اس

(1) James Robertson, Transforming economic life: A Millenial Challenge, Green Books Devon, 1998.

(۲) الغزالی: احیاء العلوم۔

جگہ پر اہم ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ نقدی آلۂ تبادلہ اور قدر کا پیمانہ ہونے کی وجہ سے پیداواری سامان نہیں بن سکتا، جیسا کہ نظریۂ سود میں فرض کیا گیا ہے کہ یہ روزانہ پیداوار کی بنیاد پر نفع دیتا ہے، یہ درحقیقت ایک "ثالث" ہے، لہٰذا اسے صرف یہی کردار ادا کرنے کے لئے چھوڑ دینا چاہئے، اسے نفع بخش سامانِ تجارت قرار دینا پورے مالیاتی نظام کو خراب کر دیتا ہے، اور پورے معاشرے پر اخلاقی و معاشی مفاسد کا ایک مجموعہ مسلط کر دیتا ہے۔

قرضوں کی اصل

۱۵۳: موجودہ سیکولر سرمایہ داری نظام اور اسلامی اُصولوں کے درمیان ایک اور بنیادی فرق یہ ہے کہ سرمایہ داری نظام میں قرضوں کا مقصد صرف تجارتی ہوتا ہے تاکہ قرضوں کے ذریعے قرض دینے والے ایک متعین نفع کما سکیں۔ اس کے برخلاف اسلام قرضوں کو نفع کمانے کا ذریعہ قرار نہیں دیتا، اس کے بجائے ان کا مقصد یا تو انسانیت کی بنیاد پر دوسروں کی مدد کر کے ثواب کمانا ہوتا ہے یا پھر کسی محفوظ ہاتھ میں اپنی رقم کو محفوظ کرنا ہوتا ہے۔ جہاں تک سرمایہ کاری کا تعلق ہے، اسلام میں اس کے لئے دُوسرے طریقے ہیں مثلاً شرکت وغیرہ، لہٰذا قرضوں کے عقد کے ذریعے نفع اندوزی نہیں کی جاسکتی۔

۱۵۴: اس نقطۂ نظر کے پیچھے فلسفہ یہ ہے کہ جو شخص کسی دُوسرے شخص کو قرضہ دیتا ہے اس کے تین مقاصد ہو سکتے ہیں:

(۱) وہ قرضہ صرف ہمدردی کی بنیاد پر دے رہا ہے۔

(۲) وہ مقروض کو قرضہ دُوسرے ہاتھوں میں محفوظ کرنے کے لئے دے رہا ہے۔

(۳) وہ دُوسرے کو اپنا سرمایہ، لینے والے کے نفع میں شرکت کے لئے دے رہا ہے۔

۱۵۵: ابتدائی دو صورتوں میں وہ اپنے اصل سرمایہ کے اُوپر کسی قسم کے بھی نفع کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ پہلی صورت میں اس کے قرضہ دینے کا مقصد انسانی ہمدردی تھی، اور دُوسری صورت میں اس کا مقصد اپنی رقم محفوظ کرنا تھا، نہ کہ نفع کمانا۔

۱۵۶: تاہم اگر اس کی نیت لینے والے کے نفع میں شرکت ہے تو پھر اسے نقصان کی صورت میں نقصان میں بھی شریک ہونا پڑے گا، اسے اس کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر کے اس کی تجارت میں حصہ دار بننا پڑے گا، اور اس کے نفع نقصان میں انصاف کے ساتھ شریک ہونا پڑے گا۔ اس کے برعکس اگر قرضے کے نفع میں شراکت کا مطلب یہ ہو کہ قرضہ دینے والا تو اپنا نفع یقینی بنا لے لیکن قرض لینے

والے کا نفع تجارت کے حقیقی نتائج پر چھوڑ دے، جس میں اس مقروض کا پورا بزنس تباہ ہو جائے، تو وہ اس کے نقصان کو برداشت نہ کرے، تاہم مقروض کے ذمہ قرض خواہ کو پھر بھی سود دینا پڑے، جس کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ کا نفع یا سود بہر حال یقینی ہے، خواہ مقروض کو تباہ کن نقصان ہی کیوں نہ اُٹھانا پڑے، یہ بات صراحۃً ظلم اور ناانصافی ہے۔

۱۵۷: اس کے برعکس اگر مقروض کی تجارت خوب نفع کمائے تو اس صورت میں قرض دینے والے کو مناسب حصہ ملنا چاہئے، لیکن موجودہ سودی نظام میں تمویل کنندہ کا حصۂ نفع ایک قیمت پر متعین ہوتا ہے، جس کی بنیاد روپے کی طلب و رسد کی طاقتیں ہوتی ہیں نہ کہ وہ حقیقی نفع جو اس تجارت میں ہوا ہے، یہ سودی شرح اس مناسب حصۂ نفع سے بہت کم ہو سکتی ہے جس کا وہ شرکت کی صورت میں مستحق بن سکتا تھا، اس صورت میں نفع کا بیشتر حصہ مقروض کو مل گیا، جبکہ تمویل کرنے والے کو اس تناسب سے بہت کم حصہ ملا، جس تناسب سے اس کی رقم کاروبار میں لگی تھی۔

۱۵۸: اس طرح سود پر تجارت کی فائنانسنگ (تمویل) ایک ناہموار اور غیر عادلانہ فضاء پیدا کرتی ہے، جس میں مذکورہ دو فریقوں میں سے کسی ایک فریق کے ساتھ ظلم ضرور ہوتا ہے، یہی وہ حکمت ہے جس کی وجہ سے اسلام نے سودی معاملات کو ناجائز قرار دیا ہے۔

۱۵۹: جب ایک مرتبہ سود ممنوع قرار دے دیا جائے تو تجارتی سرگرمیوں میں قرضوں کا استعمال بہت محدود ہو جاتا ہے، اور تمویل کا پورا ڈھانچہ حصہ داری یا اثاثوں پر مبنی نظام تمویل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، قرضوں کے استعمال کو محدود کرنے کے لئے شریعت نے صرف انتہائی ضرورت کے وقت قرضے لینے کو جائز قرار دیا ہے، اور اپنے ذرائع سے یا (چادر سے باہر) اور صرف اپنی دولت میں اضافے کی خاطر قرضے لینے سے منع فرمادیا ہے، یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ حضور ﷺ نے ایک ایسے شخص کی نمازِ جنازہ پڑھنے سے انکار فرمادیا تھا، جو مقروض ہونے کی حالت میں مرا تھا۔(۱) یہ واقعہ اس حقیقت کو ظاہر کرتا ہے کہ قرضے لینا کسی بھی انسان کو اپنی روزمرہ زندگی کے معمول کا حصہ نہیں بنانا چاہئے، بلکہ اسے اپنی معاشی زندگی کے مسائل کا آخری حل سمجھنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ سود کو حرام قرار دیا گیا ہے کہ کوئی شخص دُوسرے کو بلاوجہ فضولیاتِ تعیش یا تجارتی منصوبوں کی تکمیل کے واسطے غیر سودی قرضے فراہم کرنے پر راضی نہیں ہوگا، جس کی وجہ سے غیر ضروری اخراجات کے واسطے قرضوں کا دروازہ بند ہو جائے گا، اس کے برعکس نفع بخش تجارتوں کی تمویل منصفانہ شراکت کی بنیاد پر ڈیزائن کی جائے گی جس کی وجہ سے قرضوں کا عمل دخل ایک تنگ دائرہ تک محدود رہ جائے گا۔

(۱) البخاری: صحیح البخاری، کتاب نمبر ۳۹، باب: ۳، حدیث: ۲۲۹۵۔

۱۶۰: اس کے برعکس اگر ایک بار سود کو جائز قرار دے دیا جائے، اور قرضہ دینا از خود ایک تجارتی صورت اختیار کر جائے، تو پھر پوری معیشت قرضہ میں لپٹی ہوئی معیشت میں بدل جاتی ہے، جو نہ صرف یہ کہ حقیقی معاشی سرگرمیوں پر غالب آ جاتی ہے، اور اپنے جھٹکوں کے ذریعے معیشت کے فطری عمل کو نقصان پہنچاتی ہے، بلکہ پوری انسانیت قرضوں کی غلامی میں چلی جاتی ہے، یہ بات کوئی راز نہیں ہے کہ آج تمام اقوامِ عالم بشمول تمام ترقی یافتہ ممالک ملکی اور غیر ملکی قرضوں کے تحت اس حد تک ڈوب چکے ہیں کہ ان میں سے اکثر ممالک پر واجب الادا رقوم ان کی مجموعی آمدنی سے کافی زیادہ ہیں۔ مثال کے طور پر صرف برطانیہ کا اندرونی قرضہ ۱۹۶۲ء میں اس کی مجموعی آمدنی کا ۳۰ فیصد تھا، جو کہ بڑھ کر ۱۹۹۶ء میں اس کی مجموعی آمدنی کا ۱۰۰ فیصد سے بھی زائد ہو گیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ برطانیہ کا اندرونی قرضہ جس کا ہر امیر و غریب کو سامنا ہے، اس ملک کی مجموعی سالانہ آمدنی سے زائد ہے۔ صارفین نے اپنی مستقبل کی آمدنی کی بنیاد پر آج قرضے بھی لیے اور خریداریاں بھی کیں، جو کہ ان کی پوری سالانہ آمدنی سے کافی زیادہ ہیں، [1] پیٹر وار برٹسن جن کا شمار انتہائی مؤقر مالیاتی مبصرین میں ہوتا ہے اور جنہوں نے ماضی میں معاشی پیش گوئیوں کا انعام جیتا تھا، وہ ان الفاظ میں اس حالت پر تبصرہ کرتے ہیں:

> The Credit and capital markets have grown too rapidly, with too little transparency and accountability. Prepare for an explosion that will rock the western financial system to its foundation.
>
> ترجمہ: قرضوں اور بازارِ سرمایہ نے اتنی زیادہ تیزی اور اتنی کم شفافیت اور اتنے کم احتساب کے ساتھ یہ ترقی کی ہے کہ اب ایک ایسے دھماکے کے لئے تیار ہو جانا چاہئے جو کہ مغربی مالیاتی نظام کو اس کی جڑ سے اُکھاڑ دے گا۔

سود کے مجموعی اثرات

۱۶۱: سودی قرضوں کا دائمی رُجحان یہ ہے کہ وہ مال داروں کو فائدہ اور عام آدمیوں کو نقصان

(1) Source: OECD structural indicators 1996. Bank of England and council for Mortgage lenders statistics as quoted by Michael Rowbortham in "The Grip of Death". Jon Carpenter Publishing, England.

پہنچاتے ہیں، یہ پیدائش دولت، وسائل کی تخصیص اور تقسیم دولت پر بھی منفی اثرات لاتے ہیں، ان میں سے چند اثرات ذیل میں درج ہیں:

(الف) وسائل کی تخصیص (Allocation of Resources)

پراثراتِ بد

۱۶۲: موجودہ بینکاری نظام میں قرضے زیادہ تر ان لوگوں کو دیئے جاتے ہیں جو مال و دولت کے لحاظ سے خوب مضبوط ہوتے ہیں اور وہ ان قرضوں کے لئے آسانی کے ساتھ رہن (Collatoral) مہیا کر سکتے ہیں، ڈاکٹر عمر چھاپرا جو اس مقدمے میں بطور عدالتی مشیر تشریف لائے تھے، انہوں نے ان اثرات کو درج ذیل الفاظ میں اس طرح بیان فرمایا ہے:

> Credit, therefore, tends to go to those who, according to Lester Thurow, are lucky rather than smart or meritocratic.(1) The banking system thus tends to reinforce the unequal distribution of capital.(2) Even Morgan Guarantee Trust Company, sixth largest bank in the U.S. has admitted that the banking system has failed to finance either maturing smaller companies or venture capitalist and though a wash with funds is not encouraged to deliver competitively priced funding to any but the largest, most cash-rich companies.(3) Hence while deposits come from a broder cross-section of the population, their benefit goes mainly to the rich.
>
> (Dr. Chapra's written statement under the caption "Why has Islam Prohibited Interest?" P. 18)

(1) Through, Lester, Zero-Sun Society. New York: Basic Books 1980, P. 175.

(2) Bigsten, arne, poverty, inequality and Development, in Norman Gammel, surveys in development Economics. Oxford: Blackwell, 1987, P. 156.

(3) Morgan Guarantee Trust Company of New York, world financial market, Jan 1987, P. 7.

ترجمہ: اسی لئے قرضے لیسٹر تھرو کے قول کے مطابق ان لوگوں کو دیئے جاتے ہیں جو خوش قسمت ہوں، نہ کہ وہ جو حاجت مند اور مستحق ہوں، اسی لئے موجودہ بینکاری نظام تقسیمِ دولت کا غیر عادلانہ نظام مسلط کرتا ہے، یہاں تک کہ مورگن گارنٹی ٹرسٹ کمپنی جو امریکا کا چھٹا سب سے بڑا بینک ہے، اس نے یہ تسلیم کیا ہے کہ بینکاری نظام ان لوگوں کو تمویل کرنے میں ناکام رہا ہے جو چھوٹی کمپنیاں ہوں یا شراکت داری کرنا چاہتی ہوں، اور بینکوں کے سرمایہ کی زیادتی بھی انہیں صرف ان کمپنیوں کو تمویل کرنے پر ہی اُبھارتی ہے جن کے پاس بہت زیادہ مال ہوتا ہے، لہٰذا اگرچہ بینکوں کی زیادہ تر آمدنی آبادی کی اکثریت حصے سے آتی ہے لیکن اس کا فائدہ مجموعی طور پر مال دار لوگ ہی اُٹھاتے ہیں۔

(ڈاکٹر چھاپرا کا تحریری بیان بعنوان ''اسلام نے سود کو کیوں حرام قرار دیا؟'' ص:۱۸)

۱۶۳: مندرجہ بالا اقتباس کی سچائی کا اندازہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان کی ستمبر ۱۹۹۹ء کی شماریاتی رپورٹ میں کیا جاسکتا ہے کہ کُل ۲۱ لاکھ ۸۴ ہزار ۴ سوسترہ (۲،۱۸۴،۴۱۷) کھاتے داروں میں سے صرف نو ہزار دو سو اُنہتر (۹،۲۶۹) افراد (جو کہ مجموعی کھاتوں کا ۴۲۴۳ء۰ فیصد ہیں) نے ۴۳۸،۶۷ بلین روپے کا فائدہ اُٹھایا جو ۱۹۹۸ء کے دسمبر کے اخیر تک مجموعی تمویلات کا ۶۴،۵ فیصد حصہ ہیں۔

(ب) پیداوار پر بُرے اثرات

۱۶۴: چونکہ سود پر مبنی نظام میں سرمایہ مضبوط رہن گروی (Collateral) کی بنیاد پر فراہم کیا جاتا ہے، اور فنڈز کا استعمال تمویل کے لئے کسی قسم کا بنیادی معیار قائم نہیں کرتا، اسی واسطے یہ لوگوں کو اپنے وسائل کے پار رہنے کے لئے مجبور کرتا ہے، مال دار لوگ صرف پیداواری مقاصد کے لئے قرضے نہیں لیتے، بلکہ عیاشانہ خرچوں کے لئے بھی قرضے لیتے ہیں۔

اسی طرح حکومت صرف حقیقی ترقیاتی پروگرام کے لئے قرضے نہیں لیتی، بلکہ فضول اخراجات اور اپنے ان سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لئے بھی قرضے لیتی ہے، جو صحت مند معاشی فیصلوں پر مبنی نہیں ہوتے، منصوبوں سے غیر مربوط (Non-Project-Related) قرضے جو کہ صرف سود

پر مبنی نظام میں ہی ممکن ہیں، ان کا فائدہ قرضوں کے سائز کو خطرناک حد تک بڑھانے کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ ۱۹۹۸ء سے ۱۹۹۹ء کے بجٹ کے مطابق ہمارے ملک کے ۴۶ فیصد اخراجات صرف قرضوں کی ادائیگی میں صَرف (خرچ) ہوئے، جبکہ صرف ۱۸ فیصد ترقیات پر لگے، جن میں تعلیم، صحت اور تعمیرات شامل ہیں۔

(ج) اثراتِ بد تقسیم دولت پر

۱۶۵: ہم یہ بات پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جب تجارت کو سود کی بنیاد پر فائنانس (تمویل) کیا جائے تو وہ یا تو یہ سود پر مبنی تمویل اس وقت مقروض کو مزید نقصان پہنچاتی ہے جب وہ تجارتی خسارے کا شکار ہو یا قرض دینے والے کو نقصان پہنچاتی ہے اگر مقروض اس سے عظیم نفع کمائے، سودی نظام میں مذکورہ دونوں صورتیں مساوی طور پر ممکن ہیں، اور اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں کہ جس میں سود کی ادائیگی نے چھوٹے تاجروں کو تباہ کر دیا ہے، لیکن ہمارے موجودہ بینکاری نظام میں تمویل کرنے والے (Financier) کے ساتھ ہونے والا ظلم کہیں زیادہ ہے، اور اس کی وجہ سے تقسیم دولت کا نظام بہت بُری طرح متاثر ہوا ہے۔

۱۶۶: موجودہ بینکاری نظام میں بینک ہی کھاتہ داروں کا سرمایہ بڑے بڑے تاجروں کو فراہم کرتے ہیں، تمام بڑے تجارتی منصوبوں کی تمویل بینکوں یا مالیاتی اداروں کے ذریعے ہی ہوتی ہے، متعدد حالت میں تاجروں کا اپنی جیب سے لگایا ہوا سرمایہ اس سرمایہ کے مقابلے میں بہت کم ہوتا ہے جو انہوں نے عوام کا سرمایہ بینکوں اور مالیاتی اداروں سے قرض کی صورت میں لیا ہوا ہوتا ہے، اگر ایک تاجر کا اپنا سرمایہ صرف دس ملین ہو تو وہ نوے ملین بینک سے لے کر عظیم نفع بخش تجارت شروع کر دیتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ نوے فیصد پروجیکٹ کھاتہ داروں کے وسائل سے اور دس فیصد خود اس کے اپنے وسائل سے شروع کیا گیا ہے، اگر یہ عظیم پروجیکٹ بہت زیادہ نفع کمائے تو اس کا بہت تھوڑا سا تناسب جس کی حدود مختلف ممالک میں ۲ فیصد سے ۱۰ فیصد تک ہوتی ہیں، اُن کھاتہ داروں کو ملتی ہے جن کی سرمایہ کاری اس منصوبے میں ۹۰ فیصد تھی، جبکہ بقیہ سارا نفع وہ تاجر لے جاتا ہے جس کا سرمایہ صرف ۱۰ فیصد لگا ہوا ہوتا ہے، اور پھر یہ تھوڑی رقم جو کہ کھاتہ داروں کو دی گئی ہوتی ہے واپس انہی بڑے بڑے تاجروں کی جیب میں چلی جاتی ہے، کیونکہ وہ تمام رقم جو انہوں نے سود کی شکل میں ادا کی تھی وہ اپنی پیداوار کے اخراجات میں شامل کر دی جاتی ہے جس کی وجہ سے اس پیداوار (Product) کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے جس کا صافی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تمام بڑی بڑی تجارتوں کا نفع صرف ان لوگوں نے

کمایا جن کی خود اپنی سرمایہ کاری ۱۰ فیصد سے زائد نہ تھی، جب کہ جن لوگوں کی سرمایہ کاری ۹۰ فیصد تھی انہوں نے درحقیقت کچھ نہ کمایا، کیونکہ انہیں سود کی شکل میں جو کچھ نفع ملا تھا اسے اس پیداوار کی قیمتوں میں اضافے کی وجہ سے واپس انہی تاجروں کو ادا کرنا پڑ گیا، بلکہ بہت سی صورتوں میں ان کا نفع حقیقی معنوں میں منفی ہو گیا۔

۱۶۷: جب اس صورتِ حاصل کو اس حقیقت کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے جسے پیچھے بھی ذکر کیا گیا تھا کہ مجموعی تمویلات کا ۶۴٫۵ فیصد صرف ۴۲۴۳٫۰ فیصد کھاتہ داروں کو دیا گیا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کئی لاکھ (ملینز) افراد کی رقوم سے صرف نو ہزار دو سو انہتر (۹،۲۶۹) افراد نے فائدہ اُٹھایا، اس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ہمارے معاشرے میں موجود تقسیم دولت کی ناہمواریوں اور ناانصافیوں میں اس قسم کی تمویلات نے کتنا بڑا کردار ادا کیا ہے، بہ نسبت اس پرائے صَرفی سود کے جو چند افراد پر انفرادی طور پر ظلم کرتا تھا، اس جدید تجارتی سود نے پورے معاشرے کے ساتھ مجموعی طور پر کس قدر زبردست ظلم کیا ہے۔

۱۶۸: موجودہ سودی نظام کس طرح امیروں کے لئے کام کرتا ہے؟ اور کس طرح غریبوں کو مار دیتا ہے؟ یہ بات جیمس رابرٹسن نے درج ذیل الفاظ میں بیان کی ہے:

The pervasive role of interest in the economic system results in the systematic transfer of money from those who have less to those who have more. Again, this transfer of resources from poor to rich has been made shockingly clear by the Third World debt crisis. But it applies universally. It is partly because those who have more money to lend, get more in interest than those who have less; it is partly because the cost of interest repayments now forms a substantial element in the cost of all goods and services, and the necessary goods and services looms much larger in the finances of the rich. When we look at the money system that way and when we begin to think about how it should be redesigned to carry out its functions fairly, and efficiently as part of an

enabling and conserving economy, the arguments for an interest-free inflation-free money system for the twenty-first century seems to be very strong.(1)

ترجمہ: سود کا ایک عام کردار معاشی نظام میں یہ ہوتا ہے کہ یہ خود کار طریقے سے غریب سے امیر کی طرف سرمایہ کے انتقال کا سبب بنتا ہے، اور پھر غریب سے امیر کی طرف انتقالِ سرمایہ تیسری دُنیا کے ممالک کے قرضوں کے ذریعے اور بھی زیادہ چونکا دینے کی حد تک واضح ہوگیا ہے، لیکن یہ اُصول پوری دُنیا میں لاگو ہوتا ہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ جو لوگ قرض دینے کے لئے زیادہ سرمایہ رکھتے ہیں وہ ان لوگوں کے مقابلے میں سود زیادہ کماتے ہیں کہ جو لوگ کم سرمایہ رکھتے ہیں، نیز اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ سود کی ادائیگی کے اخراجات کا بہت بڑا اثر تمام سامان اور خدمات کی قیمتوں پر پڑتا ہے جس کی وجہ سے ضروری اشیاء بھی کافی گراں معلوم ہونے لگتی ہیں، اگر ہم کبھی نظامِ سرمایہ پر غور کرتے ہیں کہ کب اور کس طرح ہم اس قابل ہوں گے کہ اس نظام کو دوبارہ از سرِ نو اس طرح ترتیب دیں کہ وہ نظام انصاف کے ساتھ بہترین طریقے سے چل سکے، تو پھر سود اور افراطِ زر سے آزاد نظام کے دلائل اس ۲۱ ویں صدی کے لئے بڑے مضبوط دکھائی دیتے ہیں۔

۱۶۹: وہی مصنف ایک دُوسری کتاب میں درج ذیل بات بیان کرتے ہیں:
انتقالِ نفع غریب سے امیر کی طرف، غریب جگہوں سے امیر جگہوں کی طرف، غریب ممالک سے امیر ممالک کی طرف، موجودہ مالیاتی اور تمویلی نظام کی وجہ سے ہے، ایک وجہ غریب سے امیر کی طرف انتقالِ سرمایہ کی سود کی ادائیگی اور وصولی ہے، جو معیشت کے اندر ایک کردار ادا کرتی ہے۔

مصنوعی سرمایہ اور افراطِ زر کا اضافہ

۱۷۰: چونکہ سودی قرضے حقیقی پیداوار کے ساتھ کوئی خاص ربط نہیں رکھتے، اور تمویل کرنے

(1) James Roberson, Future Wealth: A new Economics for the 21st Century. Cassell Pu blications, London 1990. P. 131.

والا ایک مضبوط گروی حاصل کرنے کے بعد عموماً اس طرف کوئی خیال نہیں کرتا کہ اس کی رقم مقروض کہاں استعمال کر رہا ہے؟ بینکوں اور مالیاتی اداروں کے ذریعے سرمایہ کی فراہمی و رسد، ان اشیاء یا خدمات سے کوئی تعلق یا رابطہ نہیں رکھتی جو کہ واقعات کی دُنیا میں پیدا کی گئی ہیں، اس طرح یہ صورتِ حال رسدِ سرمایہ اور پیداوارِ اشیاء و خدمات کے درمیان ایک سنگین حد تک عدمِ توازن (Mismatch) پیدا کرتی ہے، یہی درحقیقت ایک واضح وجہ ہے جو افراطِ زر پیدا کرتی یا اسے مزید بھڑکاتی ہے۔

۱۷۱: مذکورہ بالا صورتِ حال کو جدید بینکوں کے اُس عمل نے خوفناک حد تک بڑھا دیا ہے جو عموماً ''تخلیقِ زر'' کے نام سے مشہور ہے، معاشیات کی ابتدائی کتابیں بھی عموماً تعریفی انداز میں ذکر کرتی ہیں کہ کس طرح بینک سرمایہ تخلیق کرتے ہیں؟ بینکوں کے اس بظاہر معجزانہ کردار کو بعض اوقات افزائشِ پیداوار اور خوشحالی لانے کا ایک اہم ذریعہ قرار دیا جاتا ہے، لیکن موجودہ بینکاری کے چمپئن اس تصور کے ذیل میں موجود خرابیوں کو بہت کم منکشف کرتے ہیں۔

۱۷۲: تخلیقِ زر کی تاریخ انگلستان کے زمانۂ وسطیٰ کے سناروں کے مشہور واقعہ جتنی پرانی ہے کہ لوگ ان کے پاس بطور امانت کے سونے کے سکے رکھوایا کرتے تھے، اور یہ ان کو ایک رسید دے دیا کرتے تھے، کام کی آسانی کے لئے سناروں نے بیئرر (Bearer) رسیدیں جاری کرنی شروع کر دیں، جنہوں نے تدریجاً سونے کے سکّوں کی جگہ لے لی، اور لوگ اپنے واجبات کی ادائیگی کے لئے انہیں استعمال کرنے لگے، جب ان رسیدوں نے بازار میں قبولیتِ عامہ حاصل کر لی تو امانت رکھوانے والوں میں سے یا ان رسیدوں کے حاملین میں سے بہت کم لوگ اصل سونے کے سکّوں کا مطالبہ کرتے، اس وقت سناروں نے امانت میں رکھے ہوئے اصل سونے کے چکوں کو خفیۂ سودی قرضے پر قرض دینا شروع کر دیا، اور اس طرح ان قرضوں پر سود کمانا شروع کر دیا۔ کچھ عرصے بعد انہوں نے اس تجربے سے یہ اخذ کیا کہ وہ اس سے زیادہ رسیدیں چھاپ سکتے ہیں جتنا ان کے پاس حقیقت میں سونا رکھا گیا ہے، اور پھر اس زائد رقم کو بھی وہ سودی قرضے پر دے سکتے ہیں، انہوں نے یہی طریقہ اپنایا اور اس طرح ''تخلیقِ زر'' یا تھوڑا سا ریزرو رکھ کر باقی رقم قرض پر دینے (Fractional Reserve Lending) کی ابتدا ہوگئی کہ جس کا حاصل یہ تھا کہ ریزرو میں موجود امانت رکھوانے والوں کے سونے سے زائد قرضہ دینا، انہوں نے مزید اعتماد حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے ریزرو کم کرتے ہوئے اپنے خودساختہ قرضوں کا تناسب بڑھانا شروع کر دیا، یہاں تک کہ وہ اپنے سیف میں موجود سونے سے چار پانچ بلکہ دس گنا زائد قرضے دینے لگے۔

۱۷۳: ابتداء میں یہ سناروں کی طرف سے امانت کا غلط استعمال اور واضح دھوکا تھا، جس کی حمایت امانت، دیانت و انصاف کا کوئی اُصول نہیں کرسکتا تھا۔ اور اس طرح روپے جاری کرنا ایک قسم کی دھوکا دہی اور حکمرانی کے طاقت و اختیارات کو سلب کر کے اپنا تسلط جمانا تھا، لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہی فریبی عمل جدید بینکاری کا ''فریکشنل ریزرو سسٹم'' کے نام سے ایک فیشن ایبل اور معیاری عمل بن گیا۔ ان صرافوں اور بینکروں نے اس تخلیق کو انگلستان اور امریکا کے حکمرانوں کی سخت مخالفت کے باوجود اس تخلیقِ زَر کے عمل کو قانونی بنانے میں کس طرح کامیابی حاصل کی؟ اور روتھ چائلڈز نے پورے یورپ اور روک فیلر نے پورے امریکا میں کس طرح حاکمیت قائم کی؟ یہ ایک طویل داستان ہے۔[1] جواَب پرائیویٹ بینکوں کے تخلیقِ زَر کے تصور کی حمایت میں متعدد نظریات کی دھند میں گم ہو چکی ہے، لیکن خالص نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ موجودہ بینک کسی چیز کے بغیر تخلیقِ زَر کرتے ہیں، انہیں اپنے کھاتوں کے مقابلے میں دس گنا زائد قرضے دینے کی بھی اجازت ہوتی ہے، حکومت کے حقیقی اور قرضوں سے آزاد سکے اور روپے کی تعداد گردش کرنے والے مجموعی روپوں کے مقابلے میں بہت کم ہے، ان میں سے اکثر مصنوعی ہیں اور ان کو بینکوں کی تمویل (Financing) کی وجہ سے پیدا کیا گیا ہے، حکومت کے جاری کیے ہوئے حقیقی روپیہ کی تعداد روز بروز اکثر ممالک میں کم ہوتی جارہی ہے، جبکہ بینکوں کے پیدا کیے ہوئے روپے کی، جن کی پشت پر کچھ نہیں ہے، تعداد مستقل بڑھ رہی ہے، قرضوں در قرضوں کا یہ چکر اب رسدِ سرمایہ کا ایک عظیم حصہ بن چکا ہے، اور حکومت کے جاری کیے ہوئے حقیقی زَر کا تناسب اکثر ملکوں میں مسلسل گرتا چلا گیا ہے، جبکہ بینکوں نے جو بے بنیاد اور مصنوعی زَر پیدا کیا ہے اس کا تناسب مسلسل بڑھ رہا ہے۔ برطانیہ کی مثال لے لیجئے، ۱۹۹۷ء کی شماریاتی رپورٹ کے مطابق مجموعی زَر کا اسٹاک ۶۸۰ بلین پاؤنڈز تھا، جن میں سے صرف ۲۵ بلین پاؤنڈز حکومتِ برطانیہ نے سکّوں اور کاغذی نوٹ کی شکل میں جاری کیے، اس کے علاوہ بقیہ ۶۵۵ بلین پاؤنڈز بینکوں کی تخلیق کے ذریعے پیدا ہوئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجموعی رسدِ سرمایہ کا صرف ۳.۶

---

(۱) دلچسپی اور آنکھیں کھول دینے والی اس داستان کے مطالعے کے لئے درج ذیل کتابیں مطالعہ کی جاسکتی ہیں۔

i: Michael Rowbotham: "The Grip of Death - A study of Modern Money", Jon Carpenter, England 1998, chapter 13 to 15

ii: Patric S. J Carmack and Bill Still: "The Money masters", Royalty Production Company, USA, 1998.

iii: William Guy Carr: "Pawns in the Game", Fla USA chapter 6.

iv: Robert O' Priscoll and Margarita Ivan off- Dubrowsky: "The New World Order", Canada 1993.

فیصد قرضوں سے آزاد سرمایہ تھا، جبکہ بقیہ ۹۶٫۴ فیصد بینکوں کے پیدا کیے ہوئے بلبلہ یا جھاگ کے سوا کچھ نہ تھا، یہ بلبلہ سالانہ کس رفتار سے بڑھ رہا ہے؟ اس کا ملاحظہ درج ذیل نقشے سے کیا جا سکتا ہے جو برطانیہ کی رسدِ سرمایہ کی مقدار تفصیل سے بیان کرتا ہے۔

سال	حکومت کے جاری کردہ مجموعی نوٹ اور اس کے پاؤنڈز بلین کی شکل میں ذکر کیے گئے ہیں	مجموعی رسد سرمایہ اسٹرلنگ پائنڈ ز بلین	حقیقی قرض سے آزاد سرمایہ کا ٹوٹل رسد سرمایہ کے مقابلے میں تناسب
۱۹۷۷ء	۸٫۱	۶۵	۱۲٪
۱۹۷۹ء	۱۰٫۵	۸۷	۱۲٪
۱۹۸۱ء	۱۲٫۱	۱۱۶	۱۰٫۵٪
۱۹۸۳ء	۱۲٫۸	۱۶۱	۷٫۹٪
۱۹۸۵ء	۱۴٫۱	۲۰۵	۶٫۸٪
۱۹۸۷ء	۱۵٫۵	۲۶۹	۵٫۸٪
۱۹۸۹ء	۱۷٫۲	۳۷۲	۴٫۶٪
۱۹۹۱ء	۱۸٫۶	۴۸۵	۳٫۸٪
۱۹۹۳ء	۲۰٫۰	۵۲۵	۳٫۸٪
۱۹۹۵ء	۲۲٫۴	۵۸۵	۳٫۸٪
۱۹۹۷ء	۲۵٫۰	۶۸۰	۳٫۶٪

۱۷۴: یہ جدول[1] یہ بات واضح کرتی ہے کہ بینکوں کی تخلیق شدہ رقم دو عشروں میں اس قدر تیز رفتاری کے ساتھ بڑھی کہ وہ ۱۹۹۷ء میں ۶۸۰ بلین پاؤنڈز ہوگئی۔ مذکورہ بالا جدول کا آخری کالم قرضوں سے آزاد حقیقی زر کا مجموعی رسد سرمایہ کے مقابلے میں کم ہوتا ہوا تناسب ظاہر کرتا ہے۔

۱۷۵: یہ حقیقت دو باتیں منکشف کرتی ہے، سب سے پہلے وہ یہ بتاتی ہے کہ مجموعی رسد سرمایہ کا ۹۶٫۴ فیصد قرضوں پر چڑھا ہوا سرمایہ ہے، جبکہ صرف ۳٫۶ فیصد قرضوں سے آزاد سرمایہ ہے،

---

(1) Source: Bank of England Releases, 1995, 1997 as quoted by Michael Rowbortham in "The Grip of Death - A Study of Modern Money", Jon Carpenter, England, 1998. P. 13.

اس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ پوری معیشت کس طرح قرضے میں ڈوبی ہوئی ہے، دوسرے یہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ملک میں زیرِ گردش پورے زر کا ۹۶ء۴ فیصد سوائے کمپیوٹروں کے پیدا کیے ہوئے نمبروں کے کچھ نہیں ہے، اور ان کے پیچھے کوئی حقیقی اثاثہ موجود نہیں ہے۔

۱۷۶: امریکا کی بھی تقریباً بالکل ویسی ہی حالت ہے جیسی برطانیہ کی ذکر کی گئی ہے، پیٹرک ایس جے کارماک اور بل اسٹل درج ذیل الفاظ میں اس بات پر تبصرہ کرتے ہیں:

Why are we over our head in debt? Because we are laboring under a debt-money system, in which all our money is created in parallel with an equivalent quantity of debt, that is designed and controlled by private bankers for their benefit. They create and loan money at interest, we get the debt......

So, although the banks do not create currency, they do create checkbook money, or deposits, by making new loans. They even invest some of this created money. In fact, over one trillion dollars of the privately-created money has been used to purchase U.S. bonds on the open market, which provides the banks with roughly 50 billion dollars in interest, less the interest they pay some depositors. In this way, through fractional reserve lending, banks create far in excess of 90% of the money, and therefore cause over 90% of our inflation.(1)

ترجمہ: ہمارے سروں پر اس قدر اضافی قرضہ کیوں ہے؟ کیونکہ ہم ایک فرضی زر کے نظام میں محنت کر رہے ہیں، جس میں ہمارا تمام سرمایہ قرض کے مساوی اور متوازی پیدا کیا گیا ہے، اور اسے پرائیویٹ بینک اپنے منافع کے لئے ڈیزائن اور کنٹرول کرتے ہیں، وہ سرمایہ پیدا کرتے ہیں اور سود کی بنیاد پر قرض

(1) Patric S. J. Carmack and Bill Still: "The Money master, How international Bankers Gained Control of America", Royalty Production Company 1998. PP. 78,79.

دیتے ہیں.....

.....چنانچہ بینک اگرچہ کرنسی تخلیق نہیں کرتے، لیکن وہ نئے قرضے بنا کر چیک بک کی رقم یا کھاتے تخلیق کرتے ہیں، درحقیقت ایک ٹریلین ڈالرز سے اُوپر یہ پرائیویٹ طریقے سے پیدا کردہ رقم کھلی مارکیٹ میں امریکی بانڈز اور تمسکات خریدنے پر خرچ کی گئی، جو بینکوں کو ۵۰ بلین ڈالرز سود دیتے ہیں، جو اس سود کی مقدار سے کم ہے جو کھاتہ داروں کو ادا کرتے ہیں، اس طرح فریکشنل ریزرو کو قرضے دیتے ہوئے ۹۰ فیصد سے کہیں زائد رقم تخلیق کی، اور اسی لئے وہ ۹۰ فیصد سے زائد افراطِ زر کا سبب بنے۔

۱۷۷: اگرچہ زر کے روایتی مقداری نظریہ (Quantity Theory of Money) نے زر کی رسد کو کنٹرول کرنے کے بہت سے راستے بتائے ہیں، جن میں سے ایک انٹرسٹ ریٹ کو کنٹرول کرنا بھی ہے، تاہم یہ سب ذرائع یا تدابیر مرض کا علاج نہیں کر سکتے، یہ عارضی اقدامات ہیں اور یہ اپنے ایسے ذیلی اثرات رکھتے ہیں جو معیشت کو تجارتی چکر میں مبتلا کرتے ہیں، مائکل روبوتھم نے صحیح تجزیہ کیا ہے:

This (Monetary Management) a government does by lowering or raising interest rates. This alternately encourages or discourages borrowing, thereby speeding up or slowing down the creation of money and the growth of the economy — The fact that, by this method, people and business with outstanding debts, simply as a management device to deter other borrowers, is an injustice quite lost in the almost religious conviction surrounding this ideology...

This method of controlling banks, inflation and money supply certainly works; it works in the way that a sledge-harmmer works at carving up a roast chicken. An economy dependent upon borrowing to supply money, strapped to a financial system in which both debt and the

money supply are logically bound to escalate, is punished for the borrowing it has been forced to undertake. Many past borrowers are rendered bankrupt; homes are repossessed, businesses are ruined and millions are thrown out of work as the economy sinks into recession. Until inflation and overheating are no longer deemed to be danger, borrowing is discouraged and the economy becomes a stagnating sea of human misery. Of course, no sooner has this been done, than the problem is lack of demand, so we must reduce interest rates and wait for the consumer confidence and the positive investment climate to return. The business cycle begins all over again - There could be no greater admission of the utter and total inadequacy of modern economics to understand and regulate the financial system then through this wholesale entrapment and subsequent bludgeoning of the entire economy. it is a policy which courts illegality, as well as breaching morality, in the cavalier way in which the financial contract of debt is effectively rewritten at will, via the power of levying infinitely variable interest charges.

ترجمہ: حکومت یہ مالیاتی نظم انٹرسٹ ریٹ کو کم یا زیادہ کر کے چلاتی ہے، یہ انتظام کبھی قرض لینے پر اُبھارتا ہے، کبھی اس کی ہمت شکنی کرتا ہے، جس کے نتیجے میں تخلیقِ زر اور معیشت کی ترقی کی رفتاری یا تیز ہوتی ہے یا سُست پڑ جاتی ہے...... حقیقت یہ ہے کہ اس طریقے پر لوگ اور تجارت بے پناہ قرضوں کی بناء پر اپنے قرضوں پر اچانک اضافی واجبات کا شکار ہو جاتے ہیں، اور بآسانی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دُوسرے قرضداروں کو کنٹرول کرنے کا یہ طریقہ ناانصافی پر مبنی ہے، اگرچہ یہ نظریہ مذہبی عقیدے کی طرح تسلیم کیا جاتا ہے۔

زر کی رسد، افراطِ زر اور بینکوں کو کنٹرول کرنے کا یہ طریقہ اس طرح کام کرتا ہے جس طرح دَم پخت (Roast) مرغی پر تیز دھار آرہ کاٹنے کا کام کرتا ہے، ایک معیشت جو سرمایہ کی فراہمی کے لئے قرض لینے پر منحصر ہو اور وہ ایسے مالیاتی نظام سے بندھی ہوئی ہو جس میں قرضے اور سرمایہ کی رسد دونوں منطقی طور پر بڑھنے پر مجبور ہوں، اسے ان قرضوں کی سزا دی جاتی ہے جنہیں وہ اسی نظام کے تحت لینے پر مجبور تھی، بہت سے ماضی کے قرض لینے والے دیوالیہ ہو گئے، ان کے گھروں پر قبضہ کرلیا گیا، تجارت تباہ ہوگئی اور بہت سے لوگ بے روزگار ہو گئے، کیونکہ معیشت تباہی میں ڈوب گئی، جب تک افراطِ زر اور ضرورت سے زیادہ گرماگرمی کے خطرناک ہونے کا اندیشہ ختم نہ ہوجائے، اس وقت تک قرضہ لینے کی حوصلہ شکنی ہوتی رہتی ہے، معیشت انسانی بے چارگی کا جامد سمندر بن جاتی ہے، جونہی یہ صورت پیدا ہوتی ہے تو اب مسئلہ یہ پیدا ہو جاتا ہے کہ طلب کم ہوگئی، لہٰذا شرحِ سود کو پھر کم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ صارفین میں اعتماد پیدا ہو اور مثبت سرمایہ کاری کی فضا لوٹ آئے۔ پوری معیشت کو جس طرح تہ و بالا اس نظام میں کیا جاتا ہے اس سے بڑھ کر اس جدید نظامِ معیشت کی نااہلی کا کوئی اعتراف نہیں ہوسکتا کہ وہ مالیاتی نظام کو کنٹرول کرنے میں کس بُری طرح ناکام ہے۔

۱۷۸: مزید براں، بینکوں اور تمویلی اداروں کے ذریعے تخلیق کردہ بے بنیاد زر بین الاقوامی بازاروں میں مستقبلیات (Futures) اور اختیارات (Options) کی شکل میں مشتقات (Derivatives) کے ذریعے سٹے بازی کی تجارت میں استعمال کیا جارہا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء میں مطالبہ زر کو زر تسلیم کرلیا گیا، اور اب مطالبے کے مطالبے کو ہی درجہ دیا جارہا ہے، ایک تخمینے مطابق ۱۵۰ ٹریلین سے زائد مالیت کے مشتقات (Derivatives) دُنیا بھر میں چکر کاٹ رہے ہیں، جبکہ دُنیا کے ۱۸۸ ممالک کی مشترک مجموعی ملی پیداوار (GDP) صرف ۳۰ ٹریلین ڈالر ہے، تقریباً ۸۰ فیصد اس تجارت کا تقریباً دو درجن بینکوں اور فنڈز کے ہیجنگ کے کاروبار (Hedge Funds) میں لگا ہوا ہے۔[1]

(1) Prof. Khursheed Ahmad, Islamic Finance and Banking: The challenge of the 21st century, the paper-II submitted to the court by the author.

دُنیا کی پوری معیشت اس طرح ایک غبارہ کی شکل اختیار کر چکی ہے، جو روز بروز ایسے نئے قرضوں اور تمویلی معاملات سے پھولتا جا رہا ہے، جس کا حقیقی معیشت سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ بڑا غبارہ بازار کے جھٹکوں (Shocks) کی زَد میں ہے اور کسی بھی وقت پھٹ سکتا ہے، اور ماضی قریب میں ایسا متعدد مرتبہ ہو چکا ہے، خصوصاً جبکہ ایشین ٹائیگرز مکمل تباہی کے کنارے پہنچے اور ان کے جھٹکے پورے عالم میں محسوس کئے گئے، اور میڈیا نے یہ شور مچایا کہ مارکیٹ کی معیشت اپنے آخری سانس لے رہی ہے۔(۱)

ایک مرتبہ پھر ہم جیمس رابرٹسن کا حوالہ دیں گے جنہوں نے اپنی شاندار کتاب "Transforming Economic Life: A millenial Challenge" میں اس موضوع پر درج ذیل تبصرہ کیا ہے:

> The money-must-grow imperative is ecologically destructive — (It) also results in a massive world-wide diversion of effort away from providing useful goods and services, into making money out of money. At least 95% of the billions of dollars transferred daily around the world are of purely financial transactions, unlinked to transactions in the real economy.
>
> People are increasingly experiencing the working of the money, banking and finance system as unreal, incomprehensible, unaccountable, irresponsible, exploitative and out of control. Why should they lose their house and their jobs as a result of financial decisions taken in distant parts of the world? Why should the national and international money and finance system involve the systematic transfer of wealth from poor people to rich people, and from poor countries to rich countries? Why someone in Singapore be able to gamble on Tokyo Stock Exchange and bring

(۱) ملاحظہ فرمائیں: ٹائمز، ۳ نومبر ۱۹۹۷ء۔ نیوز ویک ۲۶ جنوری ۱۹۹۸ء اور ۱۴ ستمبر ۱۹۹۸ء۔

about the collapse of a bank in London?......
Why do young people trading in derivatives in the city of London get annual bonuses larger the whole annual budgets of primary schools? Do we have to have a money and financial system that works like this? Even the financier George Soros has said ("Capital Crimes", Atlantic monthly, January, 1997) that "The untrammeled intensification laissez-faire capitalism and the extension of market values into all areas of life is endangering our open and democratic society. The main enemy of the open society, I believe, is no longer the Communist but the Capitalist Threat.

ترجمہ: ''زَر کو لازماً بڑھنا چاہئے'' کا حکم نتیجتاً ہلاکت خیز ہے...... یہ مفید اشیاء اور خدمات فراہم کرنے کی کوششوں کا رُخ عالمی پیمانے پر زَر کے ذریعے زَر کی تخلیق کی کوششوں کی طرف موڑ دیتا ہے، تقریباً کئی بلین ڈالرز کا روزانہ تبادلہ صرف تمویلی معاملات کی وجہ سے ہوتا ہے، جس کا تعلق حقیقی معیشت سے بالکل نہیں ہوتا۔

لوگ، زَر، بینکاری اور تمویلی نظام کے غیر حقیقی، غیر جامع، احتساب سے بَری، غیر ذمہ دارانہ، استحصال والے، بے قابو اور روزانہ بڑھتے ہوئے اعمال کا مسلسل مشاہدہ کررہے ہیں، دُنیا کے دُور دراز علاقوں میں مالیاتی فیصلوں کے نتیجے میں انہیں اپنے مکانات اور ملازمتوں سے کیوں محروم ہونا پڑتا ہے؟ کیوں علاقائی اور بین الاقوامی زَر اور مغربی ممالک کے مال داروں کی طرف خودکار طریقے سے غریب سے مال دار کی طرف منتقلی میں کیوں ملوث ہوتا ہے؟ سنگاپور میں کچھ لوگ ٹوکیو اسٹاک ایکسچینج میں سٹہ بازی کھیلنے کے کس طرح قابل ہوتے ہیں، جو کہ لندن کے بینکوں کے زوال کا سبب بن جاتا ہے؟ لندن شہر میں مشتقات (Derivative) کے اندر تجارت کرنے والے لوگ پرائمری اسکول کے سالانہ بجٹ سے زیادہ نفع کیسے کماتے ہیں؟ کیا ہمیں اپنے زَر اور

مالیاتی نظام کو اسی طرح برقرار رکھنا ہوگا؟ سرمایہ دارانہ نظام میں حکومت کی عدمِ مداخلت (Laissez-fair) کا آزاد پھیلاؤ اور زندگی کے ہر شعبے میں مارکیٹ ویلیو کی آزادی نے ہمارے ظاہری اور جمہوری معاشرے کو خطرے میں ڈال دیا ہے، مجھے اشتراکیت کے مقابلے میں سرمایہ داریت سے زیادہ خطرہ ہے۔

۱۷۹: آج پوری دُنیا کی یہ خطرناک صورتِ حال دراصل سود پر مبنی نظام کو معیشت پر بے قابو اختیار دیئے جانے کا نتیجہ ہے، کیا کوئی شخص پھر بھی یہ اصرار کرسکتا ہے کہ تجارتی سود ایک معصومانہ معاملہ ہے؟ درحقیقت تجارتی سود کے بحیثیت مجموعی نقصانات ان صَرفی سود کے معاملات سے کہیں زیادہ ہیں جس سے چند افراد انفرادی طور پر متأثر ہوتے تھے۔

انٹرسٹ اور انڈیکسیشن

۱۸۰: بعض اپیل کنندگان نے بینکوں کے سود کو جائز قرار دینے کی یہ توجیہ پیش کی کہ چونکہ روپے کی مالیت روز بروز مستقل گھٹتی چلی جارہی ہے، تو انٹرسٹ کو روپے کی مالیت کے نقصان کی تلافی قرار دینا چاہئے، تمویل کرنے والے (Financier) کو کم از کم اتنی مقدار کے مطالبے کا حق ملنا چاہئے جتنی مالیت کا اُس نے دُوسرے کو قرضہ دیا تھا، لیکن اگر وہ عددی طور پر اتنی ہی تعداد واپس لے گا، تو وہ اب اتنی ہی قوتِ خرید واپس نہیں لے گا، جتنی کہ بوقتِ قرضہ اس نے دی تھی، کیونکہ افراطِ زَر روپے کی بہت بڑی مالیت حقیقت میں کم کرچکی ہوگی، اسی لئے ان کی دلیل یہ تھی کہ انٹرسٹ کے ذریعے تمویل کرنے والے کو ہونے والے نقصان کی تلافی کردینی چاہئے۔

۱۸۱: یہ دلیل بالکل بے وزن ہے، کیونکہ شرحِ سود (ریٹ آف انٹرسٹ) اگرچہ افراطِ زَر کا دُوسرے اسباب کے ساتھ ایک سبب ہے، لیکن یہ شرحِ سود (ریٹ آف انٹرسٹ) افراطِ زَر کی شرح پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ اگر سودی شرح افراطِ زر کا معاوضہ ہوتی تو افراطِ زَر کی شرح ہمیشہ سودی شرح کے ہم وزن ہوتی، بلکہ سودی شرح کا تعین زَر کی رسد و طلب کی طاقتیں کرتی ہیں، افراطِ زَر کی قیمت اس کا تعین نہیں کرتی۔ اگر کسی بھی وقت دونوں قیمتیں ایک دُوسرے کے ہم وزن ہوجائیں تو وہ اتفاقی حادثہ تو ہوسکتا ہے، کسی متعین اُصول کا اثر نہیں ہوتا، اسی وجہ سے سود کو قوتِ خرید کے نقصان کا معاوضہ اور بدل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۱۸۲: کچھ دُوسرے طبقے افراطِ زَر کو دُوسرے رُخ سے دیکھتے ہیں، ان کا مطالبہ یہ نہیں ہے

کہ مروّجہ سود افراطِ زر کے نقصان کی تلافی کے لئے ہے، تاہم ان کا مشورہ یہ ہے کہ قرضوں کا انڈیکسیشن موجودہ سودی قرضوں کا مناسب متبادل بن سکتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تمویل کرنے والے شخص (قرض خواہ) کو اس کے تمویل کرنے کی صورت میں اس کی قوتِ خرید کو پیش آنے والے نقصان کی تلافی کر دینی چاہئے، لہٰذا اسے ایک ایسی مقدار کے مطالبے کا حق حاصل ہے، جو اس کے افراطِ زر کی قیمت کے برابر ہو، اسی وجہ سے ان کے نزدیک انڈیکسیشن کو بینکاری نظام میں سود کے ایک متبادل کے طور پر متعارف کیا جانا چاہئے۔

۱۸۳: لیکن اس بحث میں پڑے بغیر کہ آیا قرضوں کا انڈیکسیشن شریعت کے مطابق ہے یا نہیں؟ جہاں تک بینکاری معاملات کا تعلق ہے تو یہ مشورہ نا قابلِ عمل ہے، اس کی وجہ واضح ہے، قرضوں کی انڈیکسیشن کا تصور یہ ہے کہ تمویل کرنے والے یا قرض خواہ کو اس کے سرمایہ کی حقیقی مالیت افراطِ زر کی قیمت پر مبنی عوض کی صورت میں لوٹائی جائے، لہٰذا اس لحاظ سے کھاتہ داروں اور قرضہ لینے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بینک اپنے مقروضوں سے وہی قیمت وصول کرے گا، جو اس کو اپنے کھاتہ داروں کو ادا کرنی ہوگی، کیونکہ وہ دونوں قیمتیں افراطِ زر پر مبنی ہوں گی، اس طرح بینکوں کے واسطے کچھ باقی نہیں بچے گا اور بینک بغیر نفع کے چلائے جائیں گے۔ محترم خالد ایم اسحاق صاحب جو انڈیکسیشن کی طرف مائل نظر آ رہے تھے، جب اُن سے بینچ نے یہ سوال کیا کہ بینکاری نظام تنہا انڈیکسیشن کی بنیاد پر کیسے قائم کیا جائے گا؟ تو انہوں نے اس بات کا برملا اعتراف کیا کہ اس کا ان کے پاس کوئی تیار جواب نہیں ہے، تاہم اس تجویز پر گہرائی سے غور کرنا ہوگا۔ بعض بینکار حضرات، جو کورٹ کی معاونت کے لئے تشریف لائے تھے، خصوصاً محترم جناب عبدالجبار خان صاحب جو نیشنل بینک آف پاکستان کے سابق صدر بھی ہیں، انہوں نے اپنی قطعی رائے یہ دی کہ انڈیکسیشن کو سود کا متبادل قرار دینا بینکاری کے نقطۂ نگاہ سے صحیح نہیں ہے۔

۱۸۴: مندرجہ بالا بحث سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ موجودہ شرحِ سود کو افراطِ زر کی بنیاد پر قابلِ قبول نہیں کہا جا سکتا، اور نہ ہی انڈیکسیشن کو موجودہ بینکاری نظام کے سود کے متبادل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

۱۸۵: تاہم قدرِ زر کی کمی کا سوال انفرادی اور غیر ادا شدہ قرضوں کے لئے یقیناً قابلِ غور ہے، کیونکہ بہت سے ایسے حالات پیش آتے ہیں کہ جب قرض دینے والے قرض دینے کے بعد بہت مشکلات کا سامنا کرتے ہیں، خصوصاً جبکہ کسی کرنسی کی مالیت نا قابلِ تصور حد تک گر جائے، جیسے کہ ترکی، شام، لبنان اور سابقہ روس کی متحدہ ریاستوں میں ہوا۔ ہمارے ملک میں بھی آج روپے کی مالیت

۱۹۷۰ء کے مقابلے میں بہت کم ہے، اب سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ۱۹۷۰ء سے قبل کسی کو ایک ہزار روپے قرض دیئے تھے اور مقروض شخص نے اس کو اس کا سرمایہ آج تک واپس نہیں کیا تو کیا وہ شخص اب بھی صرف ایک ہزار روپے ہی واپس لے گا، جبکہ یہ رقم درحقیقت اب (اُس زمانے کے) سو روپے سے زائد مالیت نہیں رکھتی؟ یہ سوال اس وقت اور بھی شدید ہو جاتا ہے جبکہ مدیون ادائیگی کے قابل ہونے کے باوجود قرض ادا نہ کرے۔

۱۸۶: اسی مسئلے کو حل کرنے کے لئے مختلف طبقات کی طرف سے بہت سی تجاویز پیش کی جاتی ہیں، جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں:

الف: قرضوں کو انڈیکس کرنا چاہئے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مدیون کو افراطِ زر کی شرح کے حساب سے قرض کی ادائیگی کے وقت ایک اضافی رقم بھی ادا کرنی چاہئے۔

ب: قرضوں کو سونے کے ساتھ منسلک کر دینا چاہئے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے قرض دیئے تو اس نے گویا اتنی مقدار سونے کی قرض دے دی جتنی اس وقت ایک ہزار سے خریدی جاسکتی تھی، اور بوقتِ ادائیگی اتنے روپے اس کو ادا کرنے چاہئیں جتنے کہ اتنی مقدار میں سونا خریدنے کے لئے درکار ہوں۔

ج: قرضوں کو کسی مستحکم کرنسی مثلاً ڈالرز کے ساتھ منسلک کر دینا چاہئے۔

د: قدرِ زر کم ہونے کا نقصان قرض خواہ اور مقروض دونوں کو برابر تناسب کے ساتھ برداشت کرنا چاہئے، بالفرض اگر قدرِ زر ۵ فیصد کم ہوئی ہے، تو ڈھائی فیصد مقروض کو ادا کرنا چاہئے، اور بقیہ ڈھائی فیصد قرض خواہ کو برداشت کرنا چاہئے، کیونکہ افراطِ زر ایک ایسی چیز ہے جو ان دونوں میں سے ہر ایک کے اختیار سے باہر ہے، مشترکہ ابتلاء کی وجہ سے اسے دونوں کو مشترکہ طور پر برداشت کرنا چاہئے۔

۱۸۷: لیکن ہمارا یہ خیال ہے کہ اس سوال پر مزید گہرائی کے ساتھ غور کیا جانا چاہئے، اور عدالت کے کسی حتمی فیصلے سے قبل اس مسئلے کو ملک کے مختلف تحقیقی حلقوں مثلاً اسلامی نظریاتی کونسل یا اسلامی اقتصادی کمیشن وغیرہ میں اُٹھایا جانا چاہئے، بہت سے بین الاقوامی سیمینار اس مسئلے پر غور وخوض کرنے کے لئے منعقد کیے جا چکے ہیں، ان سیمیناروں کے مقالوں اور قراردادوں کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کرنا چاہئے۔

۱۸۸: اس کے برعکس جیسا کہ ہم یہ بات طے کر چکے ہیں کہ یہ سوال نہ تو سود کو حلال کرنے کا ایک ثبوت فراہم کرتا ہے، اور نہ ہی یہ موجودہ بینکاری معاملات کا ایک صحیح متبادل فراہم کرتا ہے، لہٰذا

ہمیں اس مسئلے کو اسی مقدمے میں حل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی چیلنج کردہ قوانین کے بارے میں فیصلہ اس پر مبنی ہے، لہٰذا ہم اس سوال کو مزید تحقیق اور ریسرچ کے لئے کھلا چھوڑ دیتے ہیں۔

مارک اَپ اور سود

۱۸۹: بعض اپیل کنندگان کا یہ موقف تھا کہ اگرچہ سود قرآن اور حدیث کی رُو سے حرام قرار دیا گیا ہے، تاہم موجودہ بینک سودی معاملات سرانجام نہیں دیتے، اس کے بجائے وہ اپنے صارفین سے مارک اَپ وصول کرتے ہیں، محترم حافظ ایس اے رحمٰن صاحب نے، جو ایگریکلچرل ڈیولپمنٹ بینک کے وکیل کی حیثیت سے پیش ہوئے تھے، ایک تفصیلی بیان دیا جس میں انہوں نے غیر سودی بینکاری سے متعلق حکومتی اقدامات کی ایک تاریخ بیان فرمائی، ان کے بقول ۱؍۴؍۱۹۹۸ء سے تمام صارفین بشمول انفرادی صارفین کی تمویل غیر سودی طریقے کے مطابق تبدیل کر دی گئی ہے، ۱؍۷؍۱۹۹۵ء سے تمام سودی کھاتے ختم کر کے انہیں نفع نقصان میں شراکت کے طرز پر بنا دیا گیا ہے، البتہ کرنٹ اکاؤنٹ اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ وہ کسی قسم کا نفع نہیں دیتے، اسی ہدایت کو موثر بنانے کے لئے اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے تقریباً ایسے ۱۲ تمویلی طریقوں کی اجازت دی جو غیر سودی بھی تھے اور تمام بینکوں اور مالیاتی اداروں میں قابلِ استعمال بھی تھے، حکومت نے بھی قوانین کو غیر سودی بنانے کے لئے متعدد ترامیم کی ہیں، ان تمام اقدامات کے بعد اب سود، بینکاری معاملات میں برقرار نہیں رہا، اب تمام بینک اسٹیٹ بینک آف پاکستان کے مقرر کردہ ۱۲ اسلامی طریقہ ہائے تمویل کے مطابق کام کر رہے ہیں۔ انہوں نے مزید دلائل دیتے ہوئے کہا کہ چونکہ سود پہلے ہی ختم کیا جا چکا ہے، لہٰذا اب سود کو ختم کرنے کی درخواست دینے کی کوئی ضرورت برقرار نہیں ہے۔

۱۹۰: حافظ ایس اے رحمٰن صاحب کی یہ بیان کردہ تاریخ صحیح ہے کہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے سود کے بجائے ۱۲ اسلامی طریقہ ہائے تمویل تجویز کیے ہیں، البتہ علمی طور پر ان بارہ طریقہ ہائے تمویل میں سے صرف دو یا تین طریقے عموماً استعمال کیے جا رہے ہیں، عملی طور پر صرف یہ ہو رہا ہے کہ سود کا نام مارک اَپ سے تبدیل کر دیا گیا ہے، مارک اَپ کا تصور اصل میں اسلامی نظریاتی کونسل نے رِبا کے خاتمہ کی بابت اپنی ۱۹۸۰ء کی رپورٹ میں پیش کیا تھا، کونسل نے یہ تجویز دی تھی کہ درحقیقت سودی تمویل کا صحیح اسلامی متبادل مشارکہ اور مضاربہ ہیں، تاہم کچھ مواقع ایسے بھی ہیں جہاں پر مشارکہ اور مضاربہ کے ذریعے تمویل ممکن نہیں ہے، ان مواقع کے لئے کونسل نے ایک تکنیک استعمال کرنے کی اجازت دی جس کو اسلامی بینک عموماً مرابحہ سے تعبیر کرتے ہیں، اس تکنیک کے مطابق تمویل کرنے

والا بینک سود پر قرض دینے کے بجائے صارف کو مطلوب مشینری خرید کو اُسی صارف کو ادھار پر ایک نفع یا مارک اَپ کے ساتھ فروخت کر دیتا ہے، درحقیقت یہ کوئی تمویلی طریقہ نہیں ہے، بلکہ یہ صارف کے حق میں ایک خرید وفروخت کا معاملہ ہے جس میں مندرجہ ذیل نکات کا لحاظ انتہائی ضروری ہے:

الف: اس قسم کا عقد صرف اس صورت میں انجام دیا جاسکتا ہے جبکہ کسی بینک کا صارف کسی چیز کو خریدنا چاہتا ہو، اس قسم کا معاملہ اس وقت سرانجام نہیں دیا جاسکتا جبکہ صارف کسی چیز کی خریداری کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے تمویل چاہتا ہو، مثال کے طور پر تنخواہوں کی ادائیگی، بلوں اور واجبات کے تصفیے وغیرہ کے لئے تمویل درکار ہو۔

ب: اس کو حقیقی معاملہ بنانے کے واسطے یہ ضروری تھا کہ وہ چیز بینک حقیقت میں خریدے، اور وہ بینک کے (حقیقی یا حکمی) قبضے میں آجائے، تاکہ وہ اس چیز کا ضمان یا رِسک اس وقت تک برداشت کرے جب تک وہ اس کے قبضے اور ملکیت میں برقرار رہے۔

ج: بینک کے قبضے اور ملکیت میں آجانے کے بعد اُسے ایک عقدِ صحیح کے ذریعے صارف (Client) کو فروخت کر دیا جائے۔

د: کونسل نے یہ تجویز بھی پیش کی کہ یہ طریقۂ تمویل کم سے کم حد تک صرف اس جگہ استعمال کیا جانا چاہئے کہ جہاں پر مشارکہ اور مضاربہ متعدد وجوہ سے استعمال کرنا ممکن نہ ہو۔

۱۹۱: بدقسمتی سے اس تکنیک کو بینکوں اور تمویلی اداروں میں لاگو کرتے وقت اُوپر کے تمام نکات مکمل طور پر بھلا دیئے گئے، صرف یہ کیا گیا کہ سود کا نام ''مارک اَپ'' رکھ دیا گیا، موجودہ مارک اَپ سسٹم میں کسی قسم کی شے کی خرید وفروخت کا کوئی معاملہ نہیں ہوتا، اگر بالفرض کوئی خریداری ہو بھی تو اس شے کو بینک نہ خریدتا ہے اور نہ اُسے آگے صارف کو بیچتا ہے، بعض اوقات یہ تکنیک صرف بائی بیک/ Buy Back (بیع العینہ) کے لئے ہوتی ہے، جس میں صارف اس چیز کو پہلے ہی اپنے لئے خرید چکا ہوتا ہے، اور اسے بینک کو سستے داموں بیچ کر مہنگے داموں واپس خریدنے کا عقد کرلیا جاتا ہے، جس کا اصل عقد کو کھیل بنانے کے سوا اور کوئی مقصد نہیں ہے، بعض اوقات یہ عقد صرف اصل اشیاء کو خریدے یا بیچے بغیر صرف کاغذات پر ہی کرلیا جاتا ہے، مزید براں یہ تکنیک بلاتمیز اختیار کی جاتی ہے اور بینکاری کے تمام معاملات پر مرابحہ کا عقد کیا جاتا ہے، خواہ وہاں درحقیقت اشیاء کی خریداری مقصود ہو یا نہ ہو، اور یہ طریقۂ کار ہر قسم کی تمویل کے لئے اپنایا جاتا ہے، خواہ بالائی اخراجات مثلاً تنخواہوں اور بلوں کی ادائیگی وغیرہ کے لئے ہو، لہٰذا اس کا خالص نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اب تک بینکوں کے اثاثوں کی جانب میں کوئی بامقصد تغیر سامنے نہیں آیا ہے، لہٰذا وہی سود کے اُوپر لاگو اعتراضات موجودہ مارک اَپ

سسٹم پر بھی بجا طور سے عائد ہوتے ہیں، اور اس نظام کو بھی قرآن وسنت کے موافق نظام نہیں کہا جا سکتا، اور ہم بھی یہی قرار دیتے ہیں۔

قرض اور قراض

۱۹۲: ڈاکٹر ایم اسلام خاکوانی جو شریعت اپیل نمبر ۱ (ایس) ۱۹۹۲ء کے اپیل کنندہ تھے، وہ اگرچہ وفاقی شرعی عدالت میں ان مقدمات کی کارروائیوں میں فریق نہیں تھے، تاہم اس معاملے کی عمومیت اور اہمیت کے پیش نظر ہم نے انہیں تفصیل سے سنا، اپنی اپیل کی تحریری یادداشت میں انہوں نے تقریباً وہی سارے دلائل دیئے جس پر ہم پیچھے بحث کر چکے ہیں، تاہم اپنے زبانی بیان میں انہوں نے بالکل مختلف خطوط پر دلائل دیئے، انہوں نے اپنی رائے یہ بیان کی کہ اگر تمویل کنندہ (Financier) ایک متعین نفع کی وصولی کی شرط پر تمویل کرے خواہ مدیون (Creditor) کو نفع ہو یا نقصان ہو، تو اس صورت میں یہ ربا بن جائے گا، لیکن اگر عقدِ تمویل میں یہ شرط ہو کہ نقصان کی صورت میں نقصان دونوں فریق اپنی سرمایہ کاری کے تناسب سے برداشت کریں گے، تو عقد کو صحیح کرنے کے لئے اتنا ہی کافی ہے، اگرچہ فریقین اس بات پر بھی راضی ہو چکے ہوں کہ اگر تجارت میں نفع ہوا تو اس کی ایک شرح نفع اصل سرمایہ کاری کے تناسب سے تمویل کرنے والے کو ملے گی، لہٰذا اب یہ قراض کا عقد بن جائے گا جو شریعت میں ناجائز نہیں ہے۔

۱۹۳: سب سے پہلے تو یہ نقطۂ نظر ان قوانین پر مدعیان کی جانب سے دائر کردہ اعتراضات کا دفاع نہیں کرتا، جو موضوع گفتگو اور موضوع بحث ہیں، کیونکہ یہ قوانین ہر حالت میں ایک متعین نفع تمویل کرنے والے کے لئے مقرر کرتے ہیں، لہٰذا ان کی ان قوانین کو غیر اسلامی قرار دیئے جانے کے خلاف اپیل بے اثر ہو جاتی ہے، تاہم ان کا نقطۂ نظر سود کے متبادل تلاش کرنے میں معاون ہو سکتا تھا، لیکن ان کے نقطۂ نظر کی قرآن وسنت سے تائید نہیں ہوتی۔ قراض کی اصطلاح اسلامی فقہ میں مضاربہ کے مرادف کے طور پر استعمال کی گئی ہے، اور تمام مذاہبِ فقہ اس بارے میں متفق ہیں کہ سرمایہ کار (رَبّ المال) کے واسطے مضاربہ میں کوئی بھی نفع اس کی سرمایہ کاری کے تناسب سے مقرر نہیں کیا جا سکتا، اس طرح کی کوئی شرط ناجائز سمجھی جائے گی۔ محترم اپیل کنندہ کے نقطۂ نظر میں از خود تضاد نظر آتا ہے، کیونکہ انہوں نے یہ تسلیم کیا کہ نقصان کی صورت میں سرمایہ کار کسی بھی نفع کا مستحق نہیں ہوگا، لیکن دوسری طرف اگر سرمایہ کار نے اپنے حصۂ نفع کے طور پر اپنی سرمایہ کاری کا ۱۰ فیصد مقرر کیا، یہ اپیل کنندہ کے لئے قابل قبول ہوگا، لیکن اس وقت کیا ہوگا جبکہ کل نفع سرمایہ کاری کے دس فیصد سے زائد حاصل نہ

ہو؟ اس صورت میں ان کے نزدیک سارا نفع سرمایہ کار لے جائے گا اور مضارب کو تجارت میں نفع ہونے کے باوجود کچھ حاصل نہ ہوگا، لہٰذا یہ نقطۂ نظر اس وجہ سے ناقابلِ قبول ہے۔

رِبا اور نظریۂ ضرورت (Riba & Doctrine of Necessity)

۱۹۴: آخر میں بعض اپیل کنندگان نے رِبا کے مقدمے میں نظریۂ ضرورت چسپاں کرنے کی کوشش کی، ہاؤس بلڈنگ فائنانس کارپوریشن (HBFC) کے مینجنگ ڈائریکٹر محترم صدیق الفاروق صاحب نے یہ دلیل دی کہ قرآنِ پاک نے انسان کو اپنی سخت بھوک کی حالت میں زندگی بچانے کے لئے خنزیر کھانے کی بھی اجازت دی ہے۔ بعض اپیل کنندگان کا یہ موقف تھا کہ سود پر مبنی نظام ایک ایسی عالمگیر ضرورت بن چکا ہے کہ کوئی ملک بھی اس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا، سود کے بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اسے قرآنِ پاک نے حرام قرار دیا ہے، تاہم ملکی سطح پر اس کی حرمت کا نفاذ ایسی خودکشی کے مترادف ہوگا جو تمام ملکی معیشت کو نقصان پہنچادے گا، اس لئے اس کو اسلامی اَحکامات کے خلاف نہیں قرار دینا چاہئے۔ بعض اپیل کنندگان نے یہ دلیل بھی دی کہ آج پوری دُنیا ایک عالمی بستی کی شکل اختیار کرچکی ہے، اور کوئی ملک تنہا نہیں رہ سکتا، بالخصوص ہمارا ملک جو کہ قرضوں تلے دبا ہوا ہے، اور اس کے تمام ترقیاتی منصوبے زیادہ تر غیرملکی سودی قرضوں پر منحصر ہیں، ایک مرتبہ اگر مکمل طور پر سود کی حرمت نافذ کردی جائے تو یہ تمام ترقیاتی منصوبے آخری سانس لیں گے اور پوری معیشت اچانک زوال کا شکار ہوجائے گی۔

۱۹۵: ہم اس دلیل پر کافی توجہ دے چکے ہیں، اور ہم نے اس پہلو پر متعدد معاشی ماہرین، بینکاروں اور پیشہ ور حضرات کی معاونت میں سنجیدگی کے ساتھ غور بھی کیا، اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام ایک حقیقت پسند مذہب ہے، وہ کبھی کسی ایسے حکم پر کسی بھی فرد یا حکومت کو مجبور نہیں کرتا کہ جس کی تعمیل اس کے اختیار سے باہر ہو۔ نظریۂ ضرورت ان نظریات میں سے ایک ہے جو قرآنِ کریم اور سنت سے مستنبط اور مأخوذ ہیں اور جسے مسلمان فقہائے کرامؒ نے تفصیلاً بیان بھی کیا ہے، یہ بات محترم صدیق الفاروق صاحب نے بجا ارشاد فرمائی کہ قرآنِ کریم نے اتنی شدید بھوک کے عالم میں خنزیر کھانے کی بھی اجازت دی ہے کہ اس کے بغیر جینا مشکل ہوجائے، لیکن اسلام میں نظریۂ ضرورت کا تصور مجمل اور مبہم نہیں ہے، مسلمان فقہائے کرامؒ نے قرآن وسنت سے استنباط کرکے اس کے کچھ ایسے اوصاف بیان فرمائے ہیں جن سے ضرورت کی شدت اور مقدار کا پتہ چلتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے مواقع پر کس حد تک قرآن وسنت کے اَحکام کے مطابق گنجائش دی جاسکتی ہے، اسی لئے

ضرورت کی بنیاد پر کسی بھی مسئلے پر کوئی فیصلہ کرنے سے قبل اس بات کی یقین دہانی ضروری ہوگی کہ ضرورت حقیقی ہے اور خیالی اندیشوں اور ملمع سازی پر مبنی نہیں ہے، اور مزید یہ کہ اس ضرورت کی تکمیل اس ناجائز کام کے سرانجام دیئے بغیر ناممکن ہے۔ جب ہم مذکورہ بالا اُصولوں کی روشنی میں سود کے بارے میں غور کرتے ہیں تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ اس بارے میں بہت زیادہ مبالغے سے کام لیا جارہا ہے کہ اگر سود کا بالکلیہ خاتمہ کر دیا گیا تو یہ معیشت کے خاتمے کا سبب بنے گا، حقیقت پسندانہ تجزیے کے لئے ہمیں اندرونی اور بیرونی معاملات پر علیحدہ علیحدہ غور کرنا ہوگا۔

اندرونی معاملات

۱۹۶: اندرونی معاملات میں سود کے خاتمے کے خلاف خدشات اس پر مبنی ہیں کہ زیادہ تر لوگوں کا خیال ہے کہ سود کے خاتمے کا مقصد بینکوں کو خیراتی اداروں میں تبدیل کر دینا ہے، اور بینک اسلامی نظام کے تحت رقمیں کسی نفع کے بغیر تمویل کیا کریں گے، لہٰذا کھاتہ داروں کو بھی بینکوں میں رکھی گئی رقوم کے عوض کچھ حاصل نہ ہوگا۔ ہم نے قدرے تفصیل کے ساتھ پیچھے اسلام میں قرض کے تصور پر بحث کی ہے، اور یہ ذکر کیا ہے کہ اسلام میں قرض کا کردار تجارتی معیشت میں بہت محدود ہے، بینکوں اور تمویلی اداروں کو اسلامائز کرنے کا مطلب بغیر نفع کے تمویل کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بینک نفع نقصان میں شراکت کی بنیاد اور دُوسرے اسلامی طریقہ ہائے تمویل کی بنیاد پر تمویل کریں گے، جن میں سے کوئی بھی نفع کے بغیر نہیں ہوگا۔

۱۹۷: کچھ دُوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اسلامی اُصولوں پر مبنی متبادل بینکاری نظام ابھی تک نہ تو تیار کیا گیا ہے اور نہ ہی اس پر عمل کیا گیا ہے، لہٰذا اس کی اچانک تعمیل کرنے سے ہم ایک ایسے تاریک اور مبہم علاقے میں داخل ہو جائیں گے کہ جو ہمیں اَن دیکھے خطرات کی طرف دھکیل دے گا، جو ہماری معیشت پر مکمل تباہی لاسکتا ہے۔

۱۹۸: یہ خدشہ درحقیقت موجودہ بینکاری نظام کے بارے میں نئے افکار اور اسلامی بینکاری نظام کے میدان میں گزشتہ تین دہائیوں میں کی گئی مساعی سے بے خبری اور ناآگاہی پر مبنی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلامی بینکنگ کوئی دیومالائی یا افسانوی خواب نہیں ہے، مسلمان فقہائے کرام اور معاشی ماہرین اسلامی بینکاری کے مختلف میدانوں میں تقریباً پچاس سال سے کام کر رہے ہیں، اور ۱۹۷۰ء سے اسلامی بینکاری کا تصور ایسے حقیقی اداروں کے رُوپ میں تبدیل ہوا جو اسلامی خطوط کے مطابق کام کر رہے ہیں، پوری دُنیا میں اسلامی بینکوں اور تمویلی اداروں کی تعداد تین دہائیوں سے روز

بروز بڑھ رہی ہے، ہانگ کانگ شنگھائی بینک لندن کے اسلامی بینکنگ کے شعبے کے انچارج محترم اقبال احمد خان نے، جو اس کورٹ میں عدالتی مشیر کی حیثیت سے تشریف لائے تھے، یہ بیان کیا کہ اسلامی بینکوں اور تمویلی اداروں کی تعداد ۶۵ ممالک میں نوے بلین ڈالرز کے سرمایہ اور ۱۵ فیصد سالانہ اضافے کے ساتھ دو سو سے زائد ہے، ۲۰۰۰ء سے قبل ایک اندازے کے مطابق یہ سرمایہ سو (۱۰۰) بلین ڈالرز تک پہنچ جائے گا۔

۱۹۹: موجودہ اسلامی ترقیاتی بینک (IDB) جدہ کو آرگنائزیشن آف اسلامی کانفرنس (O.I.C) نے ۱۹۷۵ء میں اسلامی بینکاری کے موجد کے طور پر قائم کیا تھا، اس بینک کا اوّلین مقصد رُکن ممالک کے ترقیاتی منصوبوں کے واسطے بین الحکومتی تمویلی عقود کے ذریعے سرمایہ فراہم کرنا تھا، لیکن یہ اب پرائیویٹ سیکٹر (نجی شعبے) میں بھی تجارتی تمویل (ٹریڈ فائنانس) کی سہولت فراہم کر رہا ہے، یہ بینک اب اپنا ایک تحقیقی مرکز قائم کیے ہوئے ہے جو اسلامی بینکاری اور معیشت کے مختلف مسائل پر کام کر رہا ہے، عدالتِ ہٰذا نے اس بینک کو عدالت کی معاونت کرنے، اور موجودہ اسلامی بینکوں کے طریقِ کار پر روشنی ڈالنے اور موجودہ بینکاری نظام کو اسلامی خطوط اور تمویل کے مطابق ڈھالنے کے واسطے پیش کردہ تجاویز کے امکان کا جائزہ لینے کے لئے اپنے بینک کے ماہرین بھیجنے کی دعوت دی، اس بینک نے اس سلسلے میں از راہ مہربانی ایک اعلیٰ اختیاراتی وفد اسلامی ترقیاتی بینک کے صدر جناب ڈاکٹر احمد محمد علی کی سربراہی میں از خود بھیجا، مختلف ارکانِ وفد بشمول صدرِ بینک نے کورٹ سے خطاب کیا اور اپنی تحریری رپورٹ بھی داخل کی، تفصیلات کے علاوہ ان کے اپنے معروضات کا خلاصہ خود ان کے الفاظ میں درج ذیل ہے:

The experience accumulated by Islamic banks, in general, and the Islamic Development Bank in particular, as well as attempts made in a number of Muslim countries to apply an Islamic financial system, indicate that the application of such an Islamic system by any Muslim country, at the national level, is feasible. According to the data compiled by the International Union of Islamic Banks, there are 176 Islamic banks and institutions in the world. In terms of number, 47% of these institutions are concentrated in South and South East Asia,

27% in GCC and Middle East, 20% in Africa and 6% in the Western countries. In terms of deposits, amounting to US$ 122.6 billion and total assets amounting to US$ 147.7 billion. 73% of the activities of these institutions are concentrated in the GCC and the Middle East. IDB alone, since its inception from 1976 to 1999, has provided financing in the range of US$ 21.0 billion. As against a growth rate of 7% per annum recorded by the global financial services industry, Islamic banking is growing at a rate of 10-15% per annum and accounts for 50-60% of the hare of the market in the GCC and Middle East.

Islamic banking is distinctive in two respects: concentrating on the real sector of the economy, it imparts tremendous stability to the economic system by achieving an identity between monetary flows and goods and services, and by operating on a system of profit and loss sharing in its evolved state, it insulates the society from the debt-mountain on the analogy that if the economies enter into recessionary or deflationary phases, the principles of profit and loss sharing protects the states and economic operators from the evils of accumulation of interest and minimizes defaults and bankruptcies.

ترجمہ: اسلامی بینکوں کو بالعموم اور اسلامی ترقیاتی بینک کو بالخصوص جو تجربہ ہوا اور اسلامی تمویلی نظام کے سلسلے میں کئی مسلمان ممالک میں جو کوششیں کی گئیں یہ سب چیزیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ کسی اسلامی ملک میں ایسا اسلامی نظام کا قیام ممکن العمل ہے، اسلامی بینکوں کے اتحاد کی بین الاقوامی تنظیم (انٹرنیشنل یونین آف اسلامک بینکس) کے مطابق دُنیا میں اس وقت ۱۷۶ اسلامی بینک اور

تمویلی ادارے موجود ہیں، تعداد کے لحاظ سے ان میں سے ۴۷ فیصد جنوب اور جنوب مشرقی ایشیا میں واقع ہیں، ۲۷ فیصد دولتِ مشترکہ اور مشرقِ وسطیٰ میں، ۲۰ فیصد افریقہ میں اور ۶ فیصد مغربی ممالک میں واقع ہیں، کھاتوں کے لحاظ سے ان کی مالیت ۱۱۲ء۶ بلین امریکی ڈالرز، اور اثاثوں کے لحاظ سے مالیت ۱۴۷ء۷ بلین امریکی ڈالرز ہے، ان کی ۷۳ فیصد سرگرمیاں دولتِ مشترکہ اور مشرقِ وسطیٰ میں ہیں، خود اسلامی ترقیاتی بینک نے اپنی ابتداء ۱۹۷۶ء سے لے کر ۱۹۹۹ء کے عرصے میں ۲۱ء۰ بلین امریکی ڈالرز کی حد تک تمویل کی ہے، عالمی تمویلی خدمات کی صنعت میں اضافے کی شرح سالانہ سات فیصد ہے، اس کے برخلاف اسلامی بینکاری کی شرحِ اضافہ ۱۰ سے ۱۵ فیصد سالانہ اور دولتِ مشترکہ اور مشرقِ وسطیٰ کی مارکیٹ میں ۵۰ سے ۶۰ فیصد تک شمار کی گئی ہے۔

اسلامی بینکاری دو لحاظ سے بڑی قابلِ امتیاز ہے، ایک یہ کہ وہ معیشت کے حقیقی شعبے میں مرتکز ہے، مالیاتی بہاؤ اور اشیاء و خدمات کے درمیان ایک شناخت پیدا کر کے، نفع و نقصان میں شرکت کے اعلیٰ نظام کو اپناتے ہوئے یہ معاشی نظام میں زبردست استحکام پیدا کرتی ہے، یہ معاشرے کو قرضوں کے بوجھ سے بچاتی ہے، اس وجہ سے کہ اگر کبھی معیشت بحران کا شکار ہو جائے تو نفع نقصان میں شراکت کے اُصول ریاست اور معاشی کارکنان کو اجتماعِ سود (Accumulation of Interest) کی خرابیوں سے محفوظ رکھتے ہیں، اور دیوالیہ پن اور نادہندگیوں (Defaults) کے خطرات کم کرتے ہیں۔

۲۰۰: چونکہ اسلامی بینکاری کا تجربہ ابھی ابتدائی مرحلے سے گزر رہا ہے، اس لئے اس صنعت کو متعدد مسائل کا سامنا ہے، یہ مسائل بہت سے تحقیقی اداروں، تعلیمی حلقوں، تربیتی پروگراموں، ورک شاپوں اور کانفرنسوں میں سامنے لائے گئے ہیں، آج بہت بڑی تعداد میں کانفرنسیں، سیمینار اور ورک شاپس پوری دُنیا کے مختلف حصوں میں منعقد کیے جاتے رہتے ہیں، جن میں مسلمان فقہاء، معیشت دان، بینکار اور کارکنان عملی مشکلات تلاش کر کے ان کے حل تلاش کرتے ہیں۔

۲۰۱: اس کا مطلب یہ کبھی نہیں ہے کہ اسلامی بینکاری کی صنعت نے اپنی بلوغت کے انتہائی مقصد کو حاصل کرلیا ہے، یقیناً اس کی کچھ حدود ہیں، یہ بہت ساری کمزوریوں میں مبتلا بھی ہوسکتی ہے، اس کے بہت سے مسائل ابھی حل ہونا باقی بھی ہیں، لیکن اسلامی بینکوں کی اب تک ترقی کی رفتار اس غلط تصور کی نفی کرنے کے لئے کافی ہے کہ اسلامی بینکاری کوئی دیو مالائی تصور (Utopian Idea) ہے، اور یہ کہ اس سمت میں پیش قدمی ہلاکت کی طرف ایک قدم ہوگا، یہ مختصر جائزہ اتنا ضرور ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی بینکاری کے میدان میں کافی حد تک زمینی کام (Ground Work) کیا جاچکا ہے، اور معیشت سے سود کے خاتمے کے امکانات پر بحث کے وقت یہ پس منظر نظرانداز یا بے قیمت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۲۰۲: محترم ایم اشرف جنجوعہ صاحب (چیف، اکنامک ایڈوائزر اسٹیٹ بینک آف پاکستان) کو اس مقدمے کی سماعت کے دوران اسٹیٹ بینک نے اپنا نمائندہ مقرر کیا تھا، انہوں نے اپنے اس تحریری بیان میں، جو انہوں نے عدالت میں جمع کرایا تھا، یہ رائے دی کہ پوری معیشت کو سودی نظام سے غیر سودی نظام میں منتقل کرنا اگرچہ ممکن ہے لیکن دُنیا بھر میں کام کرنے والے پرائیویٹ اسلامی بینکوں کے عملیات (Operations) کے مقابلے میں کہیں زیادہ پیچیدہ اور چیلنج کرنے والا ہدف ہے۔

۲۰۳: ہم اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہیں کہ پوری معیشت سے سود کا خاتمہ کسی تنہا ادارے سے سود کے خاتمے کے مقابلے میں کئی لحاظ سے زیادہ پیچیدہ اور مشکل ہوگا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ کچھ میدان ایسے بھی ہیں جہاں سود سے پاک نظام قائم کرنا پرائیویٹ اسلامی بینکوں میں ایسا کرنے سے بہت زیادہ آسان ہوگا، دُنیا کے مختلف حصوں میں کام کرنے والے اسلامی بینک اپنے غیر سودی معاملات کی سرانجام دہی میں اپنی حکومتوں یا مرکزی بینک کی حمایت سے محروم ہوتے ہیں، انہیں ان قانونی اور حکومتی پابندیوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جو بنیادی طور پر غیر سودی بینکاری کی معاونت کے لئے بنائے گئے ہیں، اور پھر اسلامی بینکوں پر ان کے اسلامی طریقہ ہائے تمویل کے موافق ذرّہ برابر تبدیلی کیے بغیر ان قوانین کو مسلط کردیا جاتا ہے، اسلامی بینک اس طرح کام کر رہے ہیں کہ ان کے ہاتھ روایتی بینکاری (Conventinal Laws of Banking) کے اُصول وضوابط اور قوانین سے بندھے ہوئے ہیں، اگر حکومت بلاسودی نظام کو حکومتی سطح پر نافذ العمل کردے تو حکومت اپنے قانونی اور اُصولی ڈھانچوں کو وضع کرنے میں مکمل آزاد ہوگی، اور پرائیویٹ اسلامی بینکوں کو لاحق مشکلات حکومت کے لئے کوئی مسئلہ پیدا نہیں کریں گی، مزید براں اسلامی بینکوں کو روایتی بینکوں کے ساتھ

مسابقت اور مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اگر کوئی صارف اسلامی بینکوں کی پیش کردہ سہولیات سے فائدہ نہیں اُٹھانا چاہتا تو وہ آسانی کے ساتھ اس کی متبادل روایتی بینکاری کی موجودہ سہولیات سے فائدہ اُٹھا لیتا ہے، اگر اسلامی طریقہ ہائے تمویل کو پورے ملک پر نافذ کر دیا جائے اور کوئی بینک بھی غیر اسلامی طریقۂ تمویل پیش نہ کرے، تو یہ مسئلہ بھی آسانی سے حل ہوسکتا ہے۔ تو صحیح پوزیشن یہ ہے کہ اسلامی طریقۂ بینکاری کو ملکی سطح پر نافذ کرنا بعض لحاظ سے زیادہ آسان اور دُوسری بعض لحاظ سے زیادہ مشکل ہے، حقیقت پسندی کے لئے ہمیں ان دونوں پہلوؤں کو عملِ انتقال (Transformation) کے وقت کی تعیین کرتے وقت غور کرنا ہوگا، آیئے اب ہم اسلامی بینکاری کے مجوزہ نظام کے اہم ارکان پر غور کرتے ہیں۔

نفع ونقصان میں شراکت

۲۰۴: اسلامی تمویل کی بنیادی اور سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک متعین شرحِ سود کے بجائے نفع اور نقصان پر مبنی ہوتی ہے۔ ہم پہلے ہی قرض پر مبنی معیشت کے تباہ کن نتائج پر غور کر چکے ہیں، اس قرض پر مبنی معیشت کی تباہ کاریوں کو محسوس کرتے ہوئے بہت سے معیشت دان یہاں تک کہ مغربی معیشت دان بھی شرکت پر مبنی تمویلی نظام کی حمایت کر رہے ہیں۔

ہم جیمس رابرٹسن کا ایک مرتبہ پھر حوالہ دیتے ہیں:

> Why has the process of issuing new money into economy (i.e. credit creation) been delegated by governments to the banks, allowing them to profit from issuing it in the form of interest-bearing loans to their customers? Should governments not issue it directly themselves, as a component of citizen's income? Would it be desirable and possible to limit the role of interest more drastically than that, for example by converting debt into equity throughout the economy? This would be in line with Islamic teaching, and with earlier Christian teaching, that usury is a sin. Although the practical complications would make this a goal for the longer term, there are

strong arguments for exploring it - the extent to which economic life world-wide now depends on ever-rising debt, the danger of economic collapse this entails, and the economic power now enjoyed by those who make money out of money rather than out of risk-bearing participation in useful enterprises.(1)

ترجمہ: معیشت کے اندر نئے زَر کے اجراء کا عمل (یعنی تخلیقِ زَرِ اعتباری) حکومت نے بینکوں کو کیوں تفویض کر دیا ہے؟ ان کو اجازت دے دی گئی ہے کہ وہ اپنے گاہکوں کو سودی قرضے جاری کر کے تخلیقِ زَر کے عمل سے فائدہ اُٹھائیں، کیا حکومت کو اسے بلاواسطہ شہریوں کی آمدنی کا حصہ بناتے ہوئے جاری نہیں کرنا چاہئے؟

کیا یہ بات زیادہ پسندیدہ اور ممکن نہیں ہوگی کہ مثال کے طور پر قرضوں کو شراکت داری میں تبدیل کر کے تیزی کے ساتھ سود کا کردار محدود کر دیا جائے؟ یہ اسلامی تعلیمات اور سابقہ عیسائی تعلیمات کے مطابق ہے کہ سود ایک گناہ ہے، اگرچہ عملی پیچیدگیاں اس کام کو طویل المیعاد مقصد کیوں نہ بنائیں، لیکن اس کے باوجود مضبوط دلائل کی بنیاد پر اس مقصد کے لئے کوشش کرنی چاہئے۔ یعنی جس حد تک دُنیا بھر کی معاشی زندگی روز افزوں قرضوں پر منحصر ہوتی جارہی ہے، اس میں معاشی تباہی کے جو خطرات مضمر ہیں اور معاشی طاقت کا جو تمام تر فائدہ اس وقت انہی لوگوں کو پہنچ رہا ہے جو مفید منصوبوں میں خطرہ برداشت کرنے کی بجائے روپے سے روپیہ پیدا کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔

۲۰۵: جان ٹام لینسن آکسفورڈ میں قیام پذیر کینیڈین معیشت دان ہیں، ترقی یافتہ اور کم ترقی یافتہ ممالک میں قرضوں کے اثرات کا مطالعہ وتحقیق کرتے ہوئے انہوں نے آکسفورڈ ریسرچ اور ڈیولپمنٹ کارپوریشن قائم کیا اور وہ خود اس کے چیئرمین ہیں، جس میں شرکت کے طریقے اور موجودہ قرضوں کے ذریعے کی جانے والی تمویل کی جگہوں پر بازارِ حصص کو ترقی دینے پر تحقیق کی جارہی ہے، اپنی کتاب (دیانت دار زَر) "Honest Money" میں انہوں نے قرضوں کو حصصِ شراکت

---

(1) James Robertson, Transforming Economic Life: A millenial Challenge. Green Books, Devon, 1998, P.57.

میں تبدیل کرنے کی پُرزور سفارش کی ہے، ان کے نکالے ہوئے درج ذیل نتائج ان حضرات کے لئے بڑے غور طلب ہیں جو موجودہ تمویلی نظام کو جوں کا توں برقرار رکھنے پر مصر ہیں۔

Converting debt to equity is not a panacea for all economic ills. It can, however, produce many positive benefits. These benefits will not necessarily follow automatically from conversion. Concentrated effort will be required to ensure they do. Without conversion they will not happen at all.

Not the least these benefits will be those brought to the banking community itself. The banking and monetary system will not collapse. Nor should there ever need to be the threat of collapse again. Owners of banks will find the value of their shares underpinned as liabilities disappear from balance sheets and are replaced by assets of a specific value. Each and every depositor will be able simultaneously to withdraw his or her total deposits.

Demand for the bank's current or cheque account services will not diminish. Longer term depositors will now have to pay for storage: it will be a less attractive option than exchange, so the velocity with which money moves from bank to market-place to bank again, from one account to another, is likely to increase. There will be a continuous flow of money available for new equity investment.

The market-place in general will also receive benefits. Conversion will also cause the value of money to stabilize. Saving can then retain their value. Prices need only vary according to the supply and demand of the product being priced. Measurements of exchange value made

by different people at different times can be validly compared. The unit of money will once more be a valid unit of measurement of exchange value. The field of economics can become a science.

Many of the distortions which now exist in our individual frames of reference will be corrected. For instance, an investment which took an investor, ten, fifteen or twenty years to recoup used to be considered sound. Now, too often the maximum period envisaged is five years; even three. This short-term view has precluded many useful businesses from being created. The re-establishment of stable money and the emphasis on security which will bed required within equity investment program will encourage people to take a longer view. More businesses will then be considered viable and the number of new jobs can increase dramatically.

Existing savers will also be protected. The conversion to equity will eliminate the possibility of collapse for individual banks and for the system as a whole. Savings will not disappear. The nature of savings will change from just units of money to units of money and shares. The exchange value of both the shares and the money will have to be re-assessed. But they will have value. If no actions is taken and the system collapses, they may end up having no value.

The changes proposed will also free many from the enslavement of debt. Both nations and individuals can regain their dignity. They will be free to make their own choices. No longer

will managers have to face the choice between paying interest and disemploying some or not paying interest and disemploying all.

Nor shall we need o experience the stresses caused by current economic and business cycles. There will be a steady flow of money into investments. New investment opportunities will continually be sough as a home for both individual saving and business profits. Both will wish to avoid storage chares.

Growth will be dependent upon the continuing development of new ideas and new productive capacity. Growth will no longer be dependent upon the positive flow of new savings and new profits.

Re-establishing the integrity of money will eliminate at least one of the causes of human conflict. Money will no longer secretly steal from those who save, those on fixed income and those who enter long-term contracts.

Further, it can lead to a greater premium being placed on personal integrity. The character traits of honest, honourable and forthright behaviour will be in demand. Investor's security will depend on them. Recognition of the degree of interdependence in an equity-oriented market-place can lead to more consideration of the needs of others, and, ultimately, to a more caring and, compassionate society.

Of course, life is never roses all the way. Many mistakes will be made. When new paths are trodden, the way is sometimes uncertain. Some will find it difficult to break the habitual patterns of thought which govern behaviour in

a debt-oriented society. NO doubt some readers will have already experienced this.

Some will be hard-pressed when the actual exchange value or their investments becomes apparent. Yet, the conversion process can be controlled. Collapse cannot. We should be able, as part of the conversion process, to identify those who might suffer unduly. Then we can be prepared to assist them and cushion any hardship.

The case of honest money is a compelling one. Honest money is not a thief. It does not steal from the thrifty. It is not socially divisive. It does not promote economic and business cycles, creating unemployment. On the contrary, it encourages thrift. It promotes sustainable economic growth. it rewards merit. It demands integrity.

These were worthwhile goals. They can be achieved. What is needed now is the will to make them happen.(1)

ترجمہ: قرضوں کو حصص شراکت میں منتقل کرنا ہی تمام معاشی بیماریوں کا مکمل علاج نہیں ہے، تاہم یہ بہت سے مثبت منافع پیدا کرسکتا ہے، اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ یہ منافع منتقلی کے فوراً بعد نظر آنا شروع ہو جائیں، ان منافع کے پیدا ہونے کے لئے یکسو کاوشوں کی حاجت ہوگی، لیکن منتقلی کے بغیر یہ منافع بالکل پیدا نہ ہوں گے۔

وہ منافع جو اَزخود بینکنگ کمیونٹی (برادری) کو حاصل ہوں گے، وہ بھی کم نہ ہوں گے، بینکاری اور مالیاتی نظام میں زوال نہیں آئے گا، اور نہ اس قسم کا کوئی خطرہ ہونا چاہئے کہ وہ دوبارہ زوال پذیر ہوگا، بینکوں کے مالکان اپنے حصص کو مضبوط قدر و قیمت والا پائیں گے، کیونکہ ان کے مطلوبات (Liabilities)

(1) John Tomlinson: Honest Money: A Challenge of Banking, Helix 1993, PP. 115, 118.

ایک مخصوص قدر والے اثاثوں (Assets) سے تبدیل ہو جائیں گے۔

بینکوں کے جاری (Current) اور چیک کھاتوں (Accounts) کی خدمات کم نہیں ہوں گی، جو لوگ طویل میعاد کے لئے رقمیں بغرضِ حفاظت رکھوائیں گے، انہیں حفاظت کی فیس ادا کرنی ہوگی، روپے کو تبادلے کے لئے استعمال کرنے کے مقابلے میں یہ کم دِلکش اختیار (Option) ہوگا، لہٰذا زَر کی بینکوں سے بازاروں میں اور پھر وہاں سے پھر بینکوں کے ایک کاؤنٹر سے دُوسرے کاؤنٹر میں گردش کی رفتار تیز ہو جائے گی، وہاں زَر کا ایک جاری بہاؤ اسی شراکتی سرمایہ کاری (Equity Investment) کے لئے دستیاب رہے گا۔

شراکت پر مبنی نظام سے بازاروں کو بھی عمومی طور سے فائدہ ہوگا، قرض سے شرکت کی طرف منتقلی زَر کی قیمت میں استحکام کا سبب بنے گی، چنانچہ بچتیں اپنی قدر و قیمت برقرار رکھ سکیں گی، قیمتوں کا اُتار چڑھاؤ کسی پیداوار کی طلب و رسد کے پیمانہ تقویم کے ذریعے ہی ہوگا، لوگوں کے مختلف زمانوں میں تبادلے کی قدر و قیمت کی پیمائش کا صحیح طریقے سے اندازہ ہو سکے گا، زَر کی اکائی ایک مرتبہ پھر قدرِ تبادلہ کی پیمائش کی ایک صحیح اکائی ہوگی، معاشیات کا میدان ایک علم بن سکتا ہے۔

ایسی بہت سی خرابیاں جو ہمارے انفرادی (Frames of Reference) میں پائی جاتی ہیں، ان کی اصلاح ہو جائے گی، مثال کے طور پر ایک سرمایہ کاری جو کسی سرمایہ کار کے نفع کے لئے دس، پندرہ، بیس سال لے لیتی تھی، پہلے کافی سمجھی جاتی تھی، اب اکثر زیادہ سے زیادہ مدت پانچ سال یا تین سال بھی متصور کی ہے، یہ قلیل المدت اندازِ فکر بہت سے مفید بزنس کی تخلیق کو ناممکن بنا چکا ہے، مضبوط زَر کے دوبارہ قیام اور شراکتی سرمایہ میں خطرات سے حفاظت پر زور یہ وہ اُوامر ہیں جو لوگوں کو طویل المیعاد منصوبوں میں شرکت پر اُبھاریں گے، اور زیادہ تجارتیں ممکن نظر آئیں گی اور نئی ملازمتوں کی تعداد ڈرامائی طور پر بڑھے گی۔

موجودہ بچت کرنے والے بھی محفوظ ہوں گے، شرکت میں انتقال کے ذریعے

اجتماعی طور پر انفرادی بینکوں کے نظام کے زوال کا امکان ختم ہو جائے گا، بچتیں غائب نہیں ہوں گی، بچتوں کی فطرت زَر کی چند اکائیوں سے بدل کر زَر کی اکائیوں اور حصص میں تبدیل ہو جائے گی، حصص اور زَر کی تبادلہ کی قدر بھی ازسرِ نو متعین کرنی پڑے گی، لیکن وہ ایک قدر و قیمت رکھیں گے، اگر کوئی قدم نہیں اُٹھایا گیا اور پورا نظام تباہ ہو گیا تو وہ اس طرح ختم ہو جائیں گے کہ ان کی کوئی قدر نہیں ہوگی۔

مجوزہ ترامیم بہت سے لوگوں کو قرضوں کی غلامی سے آزاد کر دیں گی، قومیں اور افراد دوبارہ اپنی عظمت حاصل کر لیں گے، وہ اپنی پسند کا راستہ اختیار کرنے میں آزاد ہوں گے، اور منیجروں کو اس قسم کی چوائس کا کوئی سامنا کرنا نہیں پڑے گا کہ یا تو وہ سود ادا کریں اور کچھ ملازمین کو نکال دیں یا سود ادا نہ کریں اور سب ملازمین کو فارغ کر دیں۔

اس کے علاوہ ہمیں اس دباؤ کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا جو موجودہ نظام میں تجارتی چکروں سے پیدا ہوتا ہے، پھر زَر کا سرمایہ کی طرف ایک مستحکم بہاؤ ہوگا، اور تجارتی نفع کے ایک مرکز کے طور پر نئی سرمایہ کاری کے مواقع تسلسل کے ساتھ تلاش کیے جائیں گے، کیونکہ انفرادی بچتوں اور تجارتی منافع میں سے ہر ایک یہ چاہے گا کہ فالتو روپیہ کو محفوظ رکھنے کی فیس ادا نہ کرنی پڑے، نیز ترقی نئے تصورات اور نئے پیداواری مواقع کی مسلسل ترقی پر مبنی و منحصر ہو جائے گی، نئے قرضوں کی تخلیق پر منحصر نہیں ہوگی، معاشی ترقی نئی بچتوں اور نئے نفع کے مثبت بہاؤ پر منحصر ہوگی۔

زَر کی قدر کے دوبارہ مضبوط ہونے سے انسانی تصادم کے ایک اہم سبب کا خاتمہ ہو جائے گا، مزید یہ کہ زَر ان لوگوں سے چپکے سے چوری نہیں ہوگا، جو طویل المیعاد معاہدوں میں سرمایہ لگاتے ہیں یا بچت کر کے رکھتے ہیں یا جن کی آمدنی متعین ہے۔

مزید یہ کہ اچھا ذاتی کردار رکھنے والوں کو فائدہ پہنچنے کا امکان زیادہ ہوگا، امانت، حرمت اور اچھے کردار کی طلب بڑھے گی، سرمایہ کاروں کی سرمایہ کاری ان پر منحصر ہوگی، شراکت پر مبنی مارکیٹ میں باہمی آزادی و استقلال کو تسلیم کرنا

دوسروں کی ضروریات کی مزید فکر کرنے کا باعث بنے گا، جس کی انتہاء مزید رحمدل اور مددگار معاشرہ کا قیام ہوگی۔

یقیناً زندگی ہمیشہ گلاب کے پھولوں پر مشتمل نہیں ہوتی، بہت سی غلطیاں بھی ہوں گی، جب نئے راستوں پر چلا جاتا ہے تو راستہ بعض اوقات غیر یقینی بھی ہوتا ہے، کچھ لوگ ایسے عادی اندازِ فکر توڑنے میں مشکل محسوس کریں گے جو قرض پر مبنی معاشرے کے تحت کام کرتے ہیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض قارئین پہلے ہی اس کا تجربہ کر چکے ہیں۔

کچھ لوگوں کو جب ان کی سرمایہ کاریوں کی حقیقی قدر ِتبادلہ نظر آئے گی تو شدید دباؤ کا سامنا ہوگا، تاہم انتقال کا عمل کنٹرول کیا جا سکتا ہے، زوال کو کنٹرول نہیں کیا جا سکتا، اس عملِ انتقال کا حصہ بنتے ہوئے ہمیں ان کو شناخت کرنے کے قابل ہونا چاہئے جو بلاوجہ اس سے نقصان میں مبتلا ہوں گے، تاکہ ہم ان کی بروقت مدد کر سکیں اور ان کی تکلیف میں سہارا بن سکیں۔

امانت دار زَر کا تصور ایک فریضہ ہے، امانت دار زَر (Honest Money) کوئی ایک چور نہیں ہے، یہ چالاکی سے چوری نہیں کرتا ہے، یہ معاشرے میں تقسیم کنندہ نہیں ہے، یہ تجارتی چکروں کو فروغ دے کر بے روزگاری کا سبب نہیں بنتا، اس کے بجائے یہ اچھی کارکردگی کی ہمت افزائی کرتا اور پائیدار معاشی ترقی کو فروغ دیتا ہے، میرٹ کو نوازتا ہے اور بلند کردار کی طلب بڑھاتا ہے، یہی حقیقی مقاصد ہونے چاہئیں، یہ حاصل بھی کیے جا سکتے ہیں، بس صرف ضرورت اس بات کی ہے کہ ایک ایسا عزم چاہئے جو اس کے وقوع پذیر ہونے کا سبب بن سکے۔

۲۰۶: مائیل روبوتھم نے ٹام لینسن کے مندرجہ بالا اقتباسات پر اپنی کتاب میں درج ذیل تبصرہ کیا ہے:

> One of the most unusual and original contributions to the monetary debate. John Tomlinson is a former merchant banker and presents a powerful case against the debt-based money system; his solution is highly creative

and shows the scope of thought outside the normal parameters of monetary reform. The work is currently being incorporated by Nova University in America as part of their master degree in economics.[1]

ترجمہ: مالیاتی ابحاث میں یہ سب سے حقیقی اور خصوصی خدمت ہے، جان ٹام لینس ایک سابقہ مرچنٹ بینکار تھا، اس نے قرض پر مبنی معیشت کے خلاف ایک زبردست مقدمہ قائم کیا ہے، اس کا پیش کردہ حل انتہائی تخلیقی ہے، اور عام مالیاتی اصطلاحات سے پار ایک فکر کا اُفق ظاہر کرتا ہے، امریکا کی نووا یونیورسٹی نے ان کے کام کو معاشیات کی ماسٹرز ڈگری کا ایک حصہ بنا کر اسے تسلیم کر لیا ہے۔

۲۰۷: فلپ پور اسلامی فائنانس پر اپنی حالیہ تحقیق میں درج ذیل مشاہدہ بیان کرتے ہیں:

Although this long term shifts from a bond-based to an equity-based financial system accords in many respects with Islamic economic principles, it is a trend which is by no means confined to the Islamic world and which is increasingly being championed globally. The resurgence in Islamic finance worldwide is seen by some simply as a reflection of the global economy's discernible transition from bond-based to equity-based finance.

Consider, for example, the strategy of developed, no-Muslims but heavily indebted economy such as Italy. Under the terms of privatization programme which gathered momentum in 1995 and 1996, Italian law stipulates that "......All the proceeds of the privatisation of public companies become part of a sinking fund that, by law, can only be used

1) Michael Rowbotham: The Grip of Death: a study of Modern Money, Jon Carpenter 1997. P. 330

to retire debt, and is not applied towards the reduction of the PSBR." Perhaps, indeed, the Western world has been gravitating toward islamic principles of finance without knowing it over the last three decades.(1)

ترجمہ: اگر چہ تمسکات (بانڈز) پرمبنی معیشت کا حصص پرمبنی معیشت کی طرف انتقال کئی لحاظ سے اسلامی معاشی اُصولوں کے مطابق ہے، یہ ایک ایسا طریقہ ہے جو کسی معنیٰ میں اسلامی دُنیا کے ساتھ منحصر نہیں ہے، اور جو تیز رفتاری کے ساتھ پوری دُنیا میں پسند کیا جارہا ہے، پوری دُنیا میں اسلامی تمویل کی بیداری کی جو لہر ہے، اسے بعض حضرات اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ دُنیا بھر کی معیشت واضح طور سے قرضوں پرمبنی نظام سے شرکت کے نظام کی طرف منتقل ہورہی ہے، اور یہ لہر اس حقیقت کی عکاسی کرتی ہے۔

مثال کے طور پر غور فرمایئے کہ ایک ترقی یافتہ غیر مسلم مگر قرضوں کے انتہائی بوجھ تلے دبی ہوئی اٹلی کی معیشت ہے، پرائیویٹائزیشن پروگرام کے تحت جس نے ۱۹۹۵ء اور ۱۹۹۶ء میں زور پکڑا، اطالوی قانون یہ عائد کرتا ہے کہ "...... پبلک کمپنیوں کی تمام آمدنی ایک فنڈ کا حصہ بن جائے گی، جو قانون کے تحت صرف قرضے اُتارنے (Retire) کے لئے استعمال ہوگا، اور PSBR کی تخفیف کرنے کے لئے استعمال نہیں ہوگا، شاید حقیقت یہ ہے کہ مغربی دُنیا نادانستگی میں تین عشروں سے زائد عرصے سے تمویل کے اسلامی اصولوں کی طرف قدم بڑھارہی ہے۔

۲۰۸: عالمی مالیاتی ادارہ آئی ایم ایف کے تحقیقی شعبے کے دو معیشت دان جناب عباس میراخور اور محسن ایچ خان نے غیر سودی اسلامی بینکاری کے اثرات کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے، اور وہ نفع نقصان میں شرکت کے نظام پر بحث کرتے ہوئے یہ بیان کرتے ہیں:

As shown in a recent paper by Khan (1985) this system of investment deposits is quite closely related to proposals aimed at transforming the

(1) Philip Moore: Islamic Finance: A partnership for growth, Economy Publisher's 1997. P. 173.

Traditional Banking System to an equity basis made frequently in a number of countries, including the United States.(1)

ترجمہ: جیسا کہ خان صاحب کے حالیہ (۱۹۸۵ء) مقالے سے ظاہر ہوتا ہے، سرمایہ کاری کھاتہ کا یہ نظام ان تجاویز سے کافی قریب ہے جن کا مقصد اور موضوع روایتی بینکاری نظام کو حصہ داری کے نظام میں تبدیل کرنا ہے، جو کہ بہت سارے ممالک بشمول ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں بھی اختیار کیا گیا ہے۔

پیٹروار بٹسن نے بھی شرکت پر مبنی ایک تمویلی نظام کو ترجیح دی ہے، اور انہوں نے فشر منسکی جے پریسلے اور پی ملسن کے نظریوں پر اس مقصد سے بحث کی ہے۔ (۲)

۲۰۹: خلاصہ یہ کہ شرکت پر مبنی بینکاری نہ صرف اسلامی حلقوں کی طرف سے تجویز کی گئی ہے، بلکہ اسے کچھ غیر مسلم معیشت دانوں نے بھی خالص معاشی اور اقتصادی لحاظ سے تجویز کیا ہے، موجودہ قرض پر مبنی معیشت کے ذیلی اثرات اور اثراتِ بدیعنی ظلم، عدمِ استحکام اور تجارتی دھچکوں وغیرہ نے ہی ان کو اس طرف مجبور کیا کہ ایک ایسا انصاف اور حصہ داری پر مبنی نظام لایا جائے جو دولت کی منصفانہ تقسیم اور استحکام کا یقینی سبب ہو۔ شرکت پر مبنی نظامِ بینکاری میں کھاتہ داروں (Depositors) کو اس سے کہیں زیادہ نفع ملنے کی توقع کی جاتی ہے جتنی کہ وہ آج سود کی صورت میں وصول کرتے ہیں، اور پھر وہ سودی رقم بھی قرض پر مبنی زر کے پھیلاؤ کی وجہ سے افراطِ زر کے منفی اثرات کا شکار بن جاتی ہے، یہ دولت کے بہاؤ کا رُخ عام آدمی کی طرف کر دیتی ہے، جس کے نتیجے میں بچت بڑھتی ہے اور آہستہ آہستہ توازن اور خوشحالی لاتی ہے۔

مشارکہ فائنانسنگ (تمویل) پر کچھ اعتراضات

ا: نقصان کا رِسک

۲۱۰: ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ مشارکہ کے ذریعے تمویل کا تقریباً مطلب یہ ہے کہ

(1) Mohsin H. Khan and Abbas Mirakhor: Theoretical Studies in Islamic Banking & Finance. Houston 1987. P. 168.

(2) Peter Worburton: Debt and Delusion, Central Bank Follies that threaten Economy Disaster, Allen Lane, 2999. P. 224, 225.

تجارت کے نقصانات تمویل کنندہ یا بینک کو منتقل کر دیئے جائیں، یہ نقصان کھاتہ داروں کو بھی منتقل کیا جائے، کھاتہ دار مسلسل نقصان کے رسک برداشت کرتے ہوئے اپنی رقموں کو بینکوں اور تمویلی اداروں میں رکھوانا پسند نہ کریں گے، اور اس طرح ان کی بچتیں یا تو بیکار ہو جائیں گی، یا پھر بینکوں سے باہر دُوسرے معاملات میں استعمال کی جائیں گی، جس کا نتیجہ قومی سطح پر ترقی میں عدم معاونت ہوگا۔

۲۱۱: یہ دلیل درحقیقت غلط مفروضہ ہے، مشارکہ کی بنیاد پر تمویل سے قبل بینک اور مالیاتی ادارے اس مجوزہ تجارت کے امکانات (Feasibility) پر غور کریں گے جس کے لئے یہ سرمایہ درکار ہے، یہاں تک کہ موجودہ سودی بینکاری نظام میں بھی بینک ہر ایک اپیل کنندہ کو قرضے نہیں دیتے، وہ نہ صرف صارف کی مالیاتی حالت کا مطالعہ کرتے ہیں بلکہ بعض اوقات انہیں اس تجارت کے مختلف امکانات کا جائزہ بھی لینا پڑتا ہے، اور اگر انہیں یہ خدشہ ہو کہ تجارت قابلِ نفع نہیں ہے، تو وہ قرضہ دینے سے انکار کر دیتے ہیں، مشارکہ میں انہیں یہ تحقیق اور زیادہ پیمانے پر گہرائی میں جاکر احتیاط کے ساتھ کرنی ہوگی، لیکن یہ اضافی کام یقیناً ملکی معیشت کے لئے مجموعی طور پر مفید اور معاون ہوگا۔

۲۱۲: مزید براں کوئی بھی بینک یا تمویلی ادارہ اپنے آپ کو صرف مشارکہ پر محدود نہیں کر سکتا، بلکہ وہاں پر ہمیشہ مشارکہ کا ایک فنڈ (Protfolio) ہوگا، اگر بینک نے اپنے ۱۰۰ صارفین (Clients) کو مشارکہ کی بنیاد پر تمویل کیا، تو ان میں سے ہر ایک صارف کی تجویز کے امکانیات (Feasibility) کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات ناقابلِ تصور ہے کہ ان میں سے تمام یا اکثر نقصان کا سبب بنیں گے، مناسب اقدامات اور ضروری احتیاطوں کے بعد زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ ان میں سے بعض میں نقصان ہو جائے، لیکن اس کے برخلاف نفع آور مشارکہ سود پر مبنی قرضوں کے مقابلے میں بہت زیادہ نفع کا بھی سبب بنے گا، کیونکہ اس صورت میں صارف اور بینک کے درمیان حقیقی نفع تقسیم ہوگا، اسی لئے مشارکہ کے فنڈ (Protofolio) کے بارے میں مجموعی طور پر یہ اُمید نہیں ہے کہ وہ نقصان کا شکار ہو جائے گا، بلکہ یہ صرف ایک منطقی امکان ہے، جس کی بنیاد پر کھاتہ داروں کو دِل برداشتہ نہیں ہونا چاہئے، نقصان کا یہ نظریاتی امکان ان مشترک سرمایہ کی کمپنیوں (Joint Stock Companies) کے نقصان کے امکان کے مقابلے میں بہت کم ہے جن کا تمام تر کاروبار مخصوص تجارتی سرگرمیوں تک محدود ہے، اس کے باوجود بھی لوگ اس کے شیئرز خریدتے ہیں اور نقصان کا امکان انہیں ان حصص کے کاروبار میں سرمایہ کاری کرنے سے منع نہیں کرتا۔ بینکوں اور مالیاتی اداروں کے مشارکہ کا معاملہ بہت مختلف ہے، کیونکہ ان کے مشارکہ کے تحت سرگرمیاں اتنی متنوع ہوں گی کہ اگر بالفرض کسی ایک مشارکہ سے نقصان بھی ہوگیا تو اس کی تلافی دُوسرے مشارکہ کے کثیر نفع سے ہو جائے

گی۔ پاکستانی بینکوں کا تجربہ ایک مشاہداتی تجربہ ہے، ۱ر۷ر۱۹۹۵ء سے پاکستان کے تمام بینکوں کے کھاتے کرنٹ اکاؤنٹ کے ماسوا نفع نقصان میں شرکت پر مبنی ہیں، بینکوں کی طرف سے کھاتہ داروں کو ان کے اصل سرمایہ کی بھی گارنٹی یا ضمانت فراہم نہیں کی جاتی، لہٰذا ہمارے موجودہ بینکوں کی مطلوبات (Liabilities Side) مکمل طور پر شرکت پر مبنی ہے، اس کے باوجود کھاتے اسی طرح برقرار ہیں جیسے وہ پہلے تھے۔

۲۱۳: اس کے علاوہ ایک اسلامی معیشت کو یہ ذہنیت پیدا کرنی چاہئے جو اس بات پر یقین کرے کہ جو کوئی نفع کسی زَر پر کمایا جائے وہ تجارت کا رِسک برداشت کرنے کا انعام ہونا چاہئے، یہ رِسک ماہروں کے ذریعے اور تجارتوں کے تنوع کے ذریعے کم ہو کر صرف فرضی اور نظریاتی رِسک رہ جاتا ہے، تاہم اس رِسک کو بھی مکمل طور پر ختم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، وہ ایک شخص جو نفع کمانا چاہتا ہو اسے اس کم سے کم رِسک کو ضرور قبول کر لینا چاہئے، چونکہ یہ تصور عموماً مشترک سرمایہ کی کمپنیوں میں پہلے سے موجود ہے، لہٰذا اس میں کبھی کوئی یہ اعتراض نہیں کرتا کہ شرکاء کے سرمایہ کو نقصان ہو گیا، یہ مشکل اسی نظام میں پیدا ہوتی ہے جب بینکاری اور تمویل کو عام تجارتی سرگرمیوں سے الگ قرار دیا جاتا ہے، اور جب یہ یقین کیا جاتا ہے کہ بینک اور تمویلی ادارے صرف زَر اور کاغذ کی حد تک معاملات کرتے ہیں، اور تجارت اور صنعت کے حقیقی نتائج سے انہیں کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ یہی وہ بنیادی اُصول ہے کہ جس کی بنیاد پر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ وہ ہر حالت میں ایک متعین نفع کے حقدار ہوتے ہیں۔ تمویلی شعبے کی تجارت وصنعت کے شعبے سے لازمی علیحدگی معیشت پر بحیثیتِ مجموعی عظیم نقصان کا سبب بنی ہے، ظاہر ہے کہ جب ہم ''اسلامی بینکاری'' کا لفظ بولتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ اس روایتی نظام کے ہر پہلو میں، ہر طرح سے اس کا اتباع کرے گا، اسلام کے اپنے اُصول واقدار ہیں، جن کا تمویل (فائنانسنگ) اور صنعت وتجارت میں افتراق وعلیحدگی پر ایمان نہیں ہے، ایک مرتبہ جب یہ اسلامی نظام سمجھ لیا جائے تو لوگ نقصان کے نظریاتی امکان کے باوجود نفع آور مشترک سرمایہ کی کمپنیوں میں سرمایہ کاری سے زائد اس میدان میں سرمایہ کاری کریں گے۔

۲: خیانت (Dishonesty)

۲۱۴: مشارکہ فائنانسنگ کے خلاف ایک دُوسرا خدشہ یہ کیا جاتا ہے کہ خائن لوگ تمویل کنندگان (Financeirs) کو عقدِ مشارکہ میں نفع ادا نہ کر کے استحصال (Exploit) کریں گے، وہ ہمیشہ یہ ظاہر کر سکتے ہیں کہ تجارت نے کوئی نفع نہ کمایا، بلکہ وہ یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ انہیں نقصان ہو

گیا کہ جس میں بعض اوقات نہ صرف نفع بلکہ اصل سرمایہ بھی ڈوب گیا۔

۲۱۵: اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک جائز اور صحیح خدشہ ہے، خصوصاً ایسے معاشروں میں جہاں پر خیانت روزمرہ کا معمول ہے، تاہم اس مسئلے کا حل اتنا مشکل نہیں ہے جتنا کہ عموماً سمجھا یا بیان کیا جاتا ہے۔

۲۱۶: اگر ملک کے تمام بینک مرکزی بینک اور حکومت کی محتاط پشت پناہی کے ساتھ خالص اسلامی طریقے سے چلائے جائیں تو پھر خیانت کے مسئلے پر قابو پانا بہت زیادہ مشکل نہیں ہوگا۔ سب سے پہلے تو کریڈٹ ریٹنگ کے نظام کو بھرپور طریقے سے نافذ العمل کرنا ہوگا، ہر کمپنی اور شراکتی ادارے کو قانون کی طرف سے آزاد کریڈٹ ریٹنگ پر مجبور کیا جانا چاہئے، یہاں تک کہ ایسی بڑی بڑی فرمیں جو متعینہ مقدار سے زائد تمویل چاہ رہی ہوں ان کو بھی اسی قانون کا تابعدار بنانا ہوگا، دُوسرے یہ کہ آڈیٹنگ کا ایک بہترین منظم نظام بھی نافذ العمل کیا جائے گا، جہاں پر تمام صارفین کے اکاؤنٹس اچھی طرح مرتب اور کنٹرول کیے جائیں۔ بعض علماء کی رائے کے مطابق نفع کو خام (Gross) نفع کی بنیاد پر بھی شمار (Calculate) کیا جاسکتا ہے، تاہم اگر کبھی کسی صارف سے کوئی بددیانتی، خلاف ورزی یا غفلت سرزد ہوجائے تو اسے تعزیری اقدامات کا مستوجب قرار دیا جائے اور اسے آئندہ کم از کم ایک مخصوص مدت کے لئے کسی بھی بینک سے اس قسم کی سہولت (Facility) سے محروم کردیا جائے۔

۲۱۷: اس قسم کے اقدامات حقیقی منافع کو چھپانے یا کوئی دُوسرا عملِ خیانت سرانجام دینے کے لئے ایک مضبوط مانع (Deterrent) ثابت ہوں گے، اس کے علاوہ کسی بھی بینک کے صارفین مستقل مصنوعی نقصانات ظاہر کرنے کے متحمل نہیں ہوں گے، کیونکہ یہ کئی لحاظ سے ان کے مفاد کے خلاف ہوگا۔ یہ بات سچ ہے کہ تمام احتیاطی تدابیر کے باوجود بعض اوقات کوئی خائن صارف اپنے مذموم منصوبے میں کامیاب ہوسکتا ہے، لیکن تعزیری اقدامات اور تجارت کی عام فضا تدریجاً اس قسم کے واقعات کو کم کردے گی (یہاں تک کہ ایک سود پر مبنی معیشت میں بھی نادہندگان ہمیشہ بُرے قرضوں (Bad Debts) کے مسائل پیدا کرتے رہتے ہیں)، لیکن اسے پورے مشارکہ کے نظام کو مسترد کرنے کا عذر یا علت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

عقدِ مرابحہ

۲۱۸: مزید براں اسلامی بینک نفع نقصان میں شرکت تک محدود نہیں ہیں، اگرچہ مشارکہ ایک سب سے پسندیدہ طریقۂ تمویل ہے، جو کہ نہ صرف اسلامی فقہ کے اُصولوں کے عین مطابق ہے

بلکہ اسلامی معیشت کے بنیادی فلسفے کے بھی مطابق ہے، اس کے باوجود چند ایسے متنوع قسم کے طریقہ ہائے تمویل مثلاً مرابحہ، اجارہ، سلم، استصناع وغیرہ بھی موجود ہیں، کہ جن کو بینکوں کے اثاثوں کی جگہ (Assets Side) میں استعمال کیا جا سکتا ہے، ان طریقوں میں سے چند ایک کم خطرے والے ہیں اور انہیں ان مواقع پر اختیار کیا جا سکتا ہے جہاں مشارکہ غیر معمولی رسک رکھتا ہو یا کسی مخصوص معاملے میں استعمال نہیں کیا جا سکتا ہو۔ بعض اپیل کنندگان نے یہ شکایت بھی کی کہ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے زیرِ نظر فیصلے میں یہ اعلان کیا ہے کہ مارک اَپ کا نظام بھی اسلامی اَحکامات کے خلاف ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مرابحہ جائز طریقۂ تمویل کے طور پر اسلامی بینکوں میں استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

۲۱۹: یہ شکایت بھی غلط مفروضہ ہے، وفاقی شرعی عدالت نے اُصولی طور پر عقدِ مرابحہ کو ناجائز قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے برعکس اس نے اپنے فیصلے میں برآمدات کی تمویل کے ضمن میں پیراگراف نمبر ۳۶۷ میں مرابحہ کا طریقہ تجویز بھی کیا ہے، تاہم عدالت ''مروّجہ مارک اَپ'' کے نظام کو اسلامی اُصولوں سے متصادم قرار دیتی ہے، اور اس خدشے کا اظہار کرتی ہے کہ یہ طریقہ بھی غلط طریقے سے استعمال کیا جائے گا، اور اس کو بڑے پیمانے پر اس کی ضروری شرائط کی تکمیل کیے بغیر نافذ کر دیا جائے گا، تو یہ موجودہ نظام میں کوئی تبدیلی نہیں لائے گا۔

ہم پہلے ہی اس بات کا تذکرہ کر چکے ہیں کہ پاکستان میں موجود مارک اَپ کا نظام کسی بھی معنیٰ میں مرابحہ نہیں ہے، یہ تو صرف نام کی تبدیلی ہے، نام نہاد تجارتِ اشیاء حقیقت میں کبھی انجام نہیں پاتی، اگر مرابحہ اپنی تمام ضروری شرائط کے ساتھ نافذ کیا جائے تو یہ شریعت میں ناجائز نہیں ہے، اور نہ خود وفاقی شرعی عدالت نے اسے ناجائز قرار دیا ہے۔ ہم پہلے ہی حرمتِ ربا کے بارے میں منکرین کے اس اعتراض کہ تجارت بھی ربا کی مانند ہے کے پسِ منظر میں (اس فیصلے کا پیراگراف نمبر ۵۰ اور ۵۱) یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ اشیاء کو اُدھار پر زیادہ قیمت کے ساتھ فروخت کیا کرتے تھے، ان کا اعتراض یہی تھا کہ وہ جب قیمت کسی تجارت کے ابتدائی مرحلے پر بڑھاتے ہیں تو اسے حرام قرار نہیں دیا جاتا، لیکن جب خریدار وقتِ مقررہ پر قیمت ادا کرنے سے قاصر ہو جائے اور وہ کوئی اضافی رقم اضافی مدت کے عوض ادا کرے تو اسے ربا اور حرام قرار دیا جاتا ہے، تو قرآنِ کریم نے اس اعتراض کا یہ کہہ کر جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے۔

جیسا کہ سابق میں (اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۹۰ میں) بیان کیا گیا ہے، مرابحہ درحقیقت ایک تجارت ہے، وہ اپنی اصل کے لحاظ سے طریقۂ تمویل نہیں ہے، لہٰذا اس میں تجارت کے تمام بنیادی اُصولوں کو پورا کرنا ہوگا، اسے صرف اس صورت میں استعمال کیا جائے گا جہاں پر صارف کو

کوئی چیز خریدنی ہو، بینک کو اسے اصل فروخت کنندہ (Supplier) سے خریدنا ہوگا، اور پھر اس کی ملکیت اور قبضہ (حقیقی یا حکمی) لینے کے بعد اسے صارف کو فروخت کرنا ہوگا، یہ تمام اجزاء ایک جائز مرابحہ میں اپنے تمام قانونی اور منطقی اثرات کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہیں، بالخصوص بینک کو اتنے عرصے تک اس چیز کا رِسک برداشت کرنا ضروری ہے جتنے عرصے وہ چیز اس کی ملکیت اور قبضے میں رہتی ہے، یہی وہ بنیادی اوصاف ہیں جو عقدِ مرابحہ کو سود پر مبنی تمویل سے ممتاز کرتے ہیں، لیکن اگر ایک مرتبہ بھی انہیں نظر انداز کر دیا گیا، خواہ آسانی کی خاطر، تو پھر یہ پورا عقد سود پر مبنی تمویل کے میدان میں داخل ہو جائے گا۔

۲۲۰: عقدِ مرابحہ پر ایک یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ جب اس کو طریقۂ تمویل کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے تو اُدھار کی صورت میں ایک اضافی یا زائد قیمت عائد کی جاتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ عقدِ مرابحہ کی صورت میں کسی چیز کی قیمت نقد بازاری قیمت سے زائد ہوتی ہے، چونکہ قیمت اس وقت کے عوض زیادہ کی گئی ہے جو وقت خریدار کو دیا گیا ہے، لہٰذا یہ سود پر مبنی عقدِ قرض کے مشابہ ہو گیا۔

۲۲۱: ہم اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۳۶ تا ۱۴۰ میں یہ بات پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ اسلام نے زَر اور شے کے ساتھ مختلف انداز میں برتاؤ اور معاملہ کیا ہے، دونوں کے مختلف اوصاف ہونے کی وجہ سے دونوں مختلف اُصول و قواعد کے محتاج ہیں، چونکہ زَر کی اپنی کوئی ذاتی قدر نہیں ہوتی، بلکہ یہ صرف ایک ایسا آلۂ تبادلہ ہے، جس کے کوئی مختلف اوصاف نہیں ہوتے، زَر کی ایک اکائی کو اگر اسی مالیت زَر کی دُوسری ایک اکائی سے تبادلہ کیا جائے تو وہ صرف قیمتِ اسمیہ (Par Value) پر ہی ہو سکتا ہے، اگر ایک ہزار پاکستانی روپے کا ایک کرنسی نوٹ دُوسرے پاکستانی نوٹ سے مبادلہ کیا جائے تو پھر اسے بھی ضرور ایک ہزار روپے کی مالیت کا ہی ہونا چاہئے، نوٹ کی قیمت حتیٰ کہ نقد فروختگی میں بھی ایک ہزار سے نہ تو بڑھ سکتی ہے اور نہ ہی کم ہو سکتی ہے، کیونکہ کرنسی نوٹ کی کوئی ذاتی منفعت یا اس میں کوئی مختلف اوصاف (قانوناً معتبر) نہیں ہوتے، یہی وجہ ہے کہ بغیر کسی عوض کے کسی ایک جانب میں کوئی اضافہ شرعاً جائز نہیں ہے، جب یہ بات نقد معاملے میں صحیح ہے تو پھر یہ بات ادھار معاملے میں بھی صحیح ہونی چاہئے جہاں پر دونوں طرف زَر ہوتا ہے، کیونکہ اگر اُدھار کے معاملے میں ایسا کوئی اضافہ طلب کیا گیا (جہاں پر صرف زَر کا زَر سے تبادلہ ہو رہا ہو) تو پھر یہ اضافہ وقت کے سوا کسی چیز کا بدلہ نہیں ہوگا۔

۲۲۲: عام اشیاء کا معاملہ مختلف ہے، چونکہ وہ اپنی ذاتی منفعت اور مختلف اوصاف رکھتی ہیں، تو ان کا مالک انہیں طلب و رسد کے قوانین کے تحت جس قیمت پر فروخت کرنا چاہے، فروخت کر سکتا ہے، اگر کوئی فروخت کنندہ کسی فریب یا غلط بیانی سے کام نہ لے تو وہ اپنی چیز بازاری قیمت سے

زائد قیمت پر فروخت کر سکتا ہے، بشرطیکہ خریدار اس پر راضی ہو۔ اگر خریدار اسے اس اضافی قیمت پر خریدنے پر راضی ہو تو وہ اضافی رقم فروخت کنندہ کے لئے اس سے وصول کرنا بالکل جائز ہے، جب کوئی فروخت کنندہ کوئی چیز کسی اضافی قیمت کے ساتھ نقد فروخت کر سکتا ہے تو پھر اضافی وقت کے ساتھ اُدھار پر بھی فروخت کر سکتا ہے، بشرطیکہ وہ غلط بیانی سے کام نہ لے اور نہ ہی اسے خریدنے پر مجبور کرے اور خریدار اسے خریدنے پر اپنی آزادی کے ساتھ راضی ہو۔

۲۲۳: بعض اوقات یہ دلیل بھی دی جاتی ہے کہ نقد کی صورت میں قیمتوں میں اضافہ اُدھار ادائیگی پر مبنی نہیں ہے، لہٰذا یہ جائز ہے، البتہ اُدھار ادائیگی پر مبنی خرید و فروخت میں قیمتوں میں اضافہ خالص وقت کی وجہ سے ہے، چنانچہ یہ سود کے بالکل مشابہ ہے۔ یہ دلیل بھی اس غلط تصور پر مبنی ہے کہ جب بھی قیمت میں وقتِ ادائیگی کے پیشِ نظر اضافہ کیا جاتا ہے تو یہ سود کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے، یہ تصور بالکل غلط ہے، کوئی بھی اضافی رقم جو تاخیر سے ادائیگی کی صورت میں عائد کی جائے وہ صرف اس وقت ربا بنتی ہے جبکہ دونوں جانب تبادلہ نقدی یا زر کا ہو، لیکن اگر کوئی چیز کسی زر کے مدِ مقابل فروخت کی جا رہی ہو تو بوقتِ تعیینِ قیمت، فروخت کنندہ بشمول وقتِ ادائیگی کے بہت سارے عوامل اپنے مدِنظر رکھتا ہے، ایک فروخت کنندہ کسی ایسی چیز کا مالک ہونے کی حیثیت سے جو اپنی ذاتی منفعت و افادیت رکھتی ہو، ایک سے زیادہ قیمت عائد کر سکتا ہے، اور خریدار بھی اسے ادا کرنے پر مختلف وجوہ سے راضی ہو سکتا ہے، مثلاً:

(۱) اس کی دُکان خریدار سے کافی قریب ہو کہ وہ اس مارکیٹ میں جانا نہ چاہتا ہو جو اس سے اتنی نزدیک نہ ہو۔

(۲) یہ فروخت کنندہ خریدار کے لئے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ قابلِ اعتماد و بھروسہ ہو اور خریدار کو اس پر اس بارے میں بھی مکمل بھروسہ ہو کہ فروخت کنندہ اسے وہ چیز کسی بھی نقصان یا خرابی کے بغیر فروخت کرے گا۔

(۳) فروخت کنندہ اسے ایسی چیز کو جس کی طلب زیادہ ہو فروخت کرتے ہوئے دُوسرے خریداروں کے مقابلے میں ترجیح زیادہ دیتا ہو۔

(۴) اس فروخت کنندہ کی دُکان کی فضاء دُوسری دُکانوں کے مقابلے میں زیادہ صاف ستھری اور خوش نما ہو۔

(۵) یہ فروخت کنندہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ بااخلاق ہو۔

۲۲۴: یہ اور اس طرح کے دُوسرے اسباب گاہک سے اضافی رقم وصول کرنے کا سبب بن

سکتے ہیں، اسی طرح اگر فروخت کنندہ اس وجہ سے قیمت بڑھائے کہ خریدار کے لئے اُدھار کی بھی اجازت دے رہا ہے تو یہ شرعاً ناجائز نہیں ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی دھوکا، فریب نہ ہو، اور خریدار اسے کھلی آنکھوں قبول کرے، کیونکہ اس صورت میں خواہ قیمت میں اضافے کا کوئی بھی سبب ہو اس کے باوجود مکمل قیمت کسی جنس (Commodity) کے بدلے ہے نہ کہ زَر اور نقدی کے بدلے۔ یہ صحیح ہے کہ بوقتِ اضافہ قیمت فروخت کنندہ نے اپنے مدِنظر ادائیگیٔ قیمت کا وقت بھی رکھا ہوگا، لیکن ایک مرتبہ جب قیمت متعین ہوگئی تو اب وہ اجناس یا اشیاء سے وابستہ ہوگئی نہ کہ وقت سے، چنانچہ اب وہ قیمت متعین ہو چکی ہے اور وہ فروخت کنندہ کی طرف سے کبھی بڑھائی نہیں جاسکتی، اگر یہ اضافی قیمت وقت کے عوض ہوتی تو اس صورت میں جب فروخت کنندہ اسے ادائیگی کے لئے مزید وقت کی مہلت دیتا تو قیمت میں اضافہ کرنا ممکن ہوتا۔

۲۲۵: اس بات کو ایک اور رُخ سے دیکھئے، جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا چونکہ زَر صرف قیمتِ اسمیہ پر ہی فروخت ہوسکتا ہے، تو (زَر کو زَر سے) اُدھار فروخت یا تبادلے کی صورت میں اضافی قیمت یا رقم صرف وقت کے عوض ہی ہوگی، چنانچہ اگر مقروض کو قرض کی میعاد (Maturity) پوری ہونے پر مزید وقت کی مہلت دی جائے تو قرض خواہ عموماً اس سے مزید رقم کا مطالبہ کرتا ہے، اس کے برخلاف کسی چیز کی اُدھار فروخت کی صورت میں تعیینِ قیمت کے وقت صرف وقت ہی خصوصی بدل یا عوض نہیں ہے، قیمت کسی شے کے بدلے متعین کی گئی ہے، نہ کہ وقت کے بدلے، تاہم اس چیز کی فروختگی میں وقت پیچھے ذکر کردہ عوامل کی طرح ایک اضافی عامل کا کردار تو ادا کرتا ہے لیکن ایک مرتبہ جب اس عامل نے اپنا کردار ادا کر دیا تو اب اس قیمت کا ہر ہر حصہ اس چیز کی طرف منسوب ہوگا۔

۲۲۶: اس مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب زَر کا زَر کے ذریعے تبادلہ کیا جائے تو کوئی اضافی رقم جائز نہیں ہے، نہ نقد معاملے کی صورت میں اور نہ اُدھار کی صورت میں، لیکن جب ایک شے کسی زَر کے بدلے فروخت کی جارہی ہو تو فریقین کی طے کردہ قیمت بازاری قیمت کے مقابلے میں نقد اور اُدھار دونوں صورت میں زیادہ مقرر کی جاسکتی ہے، کسی چیز کی قیمت متعین کرتے وقت ادائیگی کا وقت ایک اضافی عامل بھی بن سکتا ہے، لیکن یہ زَر کے زَر سے تبادلے کی صورت میں اضافی رقم کے مطالبے کے لئے خصوصی بنیاد یا مکمل عوض نہیں بن سکتا۔

۲۲۷: مذکورہ بالا صورتِ حال مذاہبِ اربعہ اور جمہور فقہاء نے تسلیم کی ہے، یہی شریعت میں مرابحہ کی صحیح قانونی صورتِ حال ہے، تاہم دو نکات ہمیشہ یاد رکھنے چاہئیں:

(۱) مرابحہ کو جب ایک تجارتی تمویل کے طریقے کے طور پر استعمال کیا جائے تو یہ ایسی

سرحد پر واقع عقد ہے کہ جس کے اور سودی قرضے کے درمیان شناخت کے خطوط بہت باریک ہیں، شناخت کی یہ باریک لکیریں صرف اسی وقت نظر آسکتی ہیں جب ان تمام بنیادی شرائطِ مرابحہ کو ملحوظ رکھ کر عقد کیا جائے جو پیچھے ذکر کی گئی ہیں، ان میں سے کسی ایک سے غفلت برتنے کی صورت میں یہ عقد سودی تمویل میں بدل جائے گا، لہٰذا اس عقد کو ضروری احتیاط اور توجہ کے ساتھ سرانجام دیئے جانے کی ضرورت ہے۔

(۲) عقدِ مرابحہ کے جواز کے باوجود یہ غلط استعمال کا باعث بن سکتا ہے، اور اسلام کے تمویلی نظام کے فلسفے کو مدِنظر رکھتے ہوئے یہ ایک آئیڈیل طریقۂ تمویل نہیں ہے، لہٰذا اسے صرف انہی صورتوں میں اختیار کرنا چاہئے جہاں مشارکہ اور مضاربہ قابلِ استعمال نہ ہوں۔

۲۲۸: مشارکہ اور مضاربہ کے علاوہ کچھ دُوسرے طریقہ ہائے تمویل بھی مختلف قسم کی تمویل میں اختیار کیے جاسکتے ہیں، مثلاً اجارہ (Leasing)، سلم اور استصناع وغیرہ۔ ہمیں ان کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ یہ ان مختلف رپورٹوں میں تفصیل سے ذکر کیے گئے ہیں جو سود کے خاتمے سے متعلق حکومت کو پیش کی گئی ہیں، اس سلسلے میں سب سے تفصیلی رپورٹ ۱۹۸۰ء میں اسلامی نظریاتی کونسل نے پیش کی تھی، دُوسری رپورٹ شریعت ایکٹ کے مطابق بنائے گئے اسلامائزیشن کمیشن آف اکانومی نے پیش کی تھی، یہ کمیشن بھی اپنی جامع رپورٹ حکومت کو ۱۹۹۱ء میں پیش کرچکا ہے، آخر میں اسی کمیشن کو دوبارہ راجہ ظفر الحق کی سربراہی میں دوبارہ بنایا گیا، جس نے اپنی آخری رپورٹ ۱۹۹۷ء میں داخل کی۔

ہم ان تمام رپورٹوں کا مطالعہ کرچکے ہیں، ہم ان رپورٹوں میں موجود ہر تفصیلی تجویز پر تبصرہ کیے بغیر اس بات پر اطمینان کا اظہار کرتے ہیں کہ ان تمام رپورٹوں کو موجودہ تمویلی نظام تبدیل کرنے کا بنیادی زمینی کام قرار دینا چاہئے۔

۲۲۹: اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ نظریۂ ضرورت کو موجودہ سودی نظام کو ایک غیر محدود وقت یا ہمیشہ کے لئے بچانے کے واسطے لاگو نہیں کیا جاسکتا، تاہم یہ نظریۂ ضرورت صرف اس نظام کو سود سے غیر سودی نظام میں تبدیل کرنے کے لئے حکومت کو درکار ایک مناسب وقت کی اجازت دینے کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

حکومت کے قرضے

۲۳۰: سود کے خاتمے کے سلسلے میں ایک بڑی مشکل حکومتی قرضوں کو قرار دیا جارہا ہے،

موجودہ صورتِ حال یہ ہے کہ حکومت پاکستان ملکی اور غیر ملکی قرضوں میں جکڑی ہوئی ہے، جہاں تک ملکی قرضوں کا تعلق ہے، ان کو اسلامی طریقہ ہائے تمویل میں تبدیل کرنے کے بارے میں مذکورہ بالا رپورٹوں میں تفصیلی طریقۂ کار مذکور ہے۔ ڈاکٹر وقار مسعود خان صاحب جو عالمی یونیورسٹی اسلام آباد کے نائب صدر ہیں، وہ اس مقدمے میں عدالتی مشیر کی حیثیت سے پیش ہوئے، اور انہوں نے اس اہم مسئلے پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے اس شعبے (Sector) سے سود کے خاتمے کا لائحہ عمل پیش کیا، ان کے عدالت میں پیش کردہ بیان کے صفحہ: ۲۹ تا ۴۹ میں انہوں نے اس مسئلے پر بحث کی ہے، ان کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام حکومتی اندرونی قرضے پروجیکٹ فائنانس کی بنیاد پر ڈیزائن کرنے چاہئیں، یہ طریقہ شریعت کے مطابق ہونے کی وجہ سے قرضوں پر حاصل شدہ رقوم کی خرد بُرد، خیانت اور غلط استعمال سے روکنے میں مددگار ہوگا، اس مواد پر غور کرنے کے بعد ہمارا ابھی یہی خیال ہے کہ اس شعبے (Sector) میں بھی سود کے غیر معین مدت تک جاری رہنے کی ضرورت نہیں ہے، تاہم اس وجہ سے اس شعبے کو اسلامی طریقے سے بدلنے کے لئے بینکاری کے پرائیویٹ معاملات کی بہ نسبت زیادہ مہلت کی ضرورت ہوسکتی ہے۔

غیر ملکی قرضے

۲۳۱: اگرچہ موجودہ مقدمے میں غیر ملکی قرضوں سے متعلق قوانین بطورِ خاص زیرِ بحث نہیں ہیں، لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ اگر ایک مرتبہ سود کو ناجائز قرار دے دیا گیا تو یہ قوانین بھی کسی لحاظ سے ممانعت کی زَد میں آئیں گے، یہ سب سے زیادہ مشکل علاقہ معلوم ہوتا ہے جہاں پر سودی نظام کی حرمت کو نافذ العمل کیا جائے۔ حکومتی غیر ملکی قرضے ۱/۳/۱۹۹۹ء کے اعداد و شمار کے مطابق ۳۱ء۱۵ بلین ڈالرز یا ۱۶۱۰ بلین روپے انٹر بینک ریٹ کے مطابق ہیں، یہ دلیل دی جارہی ہے کہ اس قسم کے قرضوں کو غیر سودی قرضوں میں بدلنا تقریباً ناممکن ہے۔

۲۳۲: اس سے قبل کہ ہم اس مسئلے کے اسلامی حل پر غور کریں، ہمیں اس بات کو مدِنظر رکھنا ہوگا کہ غیر ملکی قرضوں کی مقدار میں جس تیز رفتاری سے اضافہ ہو رہا ہے اس پر نہایت سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے، ابتدا میں ہم نے بین الاقوامی ذرائع سے ترقیاتی منصوبوں کے لئے قرضے لیے، بعد میں غیر ملکی قرضوں کا دائرہ غیر ترقیاتی اخراجات تک بڑھا دیا گیا، اس کے بعد بہت بھاری مقدار میں قرضے چکانے (Debt Servicing) کے لئے لیے گئے، اب یہ قرضے بین الاقوامی قرض خواہوں کو سود ادا کرنے کے واسطے لیے جارہے ہیں۔

۲۳۳: اس بات کا احساس کرنے کے لئے معاشیات کے کسی ماہر کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ ایک ایسی خطرہ کی گھنٹی ہے کہ ہماری قوم کو ہمارے قرض خواہوں کی غلامی کی طرف لے جارہی ہے، ہم ہر سال بھاری قرضے لے کر اپنی موجودہ اور آئندہ آنے والی نسلوں کو گروی (رہن) رکھوار ہے ہیں، یہ خیال کہ غیر ملکی قرضے ترقی پذیر ممالک کے ترقی کے منصوبوں میں مددگار ہوتے اور خوشحالی لانے کا سبب بنتے ہیں، تیسری دُنیا کے بہت سارے ممالک کی حالت کو مدِنظر رکھتے ہوئے جھوٹا اور غلط معلوم ہوتا ہے، اس خیال کا بڑھتا ہوا احساس آزاد معیشت دان کررہے ہیں۔

سوسن جورج فرانس میں رہنے والی ایک امریکی معیشت دان ہیں، انہوں نے عالمی مسائل اور ترقی پر کافی لکھا ہے، وہ ایمسٹرڈم کے ٹرانزنیشنل انسٹی ٹیوٹ کی ایسوسی ایٹ ڈائریکٹر بھی ہیں، اور ان کی تیسری دُنیا کے قرضے کے موضوع پر کتابوں کی کافی ستائش بھی کی گئی ہے، ان میں سے بعض نے عالمی تمغے (Awards) بھی حاصل کیے ہیں، انہوں نے تیسری دُنیا کے قرضوں کے آنکھیں کھول دینے والے نتائج کا درج ذیل خلاصہ نکالا ہے:

According to the OECD, between 1982 and 1990, total resource flows to developing countries amounted to $ 927 billion. This sum includes OECD categories of Official Development Finance, Export Credits and Private Flows, in other words, all official bilateral and multilateral aid, grants by private charities, trade credits plus direct private investment and bank loans. Much of this inflow was not in the form of grants but was rather new debt, on which dividends or interest will naturally come due in future.

During the same 1982 - 92 period, developing countries remitted in debt service alone 1342 billion (interest and principal) to the creditor countries. For a true picture of resource flows, one would have to add many other South - to - North out - flows, such as royalties, dividends, repatriated profits, underpaid raw materials and the like. The income - outflow difference

between $ 1345 and $ 927 billion is thus a much understated $ 418 billion in the rich countries' favour. For purposes of comparison, the US Marshall Plan transferred $ 14 billion in 1948 to war - ravaged Europe, about $ 70 billion in 1991. Thus in the eight years from 1982 - 90, the poor have financed six Marshall Plans for the rich through debt service alone.

Have these extraordinary outflows at least served to reduce the absolute size of the debt burden? Unfortunately no. Inspite of total debt service, including amortization, of more than 1.3 trillion dollars from 1982 - 90, the debtor countries as a group began the 1990s fully 61 percent more in debt than they were in 1982. Sub-Saharan Africa's debt increased by 113 percent during this period; the debt burden of the very purest - the so-called 'LLDCs' or 'least developed' countries - was up by 110 percent.(1)

ترجمہ: OECD کے مطابق ۱۹۸۲ء سے ۱۹۹۰ء تک تمام ترقی پذیر ممالک میں تمام ذرائع کا بہاؤ (Flow) ۹۲۷ بلین ڈالرز کی مالیت تھا، یہ رقم OECD کی سرکاری ترقیاتی تمویل (Official Development Finance) برآمدی قرضے اور ذاتی ذرائع (Flows) پر مشتمل تھا، بالفاظِ دیگر تمام عطیات ذاتی عطیات، تجارتی قرضے بمعہ ذاتی بلاواسطہ سرمایہ کاری اور بینکاری قرضوں کے ذریعے دوطرفہ یا کثیر الاطراف سرکاری امدادیں اس میں شامل تھیں، ان میں سے اکثر امدادیں عطیات کی شکل کے بجائے نئے قرضوں کی شکل میں تھیں، جن پر مستقبل میں نفع یا سود عادۃً واجب الادا ہونا تھا۔

۱۹۸۲ء سے ۱۹۹۰ء کے زمانے کے دوران ترقی پذیر ممالک نے صرف

(1) Susan George: The Debt Boomerang How the Third World Debt Harms us all, Pluto Press, London 1992.

قرضوں کی ادائیگی میں قرض دینے والے ممالک کو (سود بمعہ اصل سرمایہ کے) ۳۴۲ بلین ادا کیے، آمدِ ذرائع کی صحیح تصویر کشی کے لئے کچھ دُوسرے جنوب سے شمال تک کے اخراجات بھی شامل کرنے ہوں گے، مثلاً رائیلٹی، نفع، اپنے وطن میں نفع کی منتقلی اور خام مال کے رواں اخراجات وغیرہ۔ ۹۲۷ بلین آمدنی کے مقابل میں ۱۳۴۵ بلین ڈالرز کی جو ادائیگی مقروض ملکوں کو کرنی پڑی اس کا مطلب یہ ہے کہ ۴۱۷ بلین ڈالر کا باہمی فرق سراسر مالدار ممالک کے حق میں رہا۔ موازنے کے مقصد سے یہ ذہن میں رکھئے کہ امریکی مارشل پلان نے صرف ۱۴ بلین ڈالرز ۱۹۴۸ء میں اور ۷۰ بلین ڈالرز ۱۹۹۱ء میں یوروپین جنگ زدہ اقوام کو منتقل کیے تھے، قرضوں اور ادائیگی کے مذکورہ بالا فرق کا موازنہ مارشل پلان سے کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ۱۹۸۲ء سے ۱۹۹۰ء تک غریب ممالک نے مال داروں کو چھ مارشل پلان صرف اپنے قرضوں کے سود کی ادائیگی کے طور پر ادا کیے۔ کیا ان غیر معمولی اخراجات نے کم از کم قرضوں کے یقینی بوجھ کو کم کرنے کی خدمت انجام دی ہے؟ بدقسمتی سے یہ بات نہیں ہے، ۱.۰۳ ٹریلین ڈالرز سے زائد کی اصل قرضوں سمیت سود کی ادائیگی کے باوجود مقروض ممالک نے ۱۹۹۰ء میں ۱۹۸۳ء کے قرضوں کے مقابلے میں ۶۱ فیصد زائد قرضے حاصل کیے، افریقا کے چھوٹے صحرائی علاقوں میں قرضے اس دوران ۱۱۳ فیصد تک بڑھے، قرضوں کا بوجھ سب سے کم ترقی یافتہ ممالک میں صحیح ترین اعداد و شمار کے مطابق ۱۱۰ فیصد تک گیا۔

بہت سے معتدل مصنفین کا خیال ہے کہ تیسری دُنیا کا قرضہ صرف تمویلی معاملہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک سیاسی معاملہ بھی ہے، عموماً ورلڈ بینک اور آئی ایم ایف کے قرضوں کے ساتھ بڑی سخت شرائط بھی منسلک ہوتی ہیں، اگرچہ معاشی و سماجی اخراجات کے مقصد کے لئے امدادی پروگرام اس بات کی توثیق کرتا ہے کہ یہ فنڈ ترقیاتی اُمور میں استعمال ہوگا، تاہم جب وہ منصوبے ناکام ہو جاتے ہیں اور قرضے بڑھ جاتے ہیں، تو وہ امدادی پرگرام اسٹرکچل ایڈجسٹمنٹ کے تابع بن جاتے ہیں جس کا کام مقروض ممالک کی پوری معیشت کی ترقی کی نگرانی کرنا ہوتا ہے، گویا کہ قرض دینے والے ممالک اس طرح تیسری دُنیا کے ممالک کے اندرونی معاملات اور پالیسیوں میں دخل اندازی کا جواز پیدا کر لیتے ہیں، اور پھر جب (ان کی زیرِ نگرانی) معاشی پالیسیاں بھی ناکام ہو جاتی ہیں تو پھر وہ ''سادگی پروگرام''

(Austerity Programs) متعارف کراتے ہیں، جس میں سماجی، بہبودی اور تعلیمی اخراجات کو کافی حد تک ختم کر دیا جاتا ہے، سوسن جورج اور فیبریزیو سبیلی نے ان پالیسیوں کے نتائج پر درج ذیل تبصرہ کیا ہے:

> Between 1980 and 1989 some thirty-three African countries received 241 structural adjustment loans. During that same period, average GDP per capita in those countries fell 1.1% per year, while per capita food production also experienced steady decline. The real value of the minimum wage dropped by over 25%, government expenditure on education fell from $ 11 billion to $ 7 billion and primary school enrolments dropped from 80% in 1980 to 69% in 1990. The number of poor people in these countries rose from 184 million in 1985 to 216 million in 1990, an increase of seventeen percent.(1)

ترجمہ: ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۹ء کے درمیان بعض ۳۳ افریقی ممالک نے ۲۴۱ اسٹرکچل ایڈجسٹمنٹ قرضے لیے، اسی زمانے میں فی شخص (Per Capita) متوسط کام مجموعی پیداوار (GDP) گر کر ۱ء۱ فیصد سالانہ ہو گئی، جبکہ فی شخص غذائی پیداوار بھی مسلسل کم ہوتی رہی۔ کم از کم اُجرتوں کی مقدار ۲۵ فیصد سے بھی زیادہ گر گئی، تعلیم پر حکومتی اخراجات کم ہو کر ۱۱ بلین ڈالرز سے کم ہو کر ۷ بلین ڈالرز رہ گئے، اور پرائمری اسکول کے داخلے ۱۹۸۰ء میں ۸۰ فیصد سے گر کر ۱۹۹۰ء میں ۶۹ فیصد تک ہو گئے، غریب عوام کی تعداد ان ممالک میں ۱۹۸۵ء میں ۱۸۴ ملین تھی جو ۱۹۹۰ء میں ۲۱۶ ملین ہو کر ۱۷ فیصد بڑھ گئی۔

۲۳۴: عالمی بینک کے خود اعداد و شمار کے مطابق جن کے بارے میں بعض سنجیدہ معیشت دان شبہ میں ہیں، عالمی بینک کی تمویل کردہ منصوبوں میں کامیابی کی شرح ۵۰ فیصد سے بھی کم ہے،

(1) Susan George, Fabrizio Sablli: Faith And Credit, The World Bank's Secular Empire, Penguin 1998, P 141.

مزید براں ۱۹۸۹ء کے جائزے کے بعد عالمی بینک کا اسٹاف کسی ایک ایسے منصوبے کی بھی نشاندہی نہ کر سکا جس میں برطرف کیے ہوئے لوگوں کو کسی اور جگہ بحال کر دیا گیا ہو، اور وہ ایسے معیارِ زندگی پر واپس آگئے ہوں جو انہیں پہلے حاصل تھا۔[1]

۲۳۵: یہاں تک کہ کامیاب منصوبے بھی بہت کم ہی ان مقروض ممالک میں مجموعی معاشی خوشحالی کا سبب بنے ہیں، مائیکل روبوتھم کہتے ہیں:

There has been a massive outpouring of literature on the subject of Third World debt. The books are characterized by one feature. Whereas the arguments and policies of the IMF and World Bank have been based upon an apparently reasonable theory, the studies give case after case and country after country, in which the theory has not worked in practice. Either loans have led to development, but repayment has proved impossible; or the projects funded have failed completely leaving the country with a massive debt and no hope of repayment, or repeated additional loans have become necessary simply to provide funds for the repayment of past loans. The debtor countries, as a group, began the 1990s fully 61% deeper in debt than they were in 1980.[2]

ترجمہ: تیسری دُنیا کے قرضوں کے موضوع پر بہت بڑی مقدار میں لٹریچر شائع کیا جارہا ہے، کتابیں اسی موضوع کو زیرِ بحث لائے ہوئے ہیں، جبکہ آئی ایم ایف اور عالمی بینک کی طرف سے دلائل اور پالیسیوں میں یہ ظاہر کیا جارہا ہے کہ یہ دونوں معقول نظریات پر عمل پیرا ہیں، اس کے برخلاف مسلسل واقعات اور ممالک کے حالات پر تحقیق کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معقول نظریات پر عمل نہیں کیا جارہا، یا تو قرضے ترقی کا سبب تو بنے لیکن ادائیگی قرض ناممکن ہو

(1) David Korten: When Corporations Role the Earth, Earthscan 1993 as quoted by Michael Robwtham "The Grip of Death". P 135.
(2) Michael Rowbotham: "The Grip of Death". P. 137.

گئی، یا فنڈ دیئے ہوئے منصوبے بھی مکمل طور سے اس طرح ناکام ہو گئے کہ ملک ایک عظیم قرضے کے جال میں پھنس گیا کہ اُس سے خلاصی اور قرضوں کی ادائیگی کا کوئی راستہ برقرار نہیں رہا، یا پھر اضافی قرضوں کے عمل کا اعادہ ضروری سمجھا گیا تاکہ سابقہ قرضوں کی ادائیگی کے لئے فنڈ مہیا ہو، مقروض ممالک مجموعی طور پر ۱۹۸۰ء کے مقابلے میں ۱۹۹۰ء میں ۶۱ فیصد مزید قرضوں میں ڈوب گئے۔

تیسری دُنیا کے قرض کے مقابلے بے زمین غلاموں اور بے گار مزدوروں سے کر کے بہت زیادہ تنقید کی گئی ہے، چیرل پیئر اس بات کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ:

The system can be compared point by point with peonage on an-individual scale. In the peonage, or debt slavery system...... the aim of the employer/ creditor/ merchant is neither to collect the debt once and for all, nor to starve the employee to death, but rather to keep the laborer permanently indentured through is debt to the employer...... Precisely the same system operates on the international level...... Is debt slavery on an international scale. if they remain within the system, the debtor countries are doomed to perpetual underdevelopment or rather, to development of their exports at the service of multinational enterprises, at the expense of development for the needs of their own citizens.[1]

ترجمہ: اس نظام کو انفرادی سطح پر بے گار مزدوری کے ساتھ نکتہ وار موازنہ کیا جا سکتا ہے، بے گار یا قرض کی غلامی کے نظام میں قرض خواہ مالک کا مقصد ایک مرتبہ پورا قرضہ وصول کرنا نہیں ہوتا، نہ ہی ملازم یا غلام کو مرنے پر مجبور کرتے ہیں، بلکہ اس کے بجائے اس کو ہمیشہ کے لئے بے گار مزدور بنا دیتے ہیں......

(1) Cheryl Payer: The Debt Trap: Monthly Review Press 1974 as quoted by Rowbotham, op cit. P. 137.

خلاصہ یہ کہ یہی نظام بین الاقوامی سطح پر بھی چل رہا ہے...... یہ بین الاقوامی سطح پر قرض کی غلامی ہے، اگر یہ نظام کے اندر ہیں تو مقروض ممالک ہمیشہ پس ماندہ یا پھر وہ اپنے شہریوں کی ضروریات کی قیمت پر بین الاقوامی تجارتوں کے ذریعے اپنے برآمد کنندگان کی ترقی کا باعث بنتے ہیں۔

۲۳۶: ۱۹۸۷ء میں انسٹی ٹیوٹ فور افریقن آلٹرنیٹو کی کانفرنس نے عالمی بینک اور آئی ایم ایف کے خاتمے اور بریٹن ووڈس انٹرنیشنل مالیاتی نظام کے مکمل خاتمے کا مطالبہ کیا، کانفرنس نے یہ بھی ملاحظہ کیا کہ واقعاتی تجزیوں (Case Study) کے نتائج حسبِ ذیل تھے:

> In virtually ass cased, the impact of these (IMF and World Bank) projects has been basically negative. They have resulted in massive unemployment, falling real incomes, pernicious inflation, increased imports with persistent trade deficits, net outflow of capital, mounting external debts, denial of basic needs, severe hardship and deindustrialization. Even the so-called success stories in Ghana and the Ivory Coast have turned out to offer no more than temporary relief which had collapsed by the mid 1980s. The sectors that have the social services, while agriculture, manufacturing and the social services, while the burden of adjustment has fallen regressively on the poor and weak social groups.[1]

ترجمہ: تقریباً تمام معاملات میں ان (آئی ایم ایف اور عالمی بینک) کے منصوبوں کے اثرات بنیادی طور پر منفی تھے، وہ بہت بڑے پیمانے پر بے روزگاری، حقیقی آمدنی کا زوال، نقصان دہ افراطِ زر، مستقل تجارتی خسارے کے ساتھ درآمدات میں اضافہ، سرمایہ کا اضافی خرچ، بیرونی قرضوں کا عروج، بنیادی ضروریات کا انکار، سخت مشکلات اور غیر صنعت کاریوں پر منتج ہوتے

(1) Bad Onimode: The IMF, The World Bank and African Debt. Zed Books, 1989, as quoted by Rowbotham, op. cit. P. 136.

تھے، یہاں کہ گھانا اور ایوری کوسٹ کی نام نہاد کامیابیوں کی کہانیوں نے صرف عارضی طور پر اطمینان کا سانس لیا، جس کے بعد ۱۹۸۰ء کے عشرے کے وسط میں زوال کا شکار ہو گئے، وہ سیکٹر جو بہت بُری طرح متأثر ہوئے وہ زراعت، صنعت اور سماجی خدمات ہیں، جبکہ تصفیے کا بوجھ بہت بُری طرح غرباء اور کمزور سماجی گروہوں پر پڑا۔

۲۳۷: یہ حقائق اس بات کا احساس دلانے کے لئے کافی ہیں کہ یہ مفروضہ کس قدر غلط ہے کہ تیسری دُنیا کے ممالک غیر ملکی قرضوں کے بغیر نہیں رہ سکتے۔ کس نے اس نظام سے حقیقۃً فائدہ اُٹھایا؟ اس سوال کو حال ہی میں ایک کینیڈین اسکالر جیلناس نے اپنی کتاب "Freedom From Debt" میں لکھا ہے، وہ کہتے ہیں:

> **The foreign-aid based development model has proved itself powerless to bring a single country out of economic and financial dependence. however, it has turned out to be a source of fabulous wealth for certain Third World elites, giving birth to a new form of power and a socio-political class that can rightly be called the aidocracy.[1]**

ترجمہ: غیر ملکی قرضوں کے ذریعے ترقی کا نمونہ کسی ایک ملک کو بھی اقتصادی یا تمویلی انحصار سے باہر نکالنے پر قادر نہ ہو سکا، تاہم یہ تیسری دُنیا کے مال داروں کے لئے عظیم دولت کے حصول کا سبب ضرور بنا ہے، جس کی وجہ سے ایک نئی قسم کی طاقت اور سماجی معاشی کلاس وجود میں آئی ہے، جس کو ایڈوکریسی کہنا حق بجانب ہوگا۔

پاکستان کا معاملہ بہت زیادہ مختلف نہیں ہے، ایک ایسے وقت جب ہم اپنی معیشت کو ترقی دینے، اپنی عوام کی حالت سدھارنے، غربت دُور کرنے، تعلیم کی شرح بڑھانے اور دیہاتوں میں کم از کم بنیادی صحت فراہم کرنے کے شدید محتاج ہیں، اور جب ہمارے ملک میں ہزاروں مرد، عورتیں اور بچے طبی امداد کے انتظار میں موت کے کنارے پہنچے ہوئے ہیں، ہم اس پر مجبور ہیں کہ ہم اپنے ٹوٹل

---

(1) **Jaques B. Gelinas, Freedom from Debt, Zed Books, London and New York, 1998, P. 59.**

بجٹ کا ۴۶٪ فیصد سودی قرضوں کی ادائیگی پر لگا دیں، اس کے باوجود ہم اور قرضے لے رہے ہیں تا کہ سابقہ قرضوں کو ادا کر دیا جائے، جب ان نئے قرضوں کی میعاد پوری ہوگی، تو ہم مزید قرضے لینے پر مجبور ہوں گے تا کہ موجودہ قرضوں کو اُتارا جا سکے، ہم کب تک اس مصیبت کے گرد چکر کاٹتے رہیں گے؟ ہم قرض در قرض کے چکر میں کب تک گھومتے رہیں گے؟ ہمیں اس قرض پر مبنی معیشت سے چھٹکارا حاصل کرنا ہوگا، جس نے ہم سے آزادی غصب کر لی ہے، اور ہماری اگلی نسلوں کو قرض خواہوں کے ہاتھوں میں گروی رکھوا دیا ہے، یہ ہماری قوم کی زندگی اور موت کا سوال ہے، اور ہمیں اسے ہر قیمت پر حل کرنا ہوگا۔

۲۳۸: ہم اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہیں کہ ایک مرتبہ ہم جب موجودہ قرضوں کی تہہ میں پھنس گئے ہیں تو اس سے ایک ہی رات میں نکلنا ناممکن ہے، اسے نافذ کرنے کے لئے ایک بہترین سوچے سمجھے پروگرام اور ایک مضبوط قوتِ ارادی کی ضرورت ہوگی، درمیانی عرصے میں جس میں ایک ماہرانہ منصوبے سے قرضے لازماً کم کرنے ہوں گے، ہم اس سابقہ قرضوں میں برقرار رہیں گے، لیکن اس عبوری دور میں بھی ہم کو اپنے قرض خواہوں کے ساتھ از سرِ نو طریقۂ تمویل پر غور کرنا ہوگا، تا کہ سودی قرضوں کو اسلامی طریقۂ تمویل میں تبدیل کیا جا سکے۔

اسلامی بینکوں کی پیدا کردہ فضا کے نتیجے میں ان اسلامی طریقۂ تمویل سے مغرب اب ناواقف نہیں رہا، یہاں تک کہ بین الاقوامی تمویلی ادارے بھی انہیں سمجھنے کی کوشش کر چکے ہیں۔ آئی ایف سی جو کہ عالمی بینک کی ذاتی تمویلی شاخ ہے، اس نے پہلے ہی اسلامی طریقہ ہائے تمویل استعمال کرنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے، اثاثوں سے وابستہ قرضے آسانی کے ساتھ اجارہ کے طریقۂ تمویل میں تبدیل کیے جا سکتے ہیں، پروجیکٹ سے وابستہ قرضے آسانی سے استصناع کی بنیاد پر تبدیل کیے جا سکتے ہیں، قرضہ دینے والوں کی توجہ صرف اپنی تمویل کے اُوپر نفع کی طرف ہوتی ہے، وہ کسی مخصوص طریقۂ تمویل پر اصرار نہیں کرتے، اس لئے موجودہ قرضوں کو اسلامی خطوط پر منتقل کرنے میں کوئی مشکل نہیں ہونی چاہئے، نئی تمویلات کے لئے اور بھی زیادہ متنوع قسم کے طریقہ ہائے تمویل موجود ہیں، جنہیں اسلامی خطوط پر تبدیل کیا جا سکتا ہے، تاہم یہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے کہ جب حکومت خود اسلامی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کا عزم رکھتی ہو، معذرت خواہانہ انداز کبھی بھی دوسروں کو اتنے پرانے عرصے سے زیرِ استعمال طریقوں کو تبدیل کرنے پر راضی نہیں کر سکتا۔ آئی ایف سی (انٹرنیشنل فائنانس کارپوریشن جو عالمی مالیاتی ادارے سے ملحق ہے) کے صدر ہالہ اسپننگ ملز کی مجوزہ سرمایہ کاری پر بورڈ آف ڈائریکٹرز کو پیش کردہ رپورٹ پوری قوم کے لئے شرمندگی کا باعث ہے، ان کا تبصرہ درج ذیل ہے:

A change to Islamic modes of financing has been considered by IFC, but this would be contrary to the government (of Pakistan's) intention for foreign loans.
Adoption by a foreign lender of Islamic instruments could be construed as undermining Government's policy to exempt foreign lenders from this requirement.[1]

ترجمہ: آئی ایف سی اسلامی طریقہ ہائے تمویل اختیار کرنے پر غور کر چکی ہے، لیکن یہ حکومتِ پاکستان کے ارادے کے مخالف نظر آتا ہے۔
کسی غیر ملکی قرض دہندہ کے اسلامی طریقہ اختیار کرنے کو یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ حکومت کی اس پالیسی کی در پردہ مخاصمت ہوگی کہ وہ غیر ملکی قرض دہندوں کو اس سے مستثنیٰ کرنا چاہتی ہے۔

۲۳۹: ۱۷ نومبر ۱۹۹۰ء کو وزیر اعظم پاکستان نے ایک کمیٹی تشکیل دی، جس کا مقصد ملک میں بیرونی انحصار کے اضافے کا جائزہ لینا اور خود انحصاری کو ترقی دینے کے منصوبے کی تیاری تھا، وہ کمیٹی اس وقت کے سینیٹر پروفیسر خورشید احمد صاحب کی سربراہی میں قائم کی گئی تھی، اور فائنانس ڈویژن کے سکریٹری اور اکنامک ڈویژن کے چیف اکانومسٹ اور بعض دُوسرے ماہرین پر مشتمل تھی، اس کمیٹی نے اپنی رپورٹ اپریل ۱۹۹۱ء میں حکومت کو پیش کی، اس کمیٹی نے خوب غور و خوض کے بعد صرف اقتصادی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کیا کہ خود انحصاری کا مقصد صرف سود کے خاتمے میں ہی منحصر ہے، اس کمیٹی کی تجاویز غیر ملکی قرضوں سے نمٹنے کے لئے بھی استعمال کی جا سکتی ہیں۔

۲۴۰: اسی لئے مُسلّمہ مشکلات کو غیر ملکی ذمہ داریوں کو حل کرنے کے سلسلے میں ممانعتِ ربا کے لئے ایک غیر معینہ مدت تک کے لئے عذر قرار نہیں دیا جا سکتا، تاہم اس بات سے بالکل انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کو ملکی قرضوں کے معاملے میں زیادہ مدت درکار ہوگی، نظریۂ ضرورت کا بھی صرف اسی حد تک اطلاق کیا جا سکتا ہے۔

(1) No IFC/ P - 887, dated December 22, 1987, as quoted by the Report of Prime Minister's Committee on self reliance, headed by Prof. Khurshid Ahmad, Islamabad, 1991.

نتیجہ بحث

۲۴۱: مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے:

۲۴۲: قرآنِ پاک کی متعدد آیات کی رُو سے کہ کسی بھی قرض کے معاہدے میں اصل سرمایہ کے اُوپر لی جانے والی رقم رِبا میں داخل ہے، حضور ﷺ نے درج ذیل صورتوں کو بھی رِبا قرار دیا ہے:

(۱) ایک کرنسی کا اُسی کرنسی کے ساتھ تبادلہ، جب دونوں طرف کی کرنسیاں برابر نہ ہوں، خواہ معاملہ نقد ہو یا اُدھار۔

(۲) ایک ہی قسم کی کوئی بھی وزنی یا پیمائش کے قابل اشیاء کا تبادلہ جبکہ دونوں طرف کی مقدار برابر نہ ہو، یا ان میں سے کسی ایک طرف کی ڈیلیوری اُدھار ہو۔

(۳) دو مختلف الجنس وزنی یا پیمائش کے قابل اشیاء کا بارٹر جبکہ ان میں سے ایک طرف کی ڈیلیوری مؤجل (اُدھار) ہو۔

۲۴۳: اسلامی فقہ میں یہ تین صورتیں رِبا السنۃ کہلاتی ہیں، کیونکہ ان کی حرمت حضور ﷺ کی سنت سے ثابت ہے، رِبا القرآن کے بشمول عقد کی یہ چاروں اقسام قرآن وسنت کی بنیاد پر اسلامی فقہ میں رِبا کہلاتی ہیں۔

۲۴۴: مندرجہ بالا میں سے آخری دو یعنی نمبر۲ اور ۳ موجودہ تجارت سے بہت زیادہ تعلق نہیں رکھتیں، کیونکہ بارٹر کی تجارت جدید تجارت میں بہت شاذ اور نادر الاستعمال ہیں، تاہم رِبا القرآن اور زَر کی تجارت (نمبر ایک میں بیان کردہ) جدید تجارت سے بہت زیادہ متعلق ہے۔

۲۴۵: جہاں تک رِبا کی حرمت کا تعلق ہے، مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں قرض کی مختلف اقسام میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ قرض کے معاملے میں اصل سرمایہ کے اُوپر مشروط اضافی رقم خواہ چھوٹی ہو یا بڑی، اس لئے یہ قرار دیا جاتا ہے کہ انٹرسٹ کی تمام مروّجہ صورتیں خواہ بینکاری نظام کی ہوں یا پرائیویٹ معاملات کی، یقیناً ''رِبا'' کی تعریف میں داخل ہیں۔ اسی طرح حکومتی قرضے خواہ ملکی ہوں یا غیر ملکی ''رِبا'' میں داخل ہیں، اور قرآنِ پاک کی رُو سے صراحۃً حرام ہیں۔

۲۴۶: انٹرسٹ پر مبنی موجودہ تمویلی نظام، قرآن وسنت کے بیان کردہ اسلامی اَحکامات کے خلاف ہے، اور اس کو شریعت کے مطابق بنانے کے لئے زبردست تبدیلیاں لانی ہوں گی۔

۲۴۷: مذہبی علماء، اقتصادی ماہرین اور بینکاروں نے مختلف قسم کے اسلامی طریقہ ہائے

تمویل مرتب کیے ہیں، جو کہ سود کے بہتر متبادل بن سکتے ہیں، یہ طریقہ ہائے تمویل دُنیا کے مختلف حصوں میں تقریباً دوسو اسلامی تمویلی ادارے استعمال کر رہے ہیں۔

۲۴۸: ان طریقہ ہائے تمویل کی موجودگی میں سود کے معاملات کو نظریۂ ضرورت کی بنیاد پر اجازت نہیں دی جاسکتی۔ بہت سارے بینکرز بیرونِ ممالک سے بشمول ڈاکٹر احمد محمد علی (صدر اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ)، شیخ عدنان البحر (چیف ایگزیکٹو انٹرنیشنل انویسٹر، کویت) اقبال احمد خان (ہانگ کانگ شنگھائی بینک کارپوریشن کے اسلامی ادارے کے سربراہ)، جبکہ اندرونِ ملک سے عبدالجبار خان (سابق صدر نیشنل بینک آپ پاکستان)، محترم شاہد حسن صدیقی اور محترم مقبول احمد خان عدالت کی معاونت کے لئے تشریف لائے، یہ حضرات دُنیا کے مختلف حصوں میں بینکاری کا طویل تجربہ رکھتے ہیں، اور ان کے علاوہ دُوسرے ماہرین حضرات بھی عدالت کی معاونت کے لئے عدالت میں تشریف لائے، ان میں سے سب لوگ اس بات پر متفق تھے کہ اسلامی طریقہ ہائے تمویل نہ صرف ممکن ہیں، بلکہ ایک معتدل اور مضبوط معاشی نظام کے قیام کے سلسلے میں انتہائی مفید بھی ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے حقائق اور اعداد و شمار کے ذریعے بہت سے دلائل اور ثبوت بھی مہیا کیے، بعض مشہور اقتصادی ماہرین مثلاً ڈاکٹر عمر چھاپرا (اقتصادی مشیر برائے سعودی مالیاتی ادارے)، ڈاکٹر ارشد زمان (سابق چیف اکانومسٹ حکومتِ پاکستان)، پروفیسر خورشید احمد، ڈاکٹر نواب حیدر نقوی، ڈاکٹر وقار مسعود خان نے اپنے تفصیلی بیانات کے ذریعے اس نقطۂ نظر کی حمایت کی۔

۲۴۹: ہم نے اسلامی نظریاتی کونسل کی ۱۹۸۰ھ کی تفصیلی رپورٹ اور کمیشن فور اسلامائزیشن آف اکانومی کی ۱۹۹۱ء کی رپورٹ اور پھر اسی کمیشن کے ۱۹۹۷ء میں دوبارہ قیام کی رپورٹ جو اگست ۱۹۹۷ء میں پیش کی گئی تھی کا گہرائی اور تفصیل سے جائزہ لیا۔ ہم نے وزیراعظم کے قائم کردہ کمیشن برائے خود انحصاری کی رپورٹ جو اپریل ۱۹۹۱ء میں داخل دفتر کی گئی تھی، کا مطالعہ بھی کیا۔

۲۵۰: لہٰذا اب یہ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے ایک واضح دلیل اور ثبوت ہے کہ موجودہ عصری تمویلی نظام کو اسلامی نظام میں ڈھالنے کے سلسلے میں کافی ٹھوس کام کیا جاچکا ہے، لہٰذا موجودہ سودی نظام کو نظریۂ ضرورت کی بنیاد پر ایک غیر محدود مدت کے لئے مزید جاری نہیں رکھا جاسکتا، تاہم اس نظام کی تبدیلی اور انتقال کے لئے اس نظریۂ ضرورت کی بنیاد پر کچھ وقت دیا جاسکتا ہے۔

۲۵۱: مندرجہ بالا وجوہات کی بنیاد پر یہاں پر کورٹ آرڈر میں موجود تفصیل کی بنیاد پر تمام اپیلیں خارج کی جاتی ہیں۔

کورٹ آرڈر

شریعہ اپیل نمبر 1/92

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ۔
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ،
وَعَلٰى اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِيْنَ۔

ان تفصیلی وجوہات کی بنا پر جنہیں جسٹس خلیل الرحمٰن خان، جسٹس وجیہ الدین احمد اور جسٹس محمد تقی عثمانی نے اپنے علیحدہ علیحدہ تین فیصلوں میں تحریر کیا ہے، کوئی بھی رقم جو چھوٹی ہو یا بڑی، اگر قرضے کے معاہدے میں اصل رقم پر لی گئی ہے تو وہ ربا ہے، جسے قرآن نے منع کیا ہے، چاہے یہ قرضہ استعمال کرنے کے لئے لیا گیا ہو یا کسی پیداواری عمل کے لئے ہو، حضرت محمد ﷺ نے مندرجہ ذیل سودوں کو بھی ربا کہا ہے:

(I) ایسا سودا جس میں رقم کے بدلے رقم دی جاتی ہو، جو ایک ہی مالیت کی کرنسی ہو مگر اس کی تعداد ایک جیسی نہ ہو، چاہے یہ سودا نقد ہو یا اُدھار۔

(II) چیز کے بدلے چیز کا ایسا سودا جس میں وہ چیزیں تولنے یا ناپنے کے لائق تو ہوں مگر دونوں طرف سے اس کی مقدار برابر نہ ہو، اور کسی ایک فریق کی طرف سے یہ چیز بعد میں دی جانی ہو۔

(III) تولنے یا ناپنے کے لائق دو مختلف چیزوں کے درمیان چیز کے بدلے چیز کا ایسا سودا جس میں ایک طرف سے چیز بعد میں دی جانی ہو۔

اسلامی فقہ میں یہ تینوں قسمیں ربا السنہ کہلاتی ہیں، کیونکہ ان کی ممانعت رسولِ پاک ﷺ کی سنت سے ثابت ہے۔ ربا القرآن کے ساتھ مل کر چار قسم کے سودے قرآن اور سنت کی بنیاد پر قائم اسلامی فقہ میں ربا کہلاتے ہیں، ان چار قسموں میں سے دو قسمیں (II) اور (III) جن کا اُوپر ذکر کیا گیا ہے، موجودہ تجارت کے زُمرے میں نہیں آتے، کیونکہ آج کل اشیاء کے بدلے اشیاء کی تجارت شاذونادر ہی ہوتی ہے، البتہ ربا القرآن اور رقم کا سودا جس کا اُوپر (I) میں ذکر کیا گیا ہے، موجودہ تجارت سے زیادہ متعلق ہیں۔

متذکرہ بالا تفصیلی بحث کی روشنی میں، جہاں تک ربا کی ممانعت کا سوال ہے، قرضے کی قسموں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ قرضے کی اصل رقم کے اُوپر جو اضافی رقم ادا کرنی ہے وہ چھوٹی ہے یا بڑی ہے، اس لئے یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ سود کی موجودہ تمام شکلیں چاہے

وہ بینک کے کاروبار میں ہوں یا نجی کاروبار میں، ربا کی تعریف میں آتی ہیں۔ اسی طرح حکومت کے تمام قرضے چاہے وہ ملک کے اندر سے حاصل کیے گئے ہوں یا ملک کے باہر سے، ربا ہیں، جس کی قرآنِ پاک نے واضح طور پر ممانعت کی ہے۔

موجودہ مالیاتی نظام جس کا انحصار سود پر ہے، قرآن اور سنت میں دیئے گئے اسلامی اَحکام کے خلاف ہے اور اسے شریعت کے مطابق بنانے کے لئے اس میں انقلابی تبدیلیاں کرنا ہوں گی۔

مسلم علماء، ماہرینِ معاشیات اور بینکاروں نے مالیات کے اسلامی طریقوں کو فروغ دیا ہے، جو سود سے بہتر متبادل طریقوں کا کام کر سکتے ہیں، یہ طریقے دُنیا کے 200 مالیاتی اداروں میں استعمال کیے جا رہے ہیں۔

ان متبادل طریقوں کی موجودگی میں سود کو، ضرورت کو بنیاد بنا کر ہمیشہ کے لئے جاری نہیں رکھا جا سکتا، بہت سے تجربہ کار بینکار جیسے جدہ کے اسلامک ڈویلپمنٹ بینک کے صدر ڈاکٹر احمد محمد علی، کویت کے انٹرنیشنل انویسٹر کے چیف ایگزیکٹو عدنان البحر، ہانگ کانگ شنگھائی بینکنگ کارپوریشن جو پاکستان سے باہر لندن میں قائم ہے، اس کے اسلامک یونٹ کے چیف ایگزیکٹو اقبال احمد خان، نیشنل بینک پاکستان کے سابق صدر عبدالجبار خان اور پاکستان کے شاہد حسن صدیقی اور مقبول احمد خان ایسے بینکرز ہیں جنہیں دُنیا کے مختلف علاقوں میں بینکنگ کا طویل تجربہ ہے، یہ لوگ ہمارے سامنے پیش ہوئے، یہ تمام حضرات اس بات پر متفق تھے کہ مالیات کے اسلامی طریقے نہ صرف یہ کہ ممکن ہیں، بلکہ ایک متوازن اور مستحکم معیشت کے لئے زیادہ فائدہ مند بھی ہیں، اپنے اس خیال کی حمایت میں انہوں نے اعداد و شمار پر مبنی مواد بھی مہیا کیا، چند ممتاز ماہرینِ معاشیات جیسے سعودی مونیٹری ایجنسی کے اکنامک ایڈوائزر ڈاکٹر عمر چھاپرا، حکومتِ پاکستان کی وزارتِ خزانہ کے چیف ایگزیکٹو پروفیسر خورشید احمد، ڈاکٹر نواب نقوی اور ڈاکٹر وقار مسعود خان نے اس خیال کی حمایت کی۔

ہم نے اسلامی نظریاتی کونسل کی تفصیلی رپورٹ کا جو 1980ء میں پیش کی گئی تھی، کمیشن فار اسلامائزیشن آف اکانومی کی رپورٹ کا جو 1991ء میں تشکیل دیا گیا تھا اور اسی کمیشن کی فائنل رپورٹ کا جو 1997ء میں دوبارہ تشکیل دیا گیا اور جس کی رپورٹ اگست 1997ء میں پیش کی گئی، مطالعہ کیا ہے۔ ہم نے وزیراعظم کی کمیٹی آف سیلف ریلائنس کی رپورٹ کا بھی مطالعہ کیا ہے، جو کہ حکومت کو اپریل 1991ء میں پیش کی گئی تھی۔

اس طرح یہ ثابت کرنے کے لئے کافی شہادت ہے کہ موجودہ مالیاتی نظام کو اسلامی نظام میں بدلنے کی تدبیر کے لئے اہم گراؤنڈ ورک کرلیا گیا ہے، اور سود پر مبنی موجودہ نظام کو ضرورت کی بنیاد

پر غیر معینہ عرصے کے لئے قائم نہ رکھا جائے۔ اب ہم قوانین کی ان دفعات کا جائزہ لیتے ہیں جو اس فیصلے کی وجوہات کے بارے میں ہیں۔

I: انٹرسٹ ایکٹ 1839

یہ قانون عدالت کو اختیار دیتا ہے کہ وہ قرضہ دینے والے کو تمام قرضوں پر یا اس رقم پر جو عدالت ادا کرواتی ہے سود وصول کرنے کی اجازت دے۔ وفاقی شرعی عدالت نے اس قانون کو اسلامی اَحکام سے متصادم قرار دیا ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی اپنے سیشن منعقدہ 11 نومبر 1981ء میں اس قانون کو ختم کرنے کی سفارش کی تھی۔

عدالت کی طرف سے ڈگری منظور کرتے ہوئے سود وصول کرنے کی اجازت دینے کے مسئلے پر نگوشی ایبل انسٹرومنٹس ایکٹ 1881 اور سِول پروسیجر کوڈ 1908 اور ان میں وقتاً فوقتاً کی گئی ترمیمات میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے، اس لئے انٹرسٹ ایکٹ 1839ء کو قائم رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی ہے اور اسے ختم کرنے کے لئے یہ وجہ کافی ہے، کسی قرضے پر سود وصول کرنے کی اجازت دینے کا غیر معینہ، بے روک ٹوک اور عام اختیار، متذکرہ بالا وجوہات کی بنا پر اسلامی اَحکام کے خلاف ہے۔ اس لئے ہمارا خیال ہے کہ انٹرسٹ ایکٹ 1839ء اسلامی اَحکام سے متصادم ہونے کی وجہ سے صحیح طور پر ختم کر دیا گیا۔

II: گورنمنٹ سیونگز بینک ایکٹ 1873

اس ایکٹ کے تحت کسی کو نامزد کرنا ہوتا ہے اور جمع شدہ رقم کی ادائیگی رقم جمع کرنے والے کی موت کے بعد کی جاتی ہے اور اس وقت مکمل رقم ادا کر دی جاتی ہے۔ اس سیونگز میں قرض دینے والوں اور ایگزیکٹوشیئرز کا خیال بھی رکھا جاتا ہے۔

سیکشن 10 جسے چیلنج کیا گیا ہے، مندرجہ ذیل ہے:

''اگر کوئی رقم کسی نابالغ نے جمع کی ہے یا اس کی طرف سے جمع کرائی گئی تو اگر اس نے خود جمع کی ہے تو اسے ذاتی طور پر ادا کر دی جائے گی، لیکن اگر اس کے علاوہ کسی اور نے جمع کی ہے تو اس کے استعمال کے لئے اس کے گارجیئن کو ادا کی جائے گی اور اس کے ساتھ اس پر واجب ہو جانے والا سود بھی ادا کیا جائے گا۔''

اس دفعہ کو لفظ سود کی وجہ سے جو جمع کی ہوئی رقم کے ساتھ ہی ادا کیا جائے گا، اسلامی اَحکام

سے متصادم قرار دیا گیا ہے۔ وفاقی شریعت عدالت کے لائق ججوں نے اس رقم کی نوعیت کا جائزہ نہیں لیا جو کہ جمع شدہ رقم پرواجب ہوگی۔ اگر یہ رقم سرمایہ کاری کے جائز طریقوں سے حاصل ہوئی ہے تو اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا، اصل زور مالیات کے اسلامی طریقے اختیار کرنے اور اسلامی اُصولوں کے مطابق تجارت کو چلانے پر دیا جانا چاہئے۔ اس لئے ہم سفارش کرتے ہیں کہ سیکشن 10 میں استعمال ہونے والا سود کا لفظ اسلامی اَحکام کے خلاف ہے اور اس کے بجائے اسے شرعی معاوضہ کرلیا جائے۔

III: نگوشی ایبل انسٹرومنٹس ایکٹ 1881

Negotiable Instruments act 1881

نگوشی ایبل انسٹرومنٹس ایکٹ 1881 کی مختلف دفعات کے بارے میں بحث فیصلے کے پیراگراف 242 سے 278 تک میں شامل ہے، اس ایکٹ کی سیکشن 79 اور 80 میں ترمیم کے بعد مارک اَپ نظام کے تصور کو اختیار کرلیا گیا تھا، اس نظام کو بھی موجودہ شکل میں اسلامی اَحکام کے خلاف قرار دیا گیا ہے اور یہ ہدایت دی گئی ہے کہ اس ایکٹ کی 79 اور 80 سیکشن کی دفعات سے مارک اَپ کا لفظ حذف کر دیا جائے، ہم میں سے ایک جج (جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی) کی اس وقت رائج مارک اَپ سسٹم جس پر بینکوں میں عمل کیا جا رہا ہے، اور اس کے اثر کے بارے میں رائے، ایک کتاب کی شکل میں چھپ چکی ہے، وہ یہ ہے یہ یہ ربا (سود) کے مترادف ہے جو اسلام میں منع ہے۔ یہ رائے مندرجہ ذیل ہے:

''بلاسود بینکاری پر اب تک جو علمی اور تحقیقی کام سامنے آیا ہے، ان میں احقر کی معلومات کی حد تک سب سے زیادہ جامع، مفصل اور تحقیقی رپورٹ وہ ہے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے علمائے کرام اور ماہرینِ معاشیات و بینکاری کی مدد سے مرتب کی ہے، اور اب منظرِ عام پر آ چکی ہے، اس رپورٹ کا حاصل بھی یہی ہے کہ بلاسود بینکاری کی اصل بنیاد نفع و نقصان کی تقسیم پر قائم ہوگی اور بینک کا بیشتر کاروبار شرکت یا مضاربت پر مبنی ہوگا، البتہ جن کاموں میں شرکت یا مضاربت کارآمد نہیں ہو سکتی، وہاں کے لئے اس رپورٹ میں کچھ اور متبادل راستے بھی تجویز کیے گئے ہیں، جنہیں وقتِ ضرورت عبوری دور میں اختیار کیا جا سکتا ہے، انہی متبادل راستوں میں ایک متبادل راستہ وہ ہے جسے اس رپورٹ میں ''بیع مؤجل'' کا نام دیا گیا ہے۔

''اس طریقۂ کار کا خلاصہ اس طرح کہئے کہ مثلاً ایک کاشت کار ٹریکٹر خریدنا چاہتا ہے، لیکن

اس کے پاس رقم نہیں ہے، بحالاتِ موجودہ ایسے شخص کو بینک سود پر قرض دیتا ہے، یہاں سود کے بجائے شرکت یا مضاربت اس لئے نہیں چل سکتی کہ کاشت کار ٹریکٹر تجارت کی غرض سے نہیں، بلکہ اپنے کھیت میں استعمال کرنے کے لئے خریدنا چاہتا ہے۔...... چنانچہ یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ بینک کاشت کار کو روپیہ دینے کے بجائے ٹریکٹر خرید کر اُدھار قیمت پر دے دے اور اس کی قیمت پر اپنا کچھ منافع رکھ کر متعین کرے، اور کاشت کار کو اس بات کی مہلت دے کہ وہ بینک کو ٹریکٹر کی مقررہ قیمت کچھ عرصے کے بعد ادا کر دے۔ اس طریقہ کو اسلامی کونسل کی رپورٹ میں ''بیع مؤجل'' کا نام دیا گیا ہے، اور اس میں بینک نے ٹریکٹر کی بازاری قیمت پر جو منافع رکھا ہے اسے معاشی اصطلاح میں ''مارک اَپ'' کہا جاتا ہے۔

''اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم یکم جنوری 1981ء سے نافذ ہونے والی اسکیم کا جائزہ لیتے ہیں تو نقشہ بالکل برعکس نظر آتا ہے۔ اس اسکیم میں نہ صرف یہ کہ ''مارک اَپ'' کو غیر سودی کاؤنٹرز کے کاروبار کی اصل بنیاد قرار دے دیا گیا، بلکہ ''مارک اَپ'' کے طریقۂ کار میں ان شرائط کا بھی لحاظ نظر نہیں آتا جو اس ''مارک اَپ'' کو محدود فقہی جواز عطا کر سکتی تھیں، چنانچہ اس میں مندرجہ ذیل سنگین خرابیاں نظر آتی ہیں۔''

''بیع مؤجل'' کے جواز کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ بائع جو چیز فروخت کر رہا ہے، وہ اس کے قبضے میں آ چکی ہو، اسلامی شریعت کا یہ معروف اُصول ہے کہ جو چیز کسی انسان کے قبضے میں نہ آئی ہو اور جس کا کوئی خطرہ (Risk) انسان نے قبول نہ کیا ہو، اسے آگے فروخت کر کے اس پر نفع حاصل کرنا جائز نہیں، اور زیرِ نظر اسکیم میں فروخت شدہ چیز کے بینک کے قبضے میں آنے کا کوئی تذکرہ نہیں، بلکہ یہ صراحت کی گئی ہے کہ بینک ''مارک اَپ'' اسکیم کے تحت کوئی چیز مثلاً چاول اپنے گاہک کو فراہم نہیں کرے گا، بلکہ اس کو چاول کی بازاری قیمت دے گا، جس کے ذریعے وہ بازار سے چاول خرید لے گا، اور اسکیم کے الفاظ میں ''جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی گئی ہے، ان کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں بازار سے خرید لی ہیں، اور پھر انہیں نوے دن کے بعد واجب الاداء زائد قیمت پر ان اداروں کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے (جو اس سے رقم لینے آئے ہیں)۔[1]

اس میں اس بات کا کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے قبضے میں کب اور کس طرح آئیں گی؟ اور محض کسی شخص کو کوئی رقم دے دینے سے یہ کیسے سمجھ لیا جائے کہ وہ شخص

(۱) اسٹیٹ بینک نیوز، یکم جنوری 1981ء، صفحہ:9۔

جو چیز خریدنا چاہ رہا ہے، وہ پہلے بینک نے خریدی اور پھر اس کے ہاتھ بیچ دی ہے؟ صرف کاغذ پر کوئی بات فرض کر لینے سے وہ حقیقت کیسے بن سکتی ہے جب تک اس کا صحیح طریق کار اختیار نہ کیا جائے؟...... ''بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ 28 مارچ کو چاول وغیرہ کی خریداری کے لئے بینکوں نے جو رقمیں رائس کارپوریشن کو پہلے سے دی ہوئی تھیں، 28 مارچ کو یہ سمجھا جائے گا کہ کارپوریشن نے وہ رقمیں سود کے ساتھ بینک کو واپس کر دی ہیں اور پھر بینک نے اسی روز وہ رقمیں دوبارہ کارپوریشن کو مارک اَپ کی بنیاد پر دے دی ہیں اور جس جنس کی خریداری کے لئے وہ قرضے دیئے گئے تھے، یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے خرید لی ہے، اور پھر کارپوریشن کو مارک اَپ کی بنیاد پر بیچ دی ہے، اب سوال یہ ہے کہ جن رقموں سے کارپوریشن پہلے چاول وغیرہ خرید چکی ہے اور شاید خرید کر آگے فروخت بھی کر چکی ہے اس کے بارے میں کون سی منطق کی رُو سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ بینک نے خرید کر دوبارہ کارپوریشن کو بیچی ہے؟''

اس سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ بیع مؤجل کا طریقہ حقیقی طور پر اپنانا پیش نظر نہیں، بلکہ فرضی طور پر اس کا صرف نام لینا پیش نظر ہے، اور انتہا یہ ہے کہ اس جگہ یہ نام بھی برقرار نہیں رہ سکا، بلکہ بینک کی دی ہوئی رقم کو قرض (Advance) اور اس عمل کو قرض لینے (Lend) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۱)

اس اسکیم کی ایک سنگین ترین غلطی اور ہے، ''بیع مؤجل'' کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ معاہدے کے وقت فروخت شدہ شے کی قیمت بھی واضح طور پر متعین ہو جائے، اور یہ بات بھی کہ یہ قیمت کتنی مدت میں ادا کی جائے گی؟ پھر اگر خریدنے والا وہ قیمت معینہ مدت پر ادا نہ کرے تو اس سے وصول کرنے کے لئے تمام قانونی طریقے استعمال کیے جا سکتے ہیں، لیکن ادائیگی میں تأخیر کی بنیاد پر معینہ قیمت میں اضافہ کرنے کا شرعاً کوئی جواز نہیں ہے، کیونکہ تأخیر کی بنیاد پر قیمت میں اضافہ کرتے چلے جائیں تو اسی کا دُوسرا نام ''سود'' ہے، لیکن زیر نظر اسکیم میں اس اہم اور بنیادی شرط کی بھی یہ کہ پابندی نہیں کی گئی بلکہ بعض معاملات میں وضاحت کے ساتھ اس کی خلاف ورزی کی گئی ہے، چنانچہ اس میں کہا گیا کہ امپورٹ بلوں کی ادائیگی میں بینک جو رقم خرچ کرے گا اس پر ابتداءً بیس دن کی مدت کے لئے اعشاریہ 78 فیصد مارک اپ وصول کرے گا، اور اگر یہ رقم بیس دن میں ادا نہ ہوئی تو مزید چودہ دن کے لئے اعشاریہ 58 فیصد مارک اَپ کا مزید اضافہ ہوگا، اور اگر 34 دن گزر جانے پر بھی قیمت کی ادائیگی نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید اعشاریہ 62 فیصد مارک اَپ کا اضافہ ہوگا، اور اگر 48 دن

(۱) اسٹیٹ بینک نیوز، یکم جنوری 1981ء، صفحہ 7۔

گزر جانے پر بھی ادائیگی نہ ہوئی تو آئندہ ہر 15 دن کی تأخیر پر مزید اعشاریہ 79 فیصد کے مارک اَپ کا اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔

''اندازہ فرمایئے کہ یہ طریقِ کار واضح طور پر سود کے سوا اور کیا ہے؟ اگر انٹرسٹ کے بجائے نام ''مارک اَپ'' رکھ دیا جائے اور باقی تمام خصوصیات وہی رہیں تو اس سے ''غیر سودی نظام'' کیسے قائم ہو جائے گا؟

''واقعہ یہ ہے کہ اسلام کو جس قسم کا نظام سرمایہ کاری مطلوب ہے وہ ''مارک اَپ'' کے ''میک اَپ'' سے حاصل نہیں ہوگا، اس کے لئے محض قانونی لیپا پوتی کی نہیں، انقلابی فکر کی ضرورت ہے۔''

رائے مندرجہ ذیل ہے:

جس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یہ ہے کہ مارک اَپ کی شکل میں اختیار کیے جانے والے طریقے میں بیع مؤجل کے ساتھ عائد پابندیوں کی خلاف ورزی کی جارہی ہے، جبکہ اس طریقے کی اجازت ان شرائط کی پابندی کرنے پر ہی منحصر ہے۔ دُوسری بات جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یہ ہے کہ قلب میں تبدیلی اور قرآنی اَحکام کے ماننے کے عہد کی ضرورت ہی نہیں ہے بلکہ اسلامی معاشی نظام کو نافذ کرنے کے لئے یہ بہت ضروری ہے۔ صرف زبانی جمع خرچ سے یا ناموں کے استعمال سے مطلوبہ تبدیلی نہیں لائی جاسکتی ہے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ نفع نقصان میں شرکت کے نظام میں غلطیاں اور خرابیاں شروع ہو جانے کی وجہ سے ہی بیع مؤجل کو جائز طریقوں کی فہرست سے نکالنے کی تجویز پیش کی گئی اور اس اُصول پر عمل کیا گیا کہ جو چیز کسی ناجائز عمل کی طرف رہنمائی کرتی ہو، خود بھی ناجائز ہے۔ اس لئے یہ دلیل پیش کی گئی کہ جو چیز رِبا کی طرف رہنمائی کرتی ہے، اسے روک دیا جائے اور اس کی اجازت نہ دی جائے۔ فقہاء نے مرابحہ یا بیع مؤجل کے جائز ہونے کے لئے مندرجہ ذیل شرائط عائد کی ہیں:

(I) معاوضے کی ادائیگی کا وقت معلوم ہونا چاہئے۔

(II) خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے وہ چیز فروخت کنندہ کے پاس ہونی چاہئے۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی رپورٹ میں مارک اَپ سسٹم یا بیع مؤجل کے استعمال کو محدود پیمانے پر ضروری صورتوں میں اس وقت کے لئے منظور کرلیا تھا جب تک کہ نظام بغیر سودی نظام میں تبدیل نہیں ہو جاتا۔ اور تنبیہ کی تھی کہ اس کا وسیع پیمانے پر یا بے دریغ استعمال نہ کیا جائے، کیونکہ اس میں یہ خطرہ موجود تھا کہ کہیں اس کی آڑ میں سود کی بنیاد پر کاروبار کا دروازہ نہ کھل جائے۔ بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ اس تنبیہ پر توجہ نہیں دی گئی اور جنوری 1981ء میں شروع کیا جانے والا مارک اَپ سسٹم

بیع مؤجل کی معیاری شرائط پر پورا نہیں اُترا۔ یہ بات نوٹ کرنا بھی ضروری ہے کہ بیع مؤجل دُنیا کے اسلامی بینکوں میں سب سے زیادہ استعمال کیے جانے والا مالیاتی طریقہ ہے۔ مندرجہ ذیل ٹیبل سے معلوم ہوتا ہے کہ مرابحہ یا بیع مؤجل اسلامی بینکوں میں سب سے زیادہ استعمال کیا جانے والا طریقہ ہے۔ اسلامک ڈویلپمنٹ بینک کی طرف سے بیج کو مہیا کیے گئے اعداد وشمار کے مطابق اسلامی بینکوں کی کل مالیات میں اس طریقے کا اوسط حصہ 66 فیصد ہے۔ اسلامی بینکوں کی مالیات کے مختلف طریقوں کا اوسط 1996-1994 کے دوران مندرجہ ذیل تھا:

ادارہ	کل مالیات (امریکی ڈالر ملین)	مرابحہ	مشارکہ	مضاربہ	لیزنگ	دُوسرے طریقے
البرکۃ اسلامک بینک فار انویسٹمنٹ	119	82	7	6	2	3
بحرین اسلامک بینک	320	93	5	2	0	1
فیصل اسلامک بینک	945	69	9	6	11	5
بنگلہ دیش اسلامک بینک لمیٹڈ	309	52	4	17	14	14
دبئی اسلامک بینک	1300	88	1	6	0	5
فیصل اسلامک بینک مصر	1364	73	13	11	3	0
اُردن اسلامی بینک	574	62	4	0	5	30
کویت فنانس ہاؤس	2454	45	20	11	1	23
برہارڈ اسلامی ملیشیا بینک	580	66	1	1	7	24
قطر اسلامک بینک	598	73	1	13	5	8
کُل (دس بینک)	8563					
اوسط		66	10	8	4	13

مارک اَپ سسٹم کی اس پر عائد شرائط کے ساتھ اسلامی مالیاتی نظام میں اجازت ہے، لیکن اس پر عائد شرائط کی اگر کوئی شخص پابندی نہیں کرتا تو اسے اسلامی اَحکام کے متصادم نہیں کہا جا سکتا، شرائط کی خلاف ورزیاں اس لئے ہوتی ہیں کہ ایسی غلطیوں اور خلاف ورزیوں کو چیک کرنے کا کوئی مانیٹرنگ نظام نہیں ہے۔ جس مجوزہ نظام کو اسٹیٹ بینک آپ پاکستان میں قائم شریعت بورڈ اختیار

کرے گا، اور جو دُوسرے مالیاتی اداروں میں اختیار کیا جائے گا اس نظام کی خلاف ورزیاں جب نظر آئیں گی تو ان کی نشاندہی کی جائے گی اور انہیں ختم کر دیا جائے گا، اس کے علاوہ جب اس نظام کو خلوص اور مصمم ارادے کے ساتھ اسلامی قوانین نافذ کرنے کے لئے آگے بڑھایا جائے گا، ان غلطیوں کو دُور کر دیا جائے گا، مقررہ حدود میں رہتے ہوئے مارک اَپ سسٹم اختیار کرنا عبوری دور کے معاشی نظام کی ایک ضرورت ہے، اور یہ اس وقت تک جاری رہے گا، جب تک شریعت کے بتائے ہوئے مزید مالیاتی طریقے مناسب تعداد میں ترقی نہیں پا جاتے، متذکرہ بالا حقائق کی روشنی میں ہمیں نگوشی ایبل انسٹرومنٹس ایکٹ 1881 کی دفعات کا جائزہ لینا چاہئے، اس کے بعد اسے صرف ایکٹ 1881 کہا جائے گا۔

متذکرہ بالا فیصلے سے متصادم ہونے والی پہلی دفعہ ایکٹ 1881 کی دفعہ 79 ہے، جو مندرجہ ذیل ہے:

''قرض داروں کو فائدہ پہنچانے والے رائج الوقت کسی بھی قانون کی دفعات کے مطابق اور سِول پراسیجر کوڈ 1908 کی سیکشن 34 کی دفعات کو متاثر کیے بغیر

(a) جب کسی پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج کے ذریعے سود (کسی شکل میں بھی معاوضہ) کسی مقررہ شرح پر دینا طے ہو جاتا ہے اور وہ تاریخ مقرر نہیں کی جاتی جب سے سود ادا کرنا ہے تو یہ اصل زر کی رقم پر مقرر شرح سے اس نوٹ کی تاریخ سے شمار کیا جائے گا اور بل آف ایکسچینج کی صورت میں اس تاریخ سے شمار کیا جائے گا جب سے رقم کی ادائیگی واجب ہوگی، اس وقت تک شمار کیا جائے گا جب تک وہ رقم واپس نہیں کر دی جاتی یا اس رقم کی واپسی کے لئے مقدمہ دائر نہیں کر دیا جاتا۔''

(b) اگر کوئی پرامزری نوٹ یا بل سود کے بارے میں خاموش ہے اور اس میں سود کی شرح کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، تو سود کے بارے دونوں فریقوں کے درمیان ہونے والے کسی معاہدہ کو متاثر کیے بغیر اصل زر کی رقم پر سود کا فیصد سالانہ کی شرح سے ادا کیا جائے گا۔ سود نوٹ کی تاریخ سے اور بل کی صورت میں اس تاریخ سے ادا کیا جائے گا جب سے رقم واجب الادا ہو جائے اور یہ اس تاریخ تک جاری رہے گا جب تک کہ رقم واپس نہ کر دی جائے یا رقم کی واپسی کے لئے مقدمہ نہ دائر کر دیا گیا ہو، بشرطیکہ کسی دستاویز کے ذریعے واجب رقم پر معاوضہ سود کے علاوہ کسی اور شکل میں ادا کرنا ہو تو اس رقم پر اگر معاوضہ کی شرح نہ مقرر کی گئی ہو تو مندرجہ ذیل شرح سے مقرر کیا جائے گا:

(i) اگر معاوضہ قیمت، لیز، ہائر پرچیز یا سروس چارجز کے مارک اَپ کی بنیاد پر دیا جاتا ہے تو مارک اَپ، کرایہ یا سروس چارجز کی طے شدہ شرح کے مطابق ادا کیا جائے گا۔

(ii) اگر معاوضہ نفع نقصان میں شراکت کی بنیاد پر ادا کیا جاتا ہے تو یہ اس شرح سے ادا کیا جائے جسے عدالت دُرست اور مناسب خیال کرے گی اور اس سلسلے میں بینک اور قرض حاصل کرنے والے شخص کے درمیان طے ہونے والے اس معاہدے کو بھی مدِنظر رکھا جائے گا جو قرض لیتے وقت کیا گیا تھا۔

(c) (a) اور (b) کی دفعات کو متاثر کیے بغیر کسی ایسی رقم کا معاوضہ جو سود کے علاوہ کسی اور شکل میں ہوگا اس وقت سے شروع ہوگا جب معاہدے کے مطابق یہ رقم واجب ہو جائے اور اس وقت تک جاری رہے گا جب تک یہ رقم ادا نہ کر دی جائے۔

وفاقی شرعی عدالت نے حکم دیا ہے کہ سود یا کسی اور شکل میں معاوضے کے بارے میں ذیلی دفعات (a) اور (b) کے مندرجات کو حذف کر دیا جائے۔ ہم وفاقی شریعت عدالت سے متفق ہیں کہ پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج پر معاوضہ جس کا سیکشن 79 کی ذیلی دفعات (a) اور (b) میں ذکر کیا گیا ہے، ربا ہے، اور یہ شریعت کے مطابق ناجائز ہے، اسی لئے یہ دونوں ذیلی دفعات قرآن اور سنت کے اسلامی اَحکام سے متصادم قرار دی گئی ہیں، کیونکہ وفاقی شریعت عدالت نے سیکشن 79 کی دفعہ (i) میں دیئے گئے مندرجات کا اچھی طرح تجزیہ نہیں کیا ہے، اس لئے اس میں ریکارڈ کیے گئے نقطۂ نظر میں تصحیح کی ضرورت ہے، متذکرہ بالا دفعہ (i) میں کسی پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج کا معاوضہ شمار کرنے کے مختلف طریقے دیئے گئے ہیں، اگر ان کی بنیاد مارک اَپ، لیز، ہائر پرچیز اور سروس چارج پر رکھی گئی ہو۔ وفاقی شریعت عدالت نے اس کلاز کے بارے میں اپنے فیصلے کی بنیاد مارک اَپ، لیز، ہائر پرچیز اور سروس چارج کے جائز یا ناجائز ہونے پر رکھی ہے۔ مارک اَپ کو جس طرح کہ یہ اس وقت رائج ہے، وفاقی شریعت عدالت نے ناجائز قرار دیا ہے اور اسی لئے اسے حذف کر دیا گیا ہے جبکہ لیز، ہائر پرچیز اور سروس چارج کو برقرار رکھا گیا اور انہیں اسلامی اَحکام سے متصادم قرار نہیں دیا گیا، سیکشن 79 اور اس کی تمام دفعات کے بغور مطالعے اور صحیح تناظر میں تجزیئے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ سیکشن 79 کا مقصد مارک اَپ، لیز وغیرہ کے کسی سودے میں معاوضے کو جائز یا ناجائز قرار دینا نہیں ہے۔ کلاز (i) کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اگر ایک بار پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج ان بنیادوں پر جاری کر دیا گیا اور اگر انہیں جاری کرنے والا مدت پوری ہونے پر رقم ادا نہیں کر سکا تو عدالت نوٹ یا بل کے حامل کو اس مدت کے معاوضہ ادا کرنے کا حکم دے سکتی ہے، جس مدت کے دوران واجب الادا ہونے کے بعد یہ رقم ادا نہیں کی گئی۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھنے سے یہ دفعہ اپنی موجودہ شکل میں مکمل طور پر اسلامی اَحکام کے خلاف ہے، بغیر اس بات کا خیال کیے ہوئے کہ اس معاہدے کے تحت مارک اَپ،

لیز وغیرہ شریعت کے مطابق ہیں یا نہیں، اس کی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

ایکٹ 1881 میں سیکشن 79 ابتدائی طور پر ایسے معاہدوں کے لئے بنائی گئی تھی جو سود والے قرضوں کے بارے میں تھے، سود کی قسم ایسی تھی جو روزانہ کی بنیاد پر شمار کیا جاتا تھا۔ اور جب تک رقم ادا نہ کر دی جائے، اس میں برابر اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ اس اُصول کی بنیاد پر سیکشن 79 میں ایسی صورتوں کو پیش نظر رکھا گیا تھا جہاں مقروض مقررہ مدت ختم ہونے پر قرضہ ادا نہ کر سکے۔ یہ بات فرض کر لی گئی تھی کہ قرضے کی عدم ادائیگی کے ہر روز کے لئے قرضہ دینے والے کو مزید سود یا معاوضہ ملنا چاہئے۔ ذیلی دفعہ (a) میں کہا گیا ہے کہ اگر معاہدے میں قرضے کی ابتدائی مدت کے لئے سود کی کوئی شرح مقرر کی گئی ہے تو باقی عدم ادائیگی کی مدت کے دوران بھی سود اسی شرح سے وصول کیا جائے گا۔ ذیلی دفعہ (b) میں ایسی صورت کو نظر میں رکھا گیا ہے جہاں معاہدے میں سود کی کوئی شرح مقرر نہیں کی گئی، چاہے اس وجہ سے کہ ابتدائی مدت کے لئے قرضہ بغیر سود کے دیا گیا تھا یا اس لئے کہ سود کی رقم یک مشت رکھی گئی تھی، اس صورت میں قانونی طور پر سود کی شرح کا 6 فیصد سالانہ مقرر کی گئی ہے۔

جب 1980ء میں حکومت نے سود کے خاتمے کا اعلان کیا اور اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے کچھ متبادل طریقوں کی اجازت دے دی، جیسے مارک اَپ، لیزنگ، ہائر پرچیز اور سروس چارج تو قوانین میں کچھ ترامیم کی گئیں۔ اسی پس منظر میں سیکشن 79 میں یہ دفعہ شامل کی گئی اور سود کی بنیاد پر جاری کیے گئے نوٹس اور بلز پر نافذ کی جانے والی دفعات مارک اَپ، لیز، ہائر پرچیز اور سروس چارج کی بنیاد پر جاری کی جانے والی دستاویات پر بھی ذیلی دفعہ میں دیئے گئے طریقے کے مطابق لاگو کی جانے لگیں اور یہ خیال نہیں کیا گیا کہ یہ تمام معاہدے سود کی بنیاد پر قرضوں کے معاہدوں سے بالکل مختلف ہیں اور ان پر وہ قوانین نافذ نہیں کیے جا سکتے جو سود والے قرضوں کے معاہدوں کے لئے بنائے گئے ہیں، ان چاروں قسم کے معاہدوں کی اپنی خصوصیات ہیں اور ان پر علیحدہ طریقوں سے غور کیا جائے۔

ہم ان میں سے ہر معاہدے کا علیحدہ علیحدہ تجزیہ کرتے ہیں۔

پہلا طریقہ جس کا ذیلی دفعہ (i) میں ذکر کیا گیا ہے، قیمت پر مارک اَپ کا طریقہ ہے، اس طریقۂ کار سے مطلب بیع مؤجل ہے، جس کی تفصیلات متذکرہ بالا پیراگرافوں اور جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے پیرا (189) اور (218) میں بھی دی گئی ہیں، کہا گیا ہے کہ اس طریقے کی تجویز اسلامی نظریاتی کونسل نے پیش کی تھی مگر بینکوں نے جب اسے عملی طور پر نافذ کیا تو بگاڑ کر بدترین شکل بنا دی، اس لئے وفاقی شریعت عدالت کو کہنا پڑا: ''مارک اَپ سسٹم جیسا کہ اب یہ رائج ہے، اسلامی اَحکام سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔'' (وفاقی شریعت عدالت کے فیصلے کا پیرا 262) اور پھر عدالت نے حکم دیا کہ

اس ذیلی دفعہ سے مارک اَپ کے الفاظ حذف کردیئے جائیں۔

ہم یہ فیصلہ پہلے ہی دے چکے ہیں کہ مارک اَپ سسٹم جو اس وقت ہمارے بینکوں میں رائج ہے، اسلامی اَحکام کے خلاف ہے، مگر یہ کہنا دُرست نہیں ہے کہ بیع مؤجل کے طریقے کو بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے، اگر اس طریقے میں اُوپر دی گئی شرائط پوری کی گئی ہوں تو اسے اسلامی اَحکام کے متصادم نہیں کہہ سکتے، لیکن اس کلاز میں اس طریقے کا حوالہ جو پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج کے معاوضے کے پس منظر میں ہے، بیع مؤجل کے بنیادی اُصولوں کے مطابق نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع مؤجل خریداری کا ایسا طریقہ ہے جس میں ادائیگی بعد میں کی جاتی ہے۔ اس طریقے کی بنیادی شرط یہ ہے جس طرح خریداری کے دُوسرے طریقوں میں ہوتا ہے کہ خریداری معاہدہ ہوتے وقت ہی قیمت طے کر لی جاتی ہے، اس قیمت میں مارک اَپ بھی شامل ہوسکتا ہے (فروخت کرنے والے کے جو اخراجات ہوئے ہیں اس میں نفع بھی شامل کردیا جاتا ہے)، مارک اَپ کی رقم مقرر کرنے میں فروخت کنندہ مختلف عوامل پر غور کرتا ہے جس میں دیر سے ادائیگی ہونا بھی شامل ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ پہلے بھی کہا جاچکا ہے جب ایک بار قیمت مقرر ہوجائے تو یہ کسی چیز کے متعلق ہوتی ہے اور اسے یک طرفہ طور پر گھٹایا یا بڑھایا نہیں جاسکتا، کیونکہ جیسے ہی فروخت مکمل ہوتی ہے اس چیز کی قیمت قرض ہوجاتی ہے جو خریدار کو ادا کرنا ہے۔

اس واجب رقم کے ثبوت کے لئے اگر کوئی بل آف ایکسچینج یا پرامزری نوٹ تحریر کیا گیا ہے تو قرضے کے لئے لکھے گئے نوٹ یا بل سے یہ مختلف نہیں ہوگا، اور اس بل یا نوٹ پر کوئی معاوضہ وصول نہیں کیا جاسکے گا، کیونکہ یہ واجب رقم پر سود لینے کے مترادف ہوگا۔

سیکشن 79 کی سب کلاز (i) میں کہا گیا ہے کہ اگر بیع مؤجل میں خریدار قیمت ادا نہیں کرتا جس کے ثبوت کے لئے پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج لکھا گیا ہے تو خریدار کو ابتدائی مارک اَپ کی شرح سے اس وقت تک کے لئے مزید معاوضہ ادا کرنا پڑے گا جب تک کہ واجب الادا ہونے کے بعد یہ قیمت ادا نہیں کی گئی ہو۔ مثال کے طور پر الف نے ایک چیز 100 روپے میں خریدی، ب اس سے 10 فیصد مارک اَپ پر یہ چیز خریدنے کے لئے رضامند ہے، اس طرح یہ چیز ب کو 110 روپے قیمت پر فروخت کردی جاتی ہے جو ایک سال بعد 31 جنوری کو ادا کرے گا۔ ب الف کے حق میں 110 روپے کے پرامزری نوٹ پر دستخط کردیتا ہے، یہ پرامزری نوٹ ایک ایسی دستاویز ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ب کو یہ رقم الف کو ادا کرنا ہے، جس میں وہ مارک اَپ بھی شامل ہے جس کی شریعت نے اجازت دی ہے۔ اگر ب 110 روپے کی رقم 31 جنوری تک ادا نہیں کرتا تو ایکٹ 1881 کی سیکشن 79 کی

سب کلاز (i) کے مطابق ب اسی شرح سے یعنی مثال میں 10 فیصد سے الف کو اس مدت کے لئے مزید معاوضہ ادا کرے گا جب تک کہ 31 جنوری کے بعد یہ رقم ادا نہیں ہو جاتی۔ یہ دفعہ اسلامی اَحکام سے متصادم ہے، کیونکہ جب قیمتِ خرید کی رقم قرض ہو جاتی ہے تو فروخت کنندہ اس پر معاوضہ طلب نہیں کر سکتا، اگر خریدار اپنی غربت کی وجہ سے مقررہ مدت میں رقم ادا نہیں کر سکتا تو اس بارے میں قرآن کا حکم واضح ہے کہ اسے اس وقت تک مزید مہلت دی جائے جب تک کہ وہ رقم ادا کرنے کے قابل ہو جائے، قرآن شریف میں کہا گیا ہے:

اگر مقروض غریب ہے تو اُسے اس وقت تک مہلت دی جائے جب تک وہ خوش حال نہ ہو جائے۔

لیکن اگر خریدار ادائیگی کی صلاحیت رکھنے کے باوجود تاخیر کر رہا ہے تو اسے دُوسری سزائیں دی جا سکتی ہیں، لیکن اس وجہ سے خریدار کو شرح فیصد کے حساب سے مزید معاوضہ ادا نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ سیکشن 79 میں دیا گیا ہے، اس مسئلے پر جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے پیرا (51) میں بحث کی گئی، قرآن کی یہ آیت بھی اسی پس منظر میں نازل ہوئی ہے:

ترجمہ: وہ کہتے ہیں کہ بیع ربا کی طرح ہے، حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور ربا کو حرام۔''

اس لئے ہم وفاقی شریعت کورٹ کے اس فیصلے سے متفق ہیں کہ سیکشن 79 کی سب کلاز (i) میں مذکورہ قیمت پر مارک اَپ کے الفاظ اسلامی اَحکام سے متصادم ہیں، لیکن مارک اَپ کا معاہدہ خود ممنوع نہیں ہے۔ اگر کوئی چیز مارک اَپ کی بنیاد پر خریدی گئی ہے اور اس کی قیمت کا پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج میں ذکر ہے اور اس میں ابتدائی مارک اَپ بھی شامل ہے تو شریعت کے مطابق ابتدائی مارک اَپ کی بنیاد پر مزید کسی معاوضے کی اجازت نہیں ہے۔

دُوسرا طریقہ جس کا سب کلاز (i) میں ذکر کیا گیا ہے لیز کا ہے، لائق وفاقی شریعت کورٹ نے فیصلہ دیا ہے کہ لیز کا طریقہ کیونکہ جائز ہے، اس لئے لیز کے بارے میں سب کلاز (i) میں کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے وفاقی شریعت کورٹ نے اس بات پر توجہ نہیں دی کہ یہ کلاز لیز کو قانونی بنانے کے لئے نہیں ہے، یہ آگے جاتی ہے، یہ کہتی ہے کہ لیز کے معاہدے میں کرائے کی ادائیگی کے لئے ثبوت کے طور پر پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج لکھا گیا ہے اور مقررہ تاریخ پر کرایہ ادا نہیں کیا گیا ہے، تو اس نوٹ یا بل کے ذریعے کرایہ دار خود بخود ابتدائی شرح سے مزید معاوضہ ادا کرنے کا پابند ہوگا۔ ہم ایک مثال کے ذریعے یہ بات سمجھتے ہیں۔ الف نے ب کو یکم فروری کو 5 سال

کے لئے ایک ایکیوپمنٹ کرایہ پر دیا، فریقین کے درمیان کرایہ کی مجموعی رقم 100000 روپے طے ہوئی جو ماہانہ اقساط میں ادا کی جانی تھی، ب نے پرامزری نوٹ پر دستخط کیے کہ 100000 روپے کی رقم 31 جنوری 2004ء کو ادا کر دی جائے گی، کرایہ مقرر کرتے وقت مالک نے اس ایکیوپمنٹ کی جو قیمت ادا کی تھی اس پر 5 فیصد سالانہ کی شرح سے اپنا منافع بھی رکھا۔ اگر ب 31 جنوری 2004ء تک 100000 روپے کی پوری رقم ادا نہیں کرتا تو سب کلاز (i) کے مطابق الف اس پرامزری نوٹ کی بنیاد پر 5 فیصد سالانہ کی شرح سے مزید معاوضہ وصول کرنے کا حق دار ہوگا، یہ ہی شرح کرایہ مقرر کرتے وقت سامنے رکھی گئی تھی، اس طرح اس قرض میں روزانہ کی بنیاد پر اس وقت تک اضافہ ہوتا جائے گا جب تک رقم ادا نہیں ہو جاتی۔

شریعت کے مطابق صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ جب کرایہ دار مقررہ مدت تک وہ چیز استعمال کر چکا تو کرایہ کی رقم اس کے اُوپر قرض ہوگئی اور اس پر وہی قواعد وضوابط نافذ ہوں گے جو قرضے پر ہوتے ہیں، اور جیسا کہ مارک اَپ کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ اگر مقروض شخص اپنی غربت کی وجہ سے قرضہ ادا نہ کر سکے تو اسے مزید وقت دیا جائے گا۔ قرآن شریف کے حکم کے مطابق اگر وہ جان کر تاخیر کر رہا ہے تو اس کے خلاف تادیبی اقدامات کیے جائیں گے، لیکن اس تاخیر کو مزید معاوضہ ادا کرنے کا ذریعہ نہیں سمجھا جائے گا، جیسا کہ سب کلاز (i) میں دیا گیا ہے۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اگر کرایہ دار نہ تو کرایہ ادا کرتا ہے اور نہ ہی وہ کرایہ پر لی جانے والی چیز واپس کرتا ہے اور کرایہ کی مدت گزر جانے کے بعد بھی اسے اپنے قبضے میں رکھتا ہے تو اس مدت کے لئے جس میں وہ چیز اس کے قبضے میں رہتی ہے وہ وہی کرایہ ادا کرے گا جو شروع میں مقرر کیا گیا تھا، مگر یہ اس وجہ سے ہوگا کہ مدت گزرنے کے بعد بھی اس نے اس چیز کو استعمال کیا ہے اور یہ معاوضہ پہلے سے واجب کرایہ کی عدم ادائیگی کی وجہ سے نہیں ہوگا۔

ہائر پرچیز

اس سب کلاز میں ذکر کیا جانے والا تیسرا طریقہ ہائر پرچیز کا ہے، لائق وفاقی شریعت کورٹ نے اس طریقے پر مندرجہ ذیل تبصرہ کیا ہے:

''اس دفعہ میں استعمال کی جانے والی ایک اصطلاح ہائر پرچیز کی ہے، اس طریقے کے تحت بینک مشترکہ ملکیت کے تحت ان چیزوں کی سیکورٹی کے ساتھ یا بغیر سیکورٹی کے خریداری کے لئے رقم مہیا کریں گے، انہیں اصل رقم کی واپسی کے ساتھ کرایہ میں حصہ بھی ملے گا۔''

لائق وفاقی شریعت کورٹ نے خریداری کے معاہدے کی صحیح طور پر تشریح نہیں کی، اسے شراکت داری کا تصور سمجھ لیا ہے۔ ہائر پرچیز کی صحیح نوعیت چٹی نے مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کی ہے:

''ہائر پرچیز معاہدے کو ایک ایسا معاہدہ کہا جا سکتا ہے جس کے تحت کوئی مالک اپنا کسی قسم کا بھی مال کرایہ پر دے دیتا ہے اور اس بات پر بھی رضامندی کا اظہار کرتا ہے کہ یا تو کرایہ دار مال واپس کر کے معاہدہ ختم کر دے یا جب کرایہ کی رقم معاہدے میں دی گئی مال کی قیمت کے برابر ہو جائے تو اسے ادا کر کے یا بیان کی گئی رقم ادا کر کے اسے خرید ے۔ اس معاہدے کی بنیاد (i) مالک کی طرف سے کرایہ دار کو کرایہ پر مال دینا اور (ii) وہ معاہدہ ہے جس کے تحت کرایہ دار وہ مال یا تو واپس کر دے گا یا کسی وقت خرید ے گا۔'' یہ معاہدہ مارکیٹ میں مختلف شکلوں میں استعمال کیا جاتا ہے جن میں سے کچھ شکلیں ایسی ہیں جن میں ایسے عناصر موجود ہوتے ہیں جو شریعت کے مطابق نہیں ہوتے، لیکن یہاں اس کی تفصیلات میں جانا مناسب نہیں۔ اگر ہائر پرچیز کے طریقے کو چٹی کی بنائی ہوئی صحیح شکل میں استعمال کیا جائے اور اس میں شریعت کے اُصولوں کی خلاف ورزی نہ ہو، تو بھی اس کلاز میں اس طریقے کے جائز ہونے کے سوال کو نہیں اُٹھایا گیا ہے۔ یہاں پر سوال ایسے پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج کی بنیاد پر معاوضے کی ادائیگی کا ہے جس میں ہائر پرچیز کے معاہدے کے مطابق کرایہ ادا کرنا لازم ہے، اس لئے اس میں بھی وہی فیصلہ نافذ ہوگا جو لیز کے معاملے میں ہوا ہے۔

سروس چارجز

اس کے بعد کلاز (i) میں سروس چارج کا ذکر کیا گیا ہے، وفاقی شریعت کورٹ نے یہ فیصلہ دُرست کیا ہے کہ وہ سروس چارج جو کہ دستاویز تیار کرنے کے اصل اخراجات پر مبنی ہو اور جو قرضہ دینے والا قرض دینے کے سلسلے میں برداشت کرتا ہے، قرضہ لینے والے سے طلب کر سکتا ہے۔ یہ اُصول قرآن شریف کی مندرجہ ذیل آیت سے اخذ کیا گیا ہے:

وَلْيُمْلِلِ الَّذِىْ عَلَيْهِ الْحَقُّ

(اور وہ شخص لکھوادے جس کے ذمہ حق واجب ہے)

یہاں پر قرضے کی دستاویز کی تیاری کی ذمہ داری قرضہ لینے والے پر ڈالی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دستاویزات کی تیاری میں کوئی اخراجات آتے ہیں تو انہیں قرضہ لینے والا برداشت کرے گا۔

اس میں یہ اُصول بتایا گیا ہے کہ قرض کے کسی معاہدے میں دستاویزات کی تیاری کی قسم کے

اخراجات کا قرض دینے والا دعویٰ کر سکتا ہے لیکن اس شرط پر کہ وہ حقیقتاً اصل اخراجات پر مبنی ہیں اور صرف سود لینے کا کوئی بہانہ نہیں ہیں، لیکن زیرِ بحث کلاز میں یہ سوال نہیں اُٹھایا گیا کہ سروس چارج جائز ہے یا نہیں؟ اس کلاز میں یہ خیال زیرِ غور رکھا گیا ہے کہ اگر کسی پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج سے سروس چارج ادا کرنے کی ذمہ داری ثابت ہے اور مقررہ تاریخ پر اس کی ادائیگی نہیں کی جاتی تو نوٹ یا بل خود بخود قرض دار پر لازم کر دے گا کہ وہ نوٹ یا بل پر سروس چارج کی اس شرح سے معاوضہ ادا کرے جو شروع میں شمار کیا گیا تھا۔

اب یہ بات ظاہر ہے کہ سروس چارج کی اصل خرچے کی بنیاد پر اجازت دی گئی ہے اور کسی خاص شرح سے معاوضے کی بنیاد پر نہیں۔ قرضے دینے میں دستاویزات کے اخراجات صرف شروع میں ہوتے ہیں جب قرضہ دیا جاتا ہے، اور انہیں شروع کے سروس چارج میں شامل کر لیا جاتا ہے جس کا پرامزری نوٹ میں ذکر ہوتا ہے۔

عام طور پر یہ بار بار ہونے والے خرچے نہیں ہوتے، اگر رقم ادا کرنے کی تاریخ کے بعد کوئی ایسا خرچہ ہوتا ہے جیسے ریمائنڈ بھیجنے پر تو وہ اس شرح سے نہیں ہوتا، جس پر شروع میں سروس چارج شمار کیا گیا تھا، وہ کم بھی ہو سکتا ہے، اور اگر قرض دینے والا قانونی چارہ جوئی شروع کر دے تو زیادہ بھی ہو سکتا ہے۔

سب کلاز (ii)

اب ہم 1881 کے ایکٹ کے سیکشن 79 کی سب کلاز (ii) کی طرف آتے ہیں، جو کہ مندرجہ ذیل ہے:

''نفع اور نقصان میں شراکت کی بنیاد پر معاوضے کی شرح وہ ہوگی جو شرح عدالت اس مقدمے کے حالات میں منصفانہ اور مناسب خیال کرتی ہے، اور نفع میں شرکت کے اس معاہدے کو بھی زیرِ غور رکھا جائے گا، جو بینکنگ کمپنی اور قرض دار کے درمیان قرض لیتے وقت ہوا تھا۔''

یہ فرض کرتے ہوئے کہ اس کلاز میں نفع نقصان میں شرکت کے بارے میں بتایا گیا ہے جو کہ شریعت کے خلاف نہیں ہے، وفاقی شریعت عدالت نے اسے چھوا تک نہیں، بلکہ سیکشن 80 کی ایک متوازی دفعہ کے لئے کہا کہ یہ اسلامی اَحکام کے خلاف ظاہر نہیں ہوتی، لیکن اس کلاز کی وضاحت کی ضرورت ہے۔

سب سے پہلے تو الفاظ ''قرضہ لیتے وقت'' جو کلاز کے آخر میں آئے ہیں، گمراہ کرنے والے

ہیں، نفع نقصان کی بنیاد پر روپیہ لگانا قرضہ نہیں ہے، لہٰذا یہ لفظ بھی غلط استعمال کیا گیا ہے۔ دُوسرے جس تناسب سے شراکت داروں میں نفع تقسیم کیا جانا طے ہوا ہے وہ اس وقت تک قابلِ عمل رہے گا جب تک مشارکہ حتمی طور پر طے یا ختم نہیں ہو جاتا، یہاں تک تو یہ دفعہ صحیح ہے، لیکن اس کلاز میں استعمال کی جانے والی زبان ایک ایسی صورتِ حال کا احاطہ بھی کرتی ہے جہاں فائنانسر شراکت ختم ہونے کے بعد بھی نفع کی کسی رقم کا حق دار ہے اور وہ ایک عرصے سے ادا نہ کی گئی ہو، اس کلاز کے الفاظ قرضہ دینے والے کو غیر اداشدہ رقم پر اسی شرح پر مزید معاوضے کا دعویٰ کرنے کی اجازت بھی دیتے ہیں جس پر سے نفع دینا طے ہوا تھا، یہ بات بھی قابلِ اعتراض ہے، کیونکہ اگر بزنس بالکل ختم کر دیا گیا اور قرض دار کے پاس صرف وہ رقم باقی بچتی ہے جس پر قرضے کی رقم واپس لینے کے لئے فائنانسر کا حق ہے تو اس پر کوئی معاوضہ لینا جائز نہیں، کیونکہ یہ قرضے پر سود ہوگا۔

متذکرہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ مارک اَپ، لیزنگ، ہائر پرچیز، سروس چارجز اور شراکت کے کاروبار چند شرائط کے ساتھ جائز ہیں، لیکن سیکشن 79 کے مطابق پرونوٹ یا بل آف ایکسچینج پر جس طرح مزید معاوضہ دیا گیا ہے وہ قرضے پر معاوضہ ہے اور یہ سود کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، اس لئے یہ فیصلہ کیا گیا کہ سیکشن مکمل طور پر اسلامی اَحکام سے متصادم ہے، اگرچہ اس سیکشن 79 کی کلاز (ii) میں مشارکہ اور نفع نقصان میں شرکت کا ذکر کیا گیا ہے لیکن اس طرح کے کاروبار میں عام طور پر کسی پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج کی ضرورت نہیں ہوتی جس کے تحت قرض دار کو ایک خاص رقم ادا کرنا ہوتی ہے۔ لہٰذا اس نامکمل کلاز کو قائم رکھنے سے اسے ایسی صورتِ حال میں استعمال کیا جا سکے گا جس کے لئے ہم نے فیصلہ کیا ہے کہ اس صورت میں مزید معاوضہ جائز نہیں ہے۔ جب تک فائنانسر کے حصے کی رقم بزنس میں رہتی ہے وہ بزنس میں ہونے والے اصل نفع کی رقم پر مزید معاوضے کا حق دار ہوگا لیکن مشارکہ کی دستاویز میں اس کا ذکر ہونا چاہئے، موجودہ صورتِ حال میں اس کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے سیکشن 79 کو مکمل طور پر اسلامی اَحکام سے متصادم قرار دیا گیا ہے۔

سیکشن 80

1881ء کے ایکٹ کی سیکشن 80 بھی سیکشن 79 کی طرح ہے، اسی لئے وفاقی شریعت عدالت نے اس کے بارے میں بھی وہی فیصلہ دیا ہے جو سیکشن 79 کے بارے میں ریکارڈ کیا تھا، اور وفاقی شریعت کورٹ کے فیصلے پر ہماری بھی وہی رائے ہے جو ہم نے سیکشن 79 کے بارے میں تفصیل سے دی ہے، اس لئے سیکشن 79 کی طرح سیکشن 80 کے بارے میں بھی یہی فیصلہ دیا جاتا ہے کہ یہ مکمل

طور پر اسلامی اَحکام سے متصادم ہے۔

1881 کے ایکٹ کی سیکشن 114 اور 117(C) بھی اسلامی اَحکام کے خلاف ہیں، کیونکہ یہ دونوں دفعات سود کے بارے میں ہیں۔

سیکشن 114 قرض دینے والے کو یہ حق دیتی ہے کہ وہ ابتدائی طور پر قرض دینے والے سے بل آف ایکسچینج کی پابندی کرتے ہوئے اپنی رقم مع سود کے واپس لے سکتا ہے، اسی طرح سیکشن 117(C) میں انڈورسر کو جس نے بل کی رقم ادا کر دی ہے یہ حق ملتا ہے کہ وہ اس رقم کو چھ فیصد سود کے ساتھ واپس لے سکے۔ دونوں دفعات کے تحت سود وصول کیا جاتا ہے، اس لائق وفاقی شریعت عدالت نے ان دونوں دفعات کو صحیح طور پر اسلامی اَحکام سے متصادم قرار دیا ہے۔ اس لئے وفاقی شریعت عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھا جاتا ہے۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ اگر کسی فریق نے اس فیصلے کے نفاذ سے پہلے کوئی واجب رقم مع اس سود کے جو کسی معاہدے کے تحت لازم ہے، ادا کر دی ہے تو اس طرح ادا کی جانے والی رقم معاہدے کی پابندی کی وجہ سے دُوسرے فریق کو وصول کرنا جائز ہوگی، 1881 کے ایکٹ پر بحث ختم کرنے سے پہلے ہم یہ کہنا چاہیں گے کہ ''نگوشی ایبل انسٹرومنٹ'' کی تشریح جیسا کہ یہ سیکشن 13 میں کی گئی ہے یہ نہیں بتاتی کہ اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے یا اسے منتقل کیا جاسکتا ہے یا رقم کم کر کے انڈورس کیا جاسکتا ہے، لیکن مالیاتی منڈیوں میں یہ پریکٹس رہی ہے کہ اسے سود کی بنیاد پر ڈسکاؤنٹ کیا جاتا ہے۔ یہ پریکٹس اسلامی اَحکام کے خلاف ہے اور اس میں ربا شامل ہو جاتا ہے، کوئی پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج اس قرضے کی نمائندگی کرتا ہے جو مقروض اس بل یا نوٹ رکھنے والے کو ادا کرے گا۔ یہ قرضہ اصل قیمت کے سوائے کسی اور قیمت پر منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ کسی پرامزری نوٹ یا بل آف ایکسچینج پر ڈسکاؤنٹ کرنے میں سود شامل ہو جاتا ہے۔ اسلامی مالیاتی منڈی میں رقم یا قرضے کی دستاویزات کی خرید و فروخت نہیں کی جاسکتی، البتہ جو کاغذات جیسے شیئرز، لیز سرٹیفکیٹس، مشارکہ سرٹیفکیٹس وغیرہ، کسی اثاثے کی ملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں، ان کی تجارت ہوسکتی ہے، اور ان کے لئے ایک دُوسری مارکیٹ کو ترقی دی جانی چاہئے۔

IV۔ دی لینڈ ایکوزیشن ایکٹ 1894

1894 کے لینڈ ایکوزیشن ایکٹ کی دفعات 28، 32، 33 اور 34 میں جہاں تک سود کا ذکر ہے انہیں فیصلے کے پیراگراف 279 سے 296 تک میں کی گئی بحث کے مطابق قرآن اور رسول اللہ ﷺ کی سنت میں دیئے گئے اسلامی اَحکام سے متصادم قرار دیا گیا ہے۔ دی لینڈ ایکوزیشن ایکٹ کی دفعہ 28 مندرجہ ذیل ہے:

''28 کلکٹر کو ہدایت دی جا سکتی ہے کہ وہ معاوضے کی مزید رقم پر سود ادا کرے، اگر عدالت کی رائے کے مطابق وہ رقم جو کلکٹر کو معاوضے کے طور پر دینا تھی اس رقم سے زیادہ ہے جو اس نے معاوضے کے طور پر دی ہے تو عدالت اپنے فیصلے میں ہدایت دے سکتی ہے کہ کلکٹر اس زائد رقم پر 6 فیصد سالانہ کی شرح سے زمین قبضے میں لینے کے وقت سے عدالت میں زائد رقم ادا کرنے کے وقت تک کے عرصے کے لئے سود ادا کرے۔'' دفعہ 28 کے مطالعے سے ہی اس دفعہ کا مقصد ظاہر ہو جاتا ہے، یعنی زمین کے مالک کو معاوضہ ادا کرنا جسے اس کی زمین سے بغیر مناسب معاوضہ ادا کیے ہوئے محروم کر دیا گیا تھا، اس طرح کی محرومی کا ایک مقررہ طریقۂ کار کے ذریعے اندازہ لگایا جائے، یعنی مالک کو 6 فیصد سالانہ شرح سے ادا کی جانے والی رقم کے فرق پر اس عرصے کے لئے معاوضہ ادا کیا جائے گا، جس عرصے میں وہ اپنی زمین سے محروم رہا ہے، جس اُصول کو نافذ کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ مالک کو اس کی جائیداد سے اس وقت تک محروم نہیں کیا جا سکتا جب تک اسے معاوضے کے طور پر کافی اور مناسب قیمت ادا نہ کر دی جائے، اور اس وقت تک ملکیت کے حقوق کو منتقل نہ سمجھا جائے جب تک مناسب معاوضہ ادا نہ کر دیا جائے۔ 1985 کے بلوچستان ایکٹ 13 کے ذریعے دفعہ 28 کو ترمیم کر کے متبادل دفعہ مندرجہ ذیل رکھی گئی ہے:

''سیکشن 4 کے تحت نوٹیفکیشن کی تاریخ پر موجود مارکیٹ قیمت پر معاوضہ مقرر کرنے کے علاوہ 15 فیصد سالانہ کے حساب سے مقررہ معاوضے کی رقم پر سیکشن 4 کے تحت جاری ہونے والے نوٹیفکیشن کی تاریخ سے معاوضے کی ادائیگی کی تاریخ تک کی مدت کے لئے مزید معاوضہ ادا کیا جائے گا۔

سندھ میں ایڈیشنل معاوضہ ادا کرنے کے لئے 1984 کے سندھ آرڈیننس نمبر 23 کے ذریعے لینڈ ایکوئزیشن ایکٹ میں سیکشن 28 کے بعد سیکشن 28A کا اضافہ کر کے اسی طرح کی دفعہ بنا دی گئی ہے، لینڈ ایکوئزیشن ایکٹ کی سیکشن 32 مندرجہ ذیل ہے:

''32۔ ایسے لوگوں کی زمین کے لئے سرمایہ کاری کے لئے داخل کرائی گئی رقم جو اسے فروخت نہیں کر سکتے۔

(1) اگر آخر میں دی گئی دفعہ کی ذیلی دفعہ (2) کے تحت کوئی رقم عدالت میں جمع کرائی گئی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس زمین کے لئے یہ رقم جمع کرائی گئی ہے وہ کسی ایسے شخص کی ملکیت ہے جو اسے فروخت کرنے کا اہل نہیں ہے تو عدالت:

(a) حکم دے گی کہ یہ ایسی دُوسری زمین کی خریداری میں لگائی جائے جس کو اسی طرح کی ملکیت کے حقوق حاصل ہیں جس کے لئے یہ رقم لگائی جانی تھی، یا

(b) اگر فوری طور پر ایسی خریداری ممکن نہیں ہے تو اس رقم کی حکومت کی یا دُوسری منظور شدہ سیکورٹیز میں سرمایہ کاری کی جائے، جہاں عدالت مناسب سمجھتی ہے اور عدالت اس بات کی بھی ہدایت کرے گی کہ اس سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والا سود یا دُوسرے فوائد اس شخص یا اشخاص کو ادا کیے جائیں جو اس وقت اس زمین کی ملکیت کے حامل ہیں، اور یہ جمع شدہ رقم اسی طرح سرمایہ کاری میں لگی رہے گی جب تک اسے:

(i) متذکرہ بالا زمین کی خریداری میں نہیں لگایا جاتا یا

(ii) ایسے شخص یا اشخاص کو ادا نہیں کردیا جاتا جو مکمل طور پر اس کے حق دار ہو گئے ہوں۔

(2) جمع کی جانے والی رقم کے ان تمام معاملات میں جہاں یہ دفعہ نافذ ہوتی ہے، عدالت حکم دے گی کہ مندرجہ ذیل اخراجات جن میں متعلقہ مناسب اخراجات بھی شامل ہوں گے، کلکٹر ادا کرے گا:

(a) متذکرہ بالا سرمایہ کاری کے اخراجات۔

(b) سود یا دُوسرے فوائد کی ادائیگی کے اَحکام کے لئے ان سیکورٹیز کے لئے جن میں وقتی طور پر رقم لگائی گئی ہے، عدالت سے باہر اصل زر کی رقم ادا کرنے کے اور ان سے متعلق دُوسری قانونی کاروائیوں کے لئے اخراجات سوائے دو دعویداروں میں آپس کی مقدمہ بازی کے اخراجات کے اس دفعہ کے تحت معاوضے کی رقم کی ادائیگی میں باقاعدگی پیدا کی گئی ہے جو دی لینڈ ایکوزیشن ایکٹ کی دفعہ 31 میں دی گئی وجوہات کی بنا پر مستحق مالک کو ادا نہیں کیا جاسکتا تھا۔ ایسی رقم کو جو کہ عدالت میں پڑی ہوئی ہے دُوسری زمین کی خریداری میں لگایا جائے گا جس کی ملکیت کے حقوق اسی طرح کے ہوں گے جو اس زمین کے تھے جس کے لئے رقم جمع کرائی گئی تھی۔ اگر فوری طور پر ایسی خریداری ممکن نہیں ہے تو پھر ایسی سرکاری یا منظور شدہ سیکورٹیز میں لگا دی جائے۔ اس دفعہ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والا سود یا دُوسرے فوائد عدالت کی ہدایت کے مطابق ایسے شخص یا اشخاص کو ادا کیے جائیں گے جن کو حاصل کی جانے والی زمین کی ملکیت کا مستحق پایا گیا۔

دفعہ 33 مندرجہ ذیل ہے:

''کسی دُوسرے معاملے میں جمع شدہ رقم کی سرمایہ کاری جب رقم مذکورہ بالا دفعہ میں دی گئی وجہ کے علاوہ کسی اور وجہ سے جمع کرائی گئی ہو تو رقم میں مفاد رکھنے والے یا مفاد کا دعویٰ کرنے والے کسی بھی فریق کی درخواست پر عدالت حکم دے سکتی ہے کہ اس رقم کی حکومت کی یا دُوسری منظور شدہ سیکورٹیز میں جسے وہ مناسب سمجھے سرمایہ کاری کر دی جائے اور وہ ہدایت دے سکتی ہے کہ اس سرمایہ کاری کا سود یا

دُوسرے فوائد جمع ہونے دیئے جائیں اور وہ اس طرح ادا کیے جائیں جس طرح عدالت کے خیال میں متعلقہ فریقوں کو وہی یا اس کے قریب فائدہ حاصل ہو جو انہیں اس زمین سے حاصل ہوتا جس کے لئے یہ رقم جمع کرائی گئی تھی۔'' یہ دفعہ لینڈ ایکوزیشن ایکٹ کی دفعہ 32 میں مذکورہ مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے جمع کرائی گئی رقم کا با قاعدہ انتظام کرنے کے بارے میں ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ عدالت میں جمع کرائی گئی ایسی رقم کی سرکاری یا منظور شدہ سیکورٹیز میں سرمایہ کاری کرائی جائے گی اور اس سرمایہ کاری کا سود یا فوائد ایسے شخص یا اشخاص کو ادا کیے جائیں گے جنہیں اس زمین پر ان کا حق ہونے کی بنیاد پر مستحق پایا جائے گا یا انہیں اس زمین سے فوائد حاصل کرنے کا حق دار پایا جائے گا، جس کے لئے کہ رقم جمع کرائی گئی تھی، شروع میں یہ دفعہ اس طرح تحریر کی گئی تھی:

''34۔ معاوضے کی اس رقم پر سود کی ادائیگی جو زمین کا قبضہ لیتے وقت یا اس سے پہلے ادا نہیں کی گئی تھی یا جمع نہیں کرائی گئی تھی، کلکٹر مقرر کردہ رقم مع 6 فیصد سالانہ کی شرح سے سود کے زمین پر قبضہ لینے کی تاریخ سے رقم کی ادائیگی تک کے عرصے کے لئے ادا کرے گا۔''

اس دفعہ میں ویسٹ پاکستان ایکٹ III 1969 کے ذریعے ترمیم کر کے ''چھ فیصد شرح سے اس پر سود'' کے الفاظ کو ''8 فیصد سالانہ سود مرکب'' سے بدل دیا گیا تھا اور اس میں ایک دفعہ کا اضافہ بھی کر دیا گیا جو فیصلے میں ان الفاظ میں پیش کی گئی ہے:

''34۔ سود کی ادائیگی، جب زمین کا قبضہ لینے پر یا اس سے پہلے اس معاوضے کی ادائیگی نہیں کی گئی یا اسے جمع نہیں کرایا گیا تو کلکٹر مقرر کردہ رقم مع 8 فیصد سالانہ مرکب سود کے قبضہ لینے کے وقت سے رقم ادا ہونے یا جمع ہونے کے وقت تک کے عرصے کے لئے ادا کرے گا۔''

جہاں تک صوبہ بلوچستان میں اس کے نافذ ہونے کا تعلق ہے، 1985 کے ایکٹ XIII (سیکشن 11) کے ذریعے دفعہ 34 کو لینڈ ایکوزیشن ایکٹ سے بالکل ہی خارج کر دیا گیا۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ دفعہ 34 میں یہ دونوں ترامیم صوبہ سندھ میں لینڈ ایکوزیشن ایکٹ (ویسٹ پاکستان امینڈمینٹ) (اپیل) آرڈیننس 1971 (آرڈیننس VI آف 1971) کے ذریعے قابلِ نفاذ نہیں رکھے گئے۔ جہاں تک صوبہ سرحد کا تعلق ہے، نارتھ ویسٹ فرنٹیر آرڈیننس V 1983 کے ذریعے لینڈ ایکوزیشن ایکٹ 1894 میں دفعہ 34 کی جگہ مندرجہ ذیل دفعہ رکھی گئی ہے:

''جب ایسے معاوضے کی رقم زمین کا قبضہ لیتے وقت یا اس سے پہلے نہ جمع کروائی گئی ہو اور نہ ہی ادا کی گئی ہو، تو کلکٹر عدالت کی طرف سے مقرر کی ہوئی رقم مع 6 فیصد سالانہ سادہ سود کے، قبضہ لینے کے وقت سے اس وقت کے عرصے تک کے لئے جب رقم ادا کی گئی ہو یا جمع کرائی گئی ہو، ادا کرے گا۔''

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وفاقی شریعت عدالت کے لائق ججوں کے سامنے سیکشن 34 کی ترمیم شدہ اور چاروں صوبوں میں نافذ دفعات پیش کر کے ان کی مناسب مدد نہیں کی گئی، یہ ترمیم شدہ دفعہ پشاور ہائی کورٹ اور لاہور ہائی کورٹ کے سامنے زیرِ غور آئی تھی۔ شمالی مغربی سرحدی صوبے کی حکومت بذریعہ کلکٹر، لینڈ ایکوزیشن، نوشہرہ بنام محمد شریف خان (پی ایل ڈی 1975 پشاور 161) کے مقدمے میں پشاور ہائی کورٹ کے لائق ججوں نے فیصلہ دیا کہ معاوضے کی رقم میں وہ رقم بھی شامل ہوتی ہے جو زبردستی زمین لینے کا سود کی شکل میں معاوضہ ہوتی ہے۔ اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور بذریعہ وائس چانسلر بنام خادم حسین اور 5 دُوسرے افراد کے مقدمے ..... (1990 ایم ایل ڈی 2158 لاہور) میں لاہور ہائی کورٹ کے لائق ججوں نے فیصلہ دیا کہ دفعات 28 اور 34 کے تحت سود وصول کرنے کا حق اصل میں ایکٹ کے تحت زبردستی زمین لینے کی کاروائی کے نتیجے میں زمین سے محرومی کا معاوضہ ہے، اور نہ ہی زمین سے زبردستی محروم کیے جانے کی وجہ سے مالک کے لئے معاوضہ کے علاوہ رقم ہے، یہ اصل میں مساوی معاوضہ دینے کی کوشش ہے یا مساوی قیمت کا متبادل ہے، درحقیقت یہ وہ معاوضہ ہے جس سے نقصان اُٹھانے والا فریق اپنی پہلی حیثیت پر واپس آجاتا ہے۔ اس دُوسرے مقدمے کا زیرِ بحث فیصلے میں نوٹس لیا گیا ہے۔

یہ ایکٹ جس کا فیصلے میں بھی ذکر آیا ہے، پہلی بار اسلامی نظریاتی کونسل کے سامنے اس کے اجلاس منعقدہ 19 جنوری 1976ء میں زیرِ غور آیا اور کونسل نے مندرجہ ذیل رائے دی:

قانونِ ہذا کے تحت حکومت کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ معاوضہ ادا کرنے کے بعد مفادِ عامہ کے لئے ایسی اراضی حاصل کرسکتی ہے جو نجی ملکیت میں ہو، نیز اس قانون میں سودی معاملات کا بھی ذکر ہے۔ کونسل کی یہ رائے دی کہ حکومت کو حصولِ اراضی کا ایسا اختیار حاصل ہے اور قرآن وسنت کا کوئی حکم اس میں مانع نہیں، نیز رِبا کے ضمن میں کونسل جو سفارش کرے گی وہ ان تمام قوانین کو متأثر کرے گی جن میں سود کا ذکر ہو، چنانچہ طے پایا کہ اس قانون میں کوئی چیز قرآن وسنت کے اَحکام سے متصادم نہیں ہے، البتہ سود سے متعلق دفعات رِبا کے مسئلے پر کونسل کی سفارش کے تابع ہوں گی۔''

یہ اسلامی نظریاتی کونسل کے سامنے 14-3-1982 کو بھی آیا جب جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن چیئرمین تھے، انہوں نے ان دفعات کے بارے میں مندرجہ ذیل رائے کا اظہار کیا:

''زمین کا حصول زمین کے مالک یا ان لوگوں کو جن کا اس میں حق ہے معاوضہ ادا کرنے کے بدلے میں ہے۔ اس سلسلے میں کیے جانے والے مختلف اقدامات پراسیجر کے متعلق ہیں اور اسلامی قانون کی کسی دفعہ کی خلاف ورزی نہیں کرتے، سود کے بارے میں دفعات جو سیکشن 28، 32 اور 34

میں دی گئی ہیں، شریعت سے متصادم ہیں۔'' زیرِ بحث فیصلے میں یہ بھی نوٹ کیا گیا ہے کہ اسلامک آئیڈیولوجی کونسل نے متذکرہ بالا رائے سے اتفاق کرتے ہوئے فیصلہ کیا کہ لینڈ ایکوزیشن ایکٹ میں اس کے مطابق ترمیم کی جائے۔ یہ ایکٹ (لینڈ ایکوزیشن ایکٹ) ایس ایس ایم نمبر 14/1938,P میں وفاقی شریعت کورٹ کے زیرِ غور بھی آیا اور اس نے 27-3-1984 کو اس کے بارے میں فیصلہ دیا، لیکن سپریم کورٹ کی شریعت بنچ نے شریعت اپیل نمبر 22 آف 1984 میں اس فیصلے کو کالعدم قرار دے دیا۔ اس عدالت کے فیصلے مؤرخہ 13-1-1988 کے حوالے سے اس معاملے کو وفاقی شریعت کورٹ میں نئے فیصلے کے لئے دوبارہ پیش کیا گیا، ریمانڈ کا معاملہ وفاقی شریعت کورٹ کی فل بنچ کے سامنے مختلف تاریخوں میں پیش ہوا اور یہ ملتوی ہوتا رہا اور یہ اس وقت بھی التواء میں تھا جب وفاقی شریعت کورٹ کے تین لائق ججوں نے زیرِ بحث فیصلہ دیا۔ یہ نوٹ کرنا بھی ضروری ہے کہ وفاق کے وکیل کا یہ موقف کہ لینڈ ایکوزیشن ایکٹ کی دفعات 28 اور 34 کے تحت دِلوائی جانے والی رقم اس معاوضے کی نمائندگی کرتی ہے جو زبردستی زمین حاصل کرنے کے طریقۂ کار کی وجہ سے زمین سے محرومی کی بنا پر دیا جاتا ہے، اس لئے اسے قرآن شریف میں اور رسولِ پاک ﷺ کی سنت میں قرار دیا جانے والا رِبا نہ سمجھا جائے۔ اس موقف کی حمایت میں انہوں نے لاہور ہائی کورٹ کا فیصلہ (1990 ایم ایل ڈی 2158) بھی پیش کیا، اس سلسلے میں الٰہ آباد، پٹنہ اور مدراس کی ہائی کورٹوں کے تقسیم سے پہلے کے فیصلوں کا نوٹس بھی لیا گیا۔ وفاقی شریعت کورٹ کے لائق ججوں نے ان فیصلوں کا جائزہ لیا اور بہاری لعل کے مقدمے پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ فیصلہ کرنے میں کہ سود یا معاوضہ انکم ٹیکس ایکٹ کے تحت کیا قابلِ ٹیکس آمدنی میں شامل ہوسکتا ہے عدالتیں جن عوامل کو اہمیت دیتی ہیں وہ اس معیار سے مختلف ہیں جو یہ دیکھنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ سیکشن 28 اور 34 کے تحت ادا کیا جانے والا سود رِبا ہے۔ اس لئے یہ بات مناسب ہوگی کہ ہم جو ٹیسٹ یہ معلوم کرنے کے لئے کررہے ہیں کوئی آمدنی انکم ٹیکس ایکٹ کے تحت آمدنی ہے اسی سے یہ معلوم کریں کہ یہ رِبا ہے نہیں؟ کسی رقم کے رِبا ہونے کا صحیح ٹیسٹ قرآن شریف، رسولِ پاک ﷺ کی سنت کے ذریعے کیا جاسکتا ہے یا اسلامی قانون اور شریعت کے ماہر علماء اور فقہاء کی رائے سے کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے دفعات 28 اور 34 کے تحت ادا کیے جانے والے سود کو رِبا کے علاوہ کچھ اور ثابت کرنے کے فیصلے کے حق میں دیئے گئے دلائل کے طریقۂ کار کو شریعت میں دُرست کہنا مشکل ہے۔ سیکشن 28 اور 34 کے تحت معاوضے کی شکل میں ادا کیے جانے والے قرضے پر سود میں اضافہ رِبا کے زمرے میں آتا ہے۔

جہاں تک لینڈ ایکوزیشن ایکٹ کی دفعہ 32 کا تعلق ہے، جس میں کلکٹر کی طرف سے جمع کرائی

گئی معاوضے کی رقم کی زمین کی خریداری یا منظور شدہ سیکورٹیز میں سرمایہ کاری کے لئے کہا گیا ہے، یہ فیصلہ دیا گیا کہ مذکورہ سیکورٹیز بغیر سود والی ہوں۔ اس خیال سے کوئی اختلاف نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مالیاتی اداروں میں بغیر سود والی سیکورٹیز اور اسکیمیں بھی موجود ہیں، اور عدالتیں ہدایات دیں تو وہ سرمایہ کاری کو با قاعدہ بنانے کے لئے مالیات میں شریعت کے طریقوں کا خیال رکھیں۔

وفاقی شریعت کورٹ کے لائق ججوں نے اس عدالت کے قزلباش وقف وغیرہ بنام چیف لینڈ کمشنر پنجاب لاہور وغیرہ (پی ایل ڈی 1990 ایس سی 99) کے مقدمے میں اس بات کا نوٹس لیا کہ زبردستی زمین حاصل کرنے یا خریدنے کی تیسری شرط یہ ہے کہ معاوضے کی ادائیگی یا تو قبضہ لینے سے پہلے کر دی جائے یا اتنی مدت میں کی جائے جسے تأخیر سے ادائیگی نہ کہا جا سکے، لیکن سیکشن 13 میں کہا گیا ہے کہ یہ ادائیگی سود والے بانڈز کے ذریعے کی جائے۔ اس حکم سے یہ اُصول اخذ کیا جا سکتا ہے کہ زمین کی ادا کی جانے والی قیمت نہ صرف یہ کہ کافی ہو اور اس کی قیمت کا صحیح اندازہ لگایا گیا ہو، بلکہ اس کی ادائیگی زمین کا قبضہ لیتے وقت فوراً کر دی جائے، لیکن اگر فوری طور پر ادائیگی نہ کی جائے تو اس مناسب مدت کے اندر کر دی جائے جسے تأخیر سے ادائیگی نہ کہا جا سکے۔

غور طلب سوال یہ ہے کہ کیا لینڈ ایکوئزیشن ایکٹ کی دفعات 28 اور 34 اس اُصول پر منحصر ہیں۔ پشاور ہائی کورٹ کا فیصلہ اس اُصول پر منحصر ہے۔ پشاور ہائی کورٹ اور لاہور ہائی کورٹ نے متذکرہ بالا فیصلوں میں یہ نقطۂ نظر اپنایا ہے کہ عدالت کو ان دو دفعات کے تحت معاوضہ مقرر کرنے کا جو اختیار دیا گیا ہے وہ زمین کے استعمال سے محروم کیے جانے کی وجہ سے ہے، اور قرآن شریف اور رسولِ پاک ﷺ کی سنت کے مطابق ربا کی تعریف میں نہیں آتا۔ زیرِ بحث مقدمے میں بھارت کے جن تین انکم ٹیکس کے مقدمات کا نوٹس لیا گیا ہے، ان میں بھی فیصلہ دیا گیا ہے کہ سود کی وصول کی جانے والی رقم معاوضہ ہے اور اس نقصان کی تلافی ہے جو جائیداد پر قبضہ رکھنے کے حق سے محرومی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ الٰہ آباد ہائی کورٹ کے مقدمے، بہاری لعل بھارگو بنام یو پی اور سی پی انکم ٹیکس کمشنر (اے آئی آر 1941 الٰہ آباد 135) میں یہ فیصلہ دیا گیا کہ لینڈ ایکوئزیشن ایکٹ کی دفعہ 35 کو اس طرح کے نقصانات کو سود کے حساب سے جانچنے کے آسان طریقے کے طور پر بنایا گیا ہے۔ پٹنہ ہائی کورٹ کے مقدمے، کمشنر آف انکم ٹیکس بہار اور اڑیسہ بنام رانی پریاگ کماری دیبی اے آئی آر 1939 پٹنہ 662 میں فیصلہ دیا گیا کہ معاوضے (Damages) کے طور پر موصول ہونے والی آمدنی کو انکم ٹیکس ایکٹ 1922 کے تحت قابلِ تشخیص آمدنی میں شامل نہیں کیا جائے گا، اگر چہ یہ اس نتیجے پر پہنچی کہ مخصوص مقدمات میں یہ بات کہ یہ رقم آمدنی نہیں ہوتی بلکہ ایسی رقم ہوتی ہے جو جائیداد کو روکنے کے بدلے

میں موصول ہوتی ہے، قابل قبول نہیں ہے۔ مدراس ہائی کورٹ کے مقدمے ریونیو ڈویژنل آفیسر ترچنا پلی بنام وینگٹا رام ایا، میں اور ایک اور مقدمے اے آئی آر 1936 مدراس 199 میں جس کا وفاقی شریعت کورٹ کے فیصلے میں غلط طور پر اے آئی آر 193 مدراس 199 حوالہ دیا گیا ہے، یہ فیصلہ دیا گیا کہ سیکشن 34 کے تحت سود وصول کرنے کے حق نے قبضہ قائم رکھنے کے حق کی جگہ لے لی ہے، اور یہ ہی لینڈ ایکوئزیشن ایکٹ کی بنیاد ہے کہ جب معاوضہ ادا کیا جانا تھا اور ادا نہیں کیا گیا تو عدم ادائیگی کی وجہ سے سود قبضے کی تاریخ سے ادا کیا جائے۔

وفاقی شریعت کورٹ کے لائق جج نے زیر بحث مقدمے میں متذکرہ بالا دلائل اس وجہ سے قبول نہیں کیے کہ یہ نہایت نامناسب ہے کہ جو ٹیسٹ معلوم کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ کیا کوئی رقم انکم ٹیکس ایکٹ کے تحت آمدنی ہے اس ٹیسٹ کو یہ معلوم کرنے کے لئے استعمال کیا جائے کہ کوئی رقم ربا ہے یا نہیں، اس کا اصل ٹیسٹ وہ ہے جو قرآن شریف اور سنتِ رسول ﷺ میں دیا گیا ہے، فیصلے میں کہا گیا کہ سیکشن 28 اور 34 کے تحت معاوضے کی شکل میں ادا کیے جانے والے قرضے میں سود کی شکل میں اضافہ ربا کے زمرے میں آتا ہے، ان دونوں دفعات کے تحت معاوضے کی ادائیگی کی نوعیت اور اس کا مقصد ہمارے خیال کے مطابق مزید غور کا متقاضی ہے۔ الٰہ آباد کے مقدمے اے آئی آر 1941 الٰہ آباد 135 میں دیئے گئے دلائل جو مدراس کے مقدمے اے آئی آر 1936 مدراس 199 کی بنیاد بھی ہیں، ڈاکٹر شام لعل نرولا بنام کمشنر آف انکم ٹیکس پنجاب، جموں اور کشمیر، ہماچل پردیش اور پٹیالہ اے آئی آر 1964 ایس سی 1876 کے مقدمے میں سپریم کورٹ آف انڈیا کے زیرِ غور آئے اور ان کو قبول نہیں کیا گیا، اس بارے میں سپریم کورٹ آف انڈیا کی بتائی ہوئی وجہ مندرجہ ذیل ہے:

''لینڈ ایکوئزیشن ایکٹ کی دفعہ 34 معاوضے کے طور پر اوارڈ کی گئی رقم اور اس رقم پر واجب الادا سود کے درمیان خود امتیاز کرتی ہے، اوارڈ کی گئی رقم پر یہ سود اس وقت سے ادا کیا جاتا ہے جب سے کلکٹر نے قبضہ لیا ہے اور اس وقت تک ادا کرنا ہے جب رقم ادا یا جمع کی گئی ہو۔ دفعہ 23 کے مندرجات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں دیئے گئے کسی بھی معاملے کے معاوضے میں سود شامل نہیں ہے اور نہ ہی اسے زمین حاصل کرنے کا معاوضہ کہا گیا ہے۔ سیکشن 23 کی کلاز (2) میں قانون سازوں نے واضح الفاظ میں کہا ہے کہ زمین پر لازمی طور پر قبضے کی نوعیت کا خیال کرتے ہوئے عدالت زمین کی مارکیٹ ویلیو کے علاوہ مارکیٹ ویلیو پر مزید 15 فیصد رقم ادا کرائے گی۔ اگر سیکشن 23 کے تحت معاوضے پر ادا کیے جانے والے سود کو معاوضے کا حصہ سمجھا جاتا یا یہ زمین حاصل کرنے کی لازمی نوعیت کا خیال کرتے ہوئے دیا جاتا تو قانون بنانے والے اس کا سیکشن 23 میں ہی ذکر کرتے، لیکن اس کے بجائے

سود کی ادائیگی کا ذکر علیحدہ طور پر ایکٹ کی سیکشن 34 پارٹ V میں کیا گیا ہے۔ ایسا اس لئے کیا گیا ہے کہ سود کا تعلق معاوضے کی رقم مقرر ہو جانے کے بعد ادائیگی سے ہے، یہ یا تو ایسا معاوضہ ہے جو رقم کے استعمال کے بدلے میں ادا کیا جاتا ہے یا رقم واجب الادا ہو جانے کے بعد اس کی واپسی کا مطالبہ نہ کرنے کے بدلے میں دیا جاتا ہے۔ اس لئے ایکٹ میں خود حاصل شدہ زمین کے قابل ادائیگی معاوضے اور اوارڈ کیے ہوئے معاوضے پر قابل ادائیگی سود کے درمیان امتیاز کیا ہے۔

سپریم کورٹ آف انڈیا نے اے آئی آر 1970 ایس سی 1702 اور اے آئی آر 1972 ایس سی 260 میں اس فیصلے کی پیروی کی ہے۔ وفاقی شریعت کورٹ کے لائق ججوں نے یہ صحیح طور پر کہا ہے کہ یہ معلوم کرنے کا ٹیسٹ کہ کوئی رقم انکم ٹیکس ایکٹ کے تحت آمدنی ہے کہ نہیں، یہ معلوم کرنے کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ رقم ربا ہے یا نہیں۔ اس سوال کا جواب جیسا کہ زیرِ بحث فیصلے میں بھی کیا گیا ہے، اسلامی قانون اور شریعت کے ماہر علماء اور فقہاء کے اخذ کیے ہوئے اُصولوں کی بنیاد پر دیا جا سکتا ہے۔ پہلا اُصول یہ ہے کہ لازمی طور پر حاصل کی جانے والی زمین کے سلسلے میں اس کا معاوضہ یا جائیداد اور زمین کی قیمت یا تو قبضہ لینے سے پہلے یا قبضہ لینے کے ساتھ ہی ادا کر دی جائے یا اتنی مدت میں ادا کر دی جائے کہ اسے ادائیگی میں قابل ذکر تاخیر نہ کہا جائے، لیکن اگر کوئی تاخیر ہوتی ہے تو یہ سمجھا جائے گا کہ زمین کی ملکیت کا اس حد تک مفاد مستقل نہیں کیا گیا یہ اس لئے کیا جائے گا کہ متبادل قدر کے مطابق واجب قیمت کی ادائیگی کی ضرورت پر زور دیا جا سکے، اسی وجہ سے لینڈ ایکوزیشن ایکٹ کی سیکشن 28 میں ایسی رقم اوارڈ کرنے کے لئے کہا گیا ہے جو کلکٹر نے کم ادا کی ہو، کم تشخیص کی ہو یا کم مقرر کی ہو۔

شریعت کے نقطۂ نظر سے ایکوزیشن مالک سے جائیداد کی لازمی خریداری ہے اور اس کو دیا جانے والا معاوضہ ایسی خریداری کی قیمت ہے۔ جائز ایکوزیشن کی ضروری شرائط میں سے ایک شرط جیسا کہ اس عدالت نے قزلباش وقف V چیف لینڈ کمشنر پی ایل ڈی 1990 ایس سی 283 میں تحریر کیا ہے، یہ ہے کہ مالک کو قبضہ لیتے وقت یا اس سے پہلے زمین کی ایک اچھی مارکیٹ پرائس ادا کی جائے، اگر کلکٹر نے اچھی مارکیٹ پرائس سے کم قیمت ادا کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے مالک کو مجبور کیا ہے کہ وہ نہ صرف کم قیمت پر اپنی زمین حوالے کر دے بلکہ مقدمہ بازی کی مشکلات کا بھی مقابلہ کرے۔ اس مقدمے میں عدالت کا کام یہ ہے کہ وہ ایک اچھی قیمت مقرر کر دے۔ اپنا فرض ادا کرتے ہوئے عدالت جائیداد کے مالک کے ساتھ کی جانے والی ناانصافی اور اسے پیش آنے والی مشکلات کا خیال کر سکتی ہے اور قیمت بڑھا سکتی ہے تا کہ یہ مارکیٹ پرائس سے زیادہ ہو جائے، بجائے

یہ آسان طریقہ اختیار کرنے کے 1894 کی سیکشن 28 نے پہلے زمین کی قیمت مقرر کی اس میں اضافے کا ذکر بھی کیا اور اس کے بعد اس پر 6 فیصد سالانہ کی شرح سے سود کے نام سے مزید رقم وصول کرنے کی اجازت بھی دی۔ یہی وجہ ہے کہ وفاقی شریعت کورٹ نے اسے اسلامی اَحکام سے متصادم قرار دیا کیونکہ ایک دفعہ قیمت مقرر کر دی گئی اور یہ قرض ہوگئی تو اس میں شرح فیصد کے حساب سے کوئی بھی اضافہ سود ہوا جو ممنوع ہے۔ اس کے برعکس اگر متذکرہ بالا وجوہ کی بناپر قیمت میں مزید اضافہ کر دیا جائے تو یہ سود نہیں ہوگا کیونکہ کسی چیز کی قیمت بہت سے عوامل کا خیال کرتے ہوئے مقرر کی جاتی ہے جس میں اس پریشانی کا خیال بھی شامل ہوسکتا ہے جو اس سودے میں مالک نے خریدار کے ہاتھوں اُٹھائی ہے۔

اس لئے معاوضے کا اوارڈ دراصل سیکشن 28 کے تحت اختیار کیا جانے والا طریقۂ کار اسی طرح پنجاب، سندھ اور شمالی مغربی صوبے کے لئے مہیا کیا جانے والا طریقۂ کار شریعت کے نقطۂ نظر سے قابل اعتراض ہے، یہ سیکشن بلوچستان میں 1985 کے ایکٹ 13 کی سیکشن 9-A کے نام سے بنائی گئی ہے اور اس میں بھی مناسب اور کافی معاوضہ ادا کرنے کے لئے جائز اور مناسب طریقۂ کار مہیا نہیں کیا گیا۔ ان دفعات کو مندرجہ ذیل طرح کی دفعہ سے تبدیل کر دیا جائے گا:

''سیکشن 4 کے تحت جاری ہونے والے نوٹیفکیشن کی تاریخ پر موجود مارکیٹ پرائس کی بنیاد پر مقرر کیے جانے والے معاوضے کے علاوہ مقرر کردہ معاوضے پر 15 فیصد سالانہ کی شرح سے (یا وقتاً فوقتاً مقرر کی جانے والی شرح سے) مزید رقم معاوضے میں شامل کر دی جائے گی اور یہ رقم سیکشن 4 کے تحت جاری ہونے والے نوٹیفکیشن کی تاریخ سے معاوضے کی حتمی ادائیگی تک کی مدت کے لئے ادا کی جائے گی۔ جہاں تک سیکشن 34 کا سوال ہے، اوارڈ کی جانے والی رقم کو انڈین سپریم کورٹ نے بجا طور پر اپنے فیصلوں میں ایسا معاوضہ نہیں کہا جو مالک کو اس کی زمین کی ملکیت کے حق سے محروم کرنے کی وجہ سے دیا گیا ہے بلکہ اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ وہ اس رقم کے استعمال سے محروم رہا جو اسے حاصل کی گئی زمین کے معاوضے کے طور پر ملی تھی اور اس لئے یہ معاوضے کی رقم تأخیر سے ادا کیے جانے پر ادا کیا جانے والا سود ہے۔

سیکشن 28 کی طرح اس سیکشن میں بھی استعمال کی جانے والی زبان اور پہلے اوارڈ کی جانے والی رقم پر مزید رقم کے اضافے کے لئے استعمال کیا جانے والے طریقۂ کار کے بارے میں وفاقی شریعت کورٹ کی رائے حق بجانب ہے، لیکن اس اضافی رقم کی نوعیت کا صحیح طور پر تجزیہ کرتے ہوئے ہمیں یہ بات نظرانداز نہیں کرنی چاہئے کہ زمین کا مالک اپنی زمین کی جائز ملکیت سے بغیر کسی معاوضے کے

محروم کر دیا گیا ہے، جیسا کہ ہم سیکشن 28 کے بارے میں اپنی بحث میں پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں، شریعت کی نظر میں ایکوئز یشن حکومت کی طرف سے لازمی خریداری ہے، ایسی لازمی خریداری کے لئے جائز ہونے کی بنیادی شرائط میں سے ایک شرط جس کے بارے میں اس عدالت نے قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پی ایل ڈی 1990 ایس سی 283 کے مقدمے میں فیصلہ دیا ہے، یہ ہے کہ مالک کو قبضے کے فوراً بعد یا قبضہ لیتے وقت ایک اچھی مارکیٹ پرائس ادا کی جائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایکوئزیشن کے معاملے میں جائز فروخت اس وقت ہی ہو سکتی ہے جب حکومت زمین کے مالک کو حقیقتاً قیمت ادا کر دے۔ ایکوئزیشن کے معاملے میں بغیر قیمت ادا کیے زمین کا قبضہ لے لینا جائز فروخت کے مترادف نہیں ہے۔ زمین کے مالک کو اس لئے یہ حق حاصل ہے کہ وہ زمین کے قبضے کے وقت سے لے کر اوارڈ کی ہوئی قیمت کی ادائیگی کے وقت تک کی مدت کا کرایہ لینے کا دعویٰ کرے کیونکہ اس وقت ہی جائز فروخت حقیقتاً عمل میں آئے گی، یہ کرایہ اس مدت میں مارکیٹ کے اچھے کرائے سے کم نہیں ہونا چاہئے۔

سیکشن 34 میں پہلی غلطی تو لفظ 'سود' کا غلط استعمال ہے، دُوسرے حاصل کی ہوئی جائیداد کے کرایہ کی قدر کا خیال کیے بغیر 8 فیصد سالانہ کی شرح مقرر کرنا بھی غلط ہے، یہ بات بھی یاد رکھی جائے کہ زمین کے مالک کو اچھا کرایہ ادا کیا جائے گا یا اوارڈ شدہ رقم پر قبضے کے وقت سے معاوضے ادا ہونے تک 8 فیصد سالانہ ادا کیا جائے گا، دونوں میں سے جو رقم بھی زیادہ ہو۔ ان خیالات کے اظہار اور متذکرہ بالا ہدایت کے ساتھ لینڈ ایکوئزیشن ایکٹ 1894 کے بارے میں وفاقی شریعت کورٹ کا فیصلہ برقرار رکھا جاتا ہے۔

V۔ کوڈ آف سول پراسیجر 1908

سول پراسیجر کوڈ کی جن دفعات میں سود کا لفظ آتا ہے، وہ زیرِ بحث فیصلے میں پیراگراف 297 سے 311 تک میں زیرِ بحث آئی ہیں۔ پیراگراف 304 میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ سود، مارک اَپ، لیز، ہائر پرچیز اور سروس چارج کے سلسلے میں نگوشی ایبل انسٹرومنٹس ایکٹ 1881 کی دفعات کا جائزہ لیتے ہوئے شریعت کی حیثیت کو بھی زیرِ غور لایا گیا ہے، اور سول پراسیجر کوڈ کی دفعات پر بھی وہی خیالات عائد ہوتے ہیں، سول پراسیجر کوڈ کی **دفعات (1)34** اور 27، (1)34A اور (2) اور 34B(1)(a) کو سود کے ناجائز ہونے کے سوال پر بحث کے بعد اسلامی اَحکام سے متصادم قرار دیا گیا۔

سیکشن 34 میں کہا گیا ہے کہ جب ادائیگی کے لئے ڈگری جاری کی جائے تو عدالت ڈگری میں یہ حکم بھی دے سکتی ہے کہ اصل زر کی رقم پر اس شرح سے جو عدالت مناسب خیال کرتی ہے مقدمے کی

تاریخ سے ڈگری جاری ہونے کی تاریخ تک سود ادا کیا جائے، یہ رقم اس سود کے علاوہ ہوگی جو مقدمہ شروع ہونے سے پہلے کسی رقم پر کسی بھی مدت کے لئے واجب ہو۔ اس کے علاوہ فیصلہ کی گئی کل رقم پر اس شرح سے جو عدالت مناسب سمجھے ڈگری کی تاریخ سے رقم کی ادائیگی تک کی مدت کے لئے وہ مزید سود ادا کرنے کا حکم دے سکتی ہے۔

سیکشن 34A، آرڈیننس X 1980 کے ذریعہ نیا اضافہ ہوا ہے۔ یہ سرکاری قرضوں پر سود کے بارے میں ہے، اس میں کہا گیا ہے کہ جب عدالت کی یہ رائے ہو کہ کوئی مقدمہ سرکاری قرضے پر اس سود کی ادائیگی سے بچنے کے لئے دائر کیا گیا ہے جو مدعی کو یا اس کی طرف سے ادا کیا جانا تھا تو عدالت اس مقدمے کو خارج کر سکتی ہے اور سرکاری واجبات پر بینک کی شرح سے مزید 2 فیصد سالانہ کی شرح سے سود ادا کرنے کا حکم دے سکتی ہے۔

سیکشن 34A کی ذیلی دفعہ (2) ایک مختلف صورتِ حال ۔کے بارے میں ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر عدالت کی رائے یہ ہو کہ مدعی سے سرکاری واجبات غلط وصول کیے گئے ہیں تو عدالت اس مقدمے کو نمٹاتے ہوئے حکم دے سکتی ہے کہ اس طرح وصول کی گئی رقم پر بینک کی شرح پر مزید 2 فیصد سالانہ سود وصول کیا جائے۔

سیکشن 34B کا 1980 کے آرڈیننس LXIII کے ذریعے نیا اضافہ کیا گیا ہے، اس کا تعلق بینکنگ کمپنی کے واجبات پر سود کے بارے میں ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ جب بینک کے دیئے ہوئے قرضے کے واجبات کی ادائیگی کے لئے ڈگری جاری کی جارہی ہو تو عدالت اس قرضے کی نوعیت کے مطابق سود یا معاوضے کی ادائیگی کے لئے ڈگری تاریخ سے ادائیگی کے وقت تک کے سود یا معاوضے کی ادائیگی کا بھی ڈگری میں حکم دے گی۔ اس میں مزید کہا گیا ہے کہ سود والے قرضوں کے سلسلے میں عدالت معاہدے کی شرح کے مطابق یا بینک کی شرح سے 2 فیصد سالانہ زیادہ کی شرح سے جو بھی زیادہ ہو سود کی ادائیگی کے لئے ڈگری جاری کرے گی۔ اس سیکشن کی کلاز (b) میں کہا گیا ہے کہ جو قرضے مارک اَپ، لیز، ہائر پرچیز یا سروس چارجز کی بنیاد پر دیئے گئے ہیں اور ان کے کرایہ، مارک اَپ یا سرچارج کی شرح معاہدے میں دی گئی ہے تو حکومت اس کا سود یا معاوضہ معاہدے کی شرح کے مطابق یا بینک کی تازہ ترین شرح کے مطابق، دونوں میں سے جو زیادہ ہوگا ادا کرے گی۔

سکشن 34B کی کلاز (c) میں کہا گیا ہے کہ نفع نقصان میں شراکت کی بنیاد پر دیئے جانے والے قرضوں کے معاملے میں معاوضہ اس شرح سے دیا جائے جو اس شرح سے کم نہ ہو جس پر بینک نے نفع نقصان کی بنیاد پر 6 ماہ کے لئے جمع کی ہوئی رقم پر سالانہ شرح کی بنیاد پر گزشتہ چھ مال میں ادا کیا

ہو۔ عدالت ایسے معاوضے کے لئے ڈگری میں اس شرح سے ادا کرنے کا حکم دے گی جو متذکرہ بالا چھ ماہ کے دوران نفع کی سالانہ شرح سے کم نہ ہو اور جسے عدالت اس مقدمے کے حالات کے مطابق منصفانہ اور مناسب خیال کرتی ہو۔

سیکشن 34B کی کلاز (b) اور (c) کا تعلق ایسی رقم کی ادائیگی سے ہے جو کسی بینک نے کسی شخص کو مارک اَپ، لیزنگ، ہائر پرچیز، سروس چارج یا نفع نقصان کی شرح کی بنیاد پر دیا ہو، لائق وفاقی شریعت عدالت نے ان دفعات کے بارے میں بھی اس ہی رائے کا اظہار کیا ہے جو اس نے نگوشی ایبل انسٹرومنٹس ایکٹ کی دفعات 79 اور 80 کے بارے میں کیا تھا۔ ہم نے نگوشی ایبل انسٹرومنٹس ایکٹ کی دفعات 79 اور 80 پر بحث کے دوران ان کی رائے کی خامیوں کو پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔ یہاں بھی ہمارا وہی تبصرہ ہے بلکہ زیادہ قوت کے ساتھ، کیونکہ ان دفعات کا مقصد گزشتہ ذمہ داریوں کی تکمیل زیادہ زور کے ساتھ کرانا ہے۔

اس کے نتیجے میں اس ایکٹ کی سیکشن 34B کی ذیلی دفعات (b) اور (c) اسلامی اَحکام سے متصادم قرار دی جاتی ہیں۔

سیکشن 34 اور 34A کی دفعات عدالت کو ڈگری کی رقم کے علاوہ مزید رقم منظور کرنے کا اختیار بھی دیتی ہیں، اور جس رقم کے لئے اختیار دیا گیا ہے اس کا نام سود ہے، ہم پہلے ہی فیصلہ دے چکے ہیں کہ قرضے کی اصل زر کے اوپر کوئی بھی رقم رِبا ہوتی ہے اور یہ ممنوع ہے۔ اس لئے ان دفعات میں بتائی گئی کوئی بھی اضافی رقم رِبا ہوگی۔ اس موقع پر یہ مناسب ہوگا کہ ماہرین معاشیات اور بینکرز کی طرف سے پیش کی گئی معروضات کا نوٹس لیا جائے، خاص طور پر محمد عمر چھاپرا اور شاہد صدیقی کی گزارشات کا جو کہتے ہیں کہ کوئی بھی معاشی نظام اور خاص طور پر اسلامی معاشی نظام اس وقت تک کامیابی کے ساتھ نہیں چل سکتا جب تک کہ اس کے قرضہ دینے والے ادارے، کارپوریٹ ادارے، فرمز اور افراد خود قرضوں کی ادائیگی وقتِ مقرر کے اندر نہیں کرتے یا پھر ان سا تھ قرضے یا مالی امداد مقررہ وقت کے اندر واپس نہیں کرائی جاتی، وہ کہتے ہیں کہ قانونی ذرائع اور عدالتوں کے ذریعے قرضے کی واپسی کے نظام کو اس طرح بنایا جائے کہ قرضوں کی واپسی ہفتوں میں ممکن ہو سکے۔ چھاپرا کا خیال تھا کہ اگر مقروض لوگ قرضوں کی واپسی کے شیڈول پر خود عمل درآمد نہیں کرتے یا قانون اور عدالتیں انہیں قرضے واپس کرنے پر مجبور نہیں کرتیں تو اسلامی فنانس کبھی ترقی نہیں کر سکتا، اور اسی لئے ضروری ہے کہ عدالتیں اسلامی معاشی نظام میں شامل اخلاقی پستی کا خیال رکھیں۔ شاہد صدیقی نے اپنے خطاب میں کہا کہ ایک مسلمان کو قرض آخری حد کے طور پر لینا چاہئے، کیونکہ اسلامی نظام میں مشارکہ، مضاربہ، نفع نقصان کی

بنیاد پر شراکت جیسے نظام موجود ہیں، جن سے تجارت اور صنعت کو ترقی ہو سکتی ہے، انہوں نے مزید کہا کہ ان کارپوریشن کے پردے میں فراڈ کرنے اور ذمہ داریوں سے بچنے کی اجازت نہیں دی جانی چاہئے۔ کمپنی کے ایک علیحدہ اور آزاد شخصیت ہونے کے تصور کو ختم کیا جائے اور اس آزاد قانونی شخصیت بنانے والے لوگوں کو کسی بزنس کنسرن، کمپنی یا ادارے کے فیل ہونے کا ذمہ دار قرار دینا چاہئے اور فیز یبلٹی رپورٹس اور دُوسری دستاویزات میں جن کی بنیاد پر مالی امداد حاصل کی گئی تھی، غلط بیانی کرنے والے لوگوں کو بزنس کے ناکام ہونے کی صورت میں گرفت میں لیا جائے اور انہیں فراڈ اور غلط بیانی کرنے پر ملک کے قانون کے مطابق سزا دی جائے۔ انہوں نے دلیل دی کہ ثبوت دینے کی ذمہ داری اس شخص پر ڈالی جائے جو فیل ہونے والی کمپنی بناتا ہے، وہ ثابت کرے کہ اس نے فیز یبلٹی رپورٹ اور دُوسری دستاویزات میں جو باتیں بیان کی تھیں، وہ دُرست تھیں، اور یہ کہ کسی ایسے عوامل کی وجہ سے فیل ہوئی جو ان کے کنٹرول سے باہر تھے، ورنہ دُوسری صورت میں ایسے نادہندگان قومی دولت ہڑپ کرنے کے بعد ملک کے اندر اور باہر پھلتے پھولتے رہیں گے، جس طرح کہ بینک اور دُوسرے مالیاتی اداروں کے موجودہ نادہندے خوش حال ہیں۔ مذہبی علماء اور ماہرینِ معاشیات ایسے قانونی طریقے مہیا کر سکتے ہیں جن کے ذریعے نادہندگان سے رقوم کی واپسی مؤثر طور پر مقررہ وقت پر ممکن ہوگی۔ انہوں نے بتایا کہ رسولِ پاک ﷺ ایسے شخص کی نماز میں شامل نہیں ہوتے تھے جو اپنا قرضہ ادا کیے بغیر انتقال کر گیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مرنے والے لوگوں کے قانونی ورثاء نمازِ جنازہ پر اعلان کرتے ہیں کہ اگر مرنے والے پر کسی کا قرضہ واجب ہو تو وہ باہر آئے اور دعویٰ کرے تاکہ اس کا قرضہ ادا کر دیا جائے یا وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر قرضہ معاف کر دے۔ صاحبِ علم مسلمانوں کی نمازِ جنازہ پر ایسے اعلان کیے جاتے ہیں اور لوگ اپنی رقوم کے دعوے کر کے وصول بھی کرتے ہیں، وہ اپنا قرضہ یا کلیم اللہ کے نام پر معاف کر دیتے ہیں تاکہ مرحوم کی رُوح کو سکون حاصل ہو سکے، لیکن ایسے اعلانات امیر طبقے کے ہاں کبھی نہیں دیکھے گئے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ذاتی ذمہ داری اور کمپنی کی جو ایک قانونی شخصیت ہوتی ہے ذمہ داری کے درمیان فرق کرتے ہیں، حالانکہ اکثر مواقع پر وہ دستاویزات میں رقم واپس کرنے کے لئے ذاتی ضمانت بھی دیتے ہیں۔

یہ بات نوٹ کرنا بھی ضروری ہے کہ ہمارے قانونی نظام میں ڈگری حاصل کرنے والوں کی مشکلات میں اس وقت مزید اضافہ ہو جاتا ہے جب ڈگری پر عمل درآمد کرایا جاتا ہے۔ ڈگری حاصل کرنا ہی کوئی آسان کام نہیں، بہت سے چھوٹے اعتراض اور تاخیری حربے استعمال کیے جاتے ہیں تاکہ مقدمہ ختم نہ ہو سکے۔ مقدمے کے فریقوں کی طرف سے تاخیری حربے استعمال کرنے کے علاوہ

عدالتوں میں کام کے بوجھ کی وجہ سے بھی مقدمات کا وقت پر اور جلدی فیصلہ ہونا ممکن نہیں ہوتا، ایک دن کے لئے جو مقدمات مقرر کیے جاتے ہیں ان کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ افسر ایک مقدمے کو چند منٹ سے زیادہ وقت نہیں دے سکتا، اس وجہ سے مقدمات ان وجوہات کی بنا پر برسوں چلتے رہتے ہیں۔

اس لئے سِول پرا سیجر کوڈ کی ان دفعات کو متذکرہ بالا پس منظر میں دیکھنا چاہئے، یہ قانونی سوال اس کے علاوہ ہے کہ ان دفعات کے تحت عدالت کو دیئے گئے اختیار کے تحت ڈگری کی رقم کے علاوہ جو مزید رقم منظور کی جاتی ہے، اگرچہ اسے سود کہا جاتا ہے، کیا وہ رِبا کے زمرے میں آتی ہے یا نہیں۔

یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ قانون کے ذریعے عدالت کو مزید رقم منظور کرنے کا جو اختیار دیا گیا ہے اس کا اس معاہدے کے فریقین کے کسی عمل پر انحصار نہیں ہے۔ اور یہ کسی اضافی قیمت کا معاوضہ بھی نہیں ہے، بلکہ یہ اس رقم کی ادائیگی کی رسید ہے جس کی قانون اصل رقم کے علاوہ اجازت دیتا ہے، اس طرح اس رِبا کو وصول کرنے کی اجازت دی گئی ہے جو کسی قرضے کے معاہدے کے سلسلے میں ادا کیا جاتا ہے اور اسے قرآن نے حرام قرار دیا ہے۔ اگر اس دفعہ کے تحت عدالت کو اختیار دیا جائے کہ وہ قرضہ دینے والے کو جس کے حق میں ڈگری ہو رہی ہے اس نقصان کی تلافی کے لئے معاوضہ وصول کرنے کی اجازت دے جو اسے رقم کی واپسی کے سلسلے میں مقدمہ دائر کرنے کے بعد تاخیری حربے استعمال کرنے کی وجہ سے پہنچا ہے تو معاوضہ منظور کرنے کے اس طرح کے اختیار پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا، لیکن ایسی صورت میں ہر مقدمے میں ایک مقررہ شرح پر جو اس رقم کی قیمت کی بنیاد پر مقرر کی جائے گی معاوضہ منظور کیا جا سکتا ہے کیونکہ ہر مقدمے میں اس اختیار کو اس مقدمے کی کیفیت کے مطابق استعمال کیا جائے گا۔ قانون بنانے والے عدالت کو کسی ایسے فریق پر جرمانہ عائد کرنے کا اختیار بھی دے سکتے ہیں جو اپنا قرضہ ادا نہیں کرتا یا جو اذیت ناک بہانے کرنے اور تاخیری حربے استعمال کرنے کا مرتکب ہوا ہے، تاکہ مقدمے کا فیصلہ ہونے میں اور اپنی ذمہ داری پوری کرنے میں تاخیر کرا سکے۔ اس جرمانے میں سے حالات کے مطابق چھوٹا حصہ یا بڑا حصہ تلافی کے طور پر اس فریق کو بھی دیا جا سکتا ہے جسے ان حربوں سے نقصان اور تکلیف پہنچی ہے۔ اس جرمانے کی رقم حکومت وصول کر سکتی ہے اور اسے خیراتی مقاصد کے لئے اور عوامی مفاد کے ایسے پراجیکٹس کے لئے بھی استعمال کر سکتی ہے جو معاشرے کے ضرورت مند اور غریب لوگوں کی معاشی حالت بہتر بنانے کے لئے قائم کیے جائیں۔

کورٹ آف سِول پروسیجر کی مندرجہ بالا دفعات قرآنِ کریم اور حضور کریم ﷺ کی سنت کے منافی ہیں، اس لئے انہیں تعلیماتِ اسلام کے منافی قرار دیا جاتا ہے، ان دفعات میں اُوپر دی گئی

آبزرویشنز کی روشنی میں مناسب ترامیم کی جائیں۔اس فیصلے میں کوڈ آف سول پروسیجر کی حسب ذیل دفعات پر بھی تبصرہ کیا گیا ہے: (1) سیکشن 2(12)(III) سیکشن 35(3)(IIII) سیکشن 144(1)(IV) آرڈر (XXI) رول 11(2)(جی)(VI) آرڈر XXL رول 38(IV) آرڈر XXI رول 79(3)(VII) آرڈر XXI رول 80(3)(VIII) آرڈر XXI رول 93(IX) آرڈر XXXIV رول 2(1)(اے)(1)،(III)،(سی)(؟) اور (II)(X) آرڈر XXXIV رول 2(2)(XI) آرڈر XXXIV رول 4(XII) آرڈر XXXIV رول 7(1)(اے)(I) اور (III) اور (سی)(I) اور (II)(XIII) آرڈر XXXIV رول 7(2)(XIV) آرڈر XXXIV رول II(XV) آرڈر XXXIV رول 13 (1)(XVI) آرڈر XXXVII رول 2(XVII) آرڈر XXXIX رول 9۔ان دفعات میں بھی جہاں کہیں لفظ ''سود'' آتا ہے، اسے حذف کر دیا جائے گا اور اس کی جگہ کوئی دُوسرا مناسب لفظ درج کیا جائے گا۔ آرڈر XXXVIL، رول 2[2(اے)اور (بی)] بھی نیگوشی ایبل انسٹرومنٹس ایکٹ 1881ء کی دفعات 79 اور 80 کی مانند ہیں اور ان کے بارے میں بھی ہماری وہی رائے ہے جو اس ایکٹ کا جائزہ لیتے وقت ہم نے ریکارڈ کی ہے۔ چنانچہ ان دونوں دفعات (یعنی سب رول (اے) اور (بی) آف رول 2، آرڈر XXXVII) کو تعلیماتِ اسلامی کے منافی قرار دیا جاتا ہے۔کورٹ کے آرڈر XXI کے رول 79(3) میں کہا گیا ہے کہ ریکوری کی ڈگری جاری ہونے کی صورت میں مدعاعلیہ سے قابلِ وصول قرض کی دستاویز کو فروخت کر دیا جائے گا، عدالت اس قرض کے اصل دائن کو قرض وصول کرنے یا اس کا سود وصول کرنے سے روک دے گی اس طرح مدیون کو خریدار کے علاوہ کسی دُوسرے شخص کو ادائیگی کرنے سے بھی منع کر دے گی۔ اسی طرح کورٹ کے آرڈر XXL کا رول 80(3) بھی نیگوشی ایبل انسٹرومنٹ کو منتقل کرنے پر توجہ دیتا ہے، جس کا مقصد ریکوری ہے، یہاں پھر نامزد کردہ شخص کو سود وصول کرنے کی اجازت دی گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ وفاقی شرعی عدالت نے اس کو قابلِ اعتراض دفعات میں شامل کیا ہے۔ بنابریں اُوپر درج کی گئی حد تک ان دفعات کے بارے میں وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھا جاتا ہے۔

VI۔کوآپریٹو سوسائٹیز ایکٹ 1925

کوآپریٹو سوسائٹیز ایکٹ 1925 کی دفعہ 59(2) (ای) کے رول 14(1) (ایچ)، رول 22 اور رول 41 کو ضمیمہ I تا IV کو اس فیصلے کے پیراگراف نمبر 312 تا 321 میں زیرِ بحث لایا گیا ہے اور اسے تعلیماتِ اسلامی کے منافی قرار دیا گیا ہے۔ (پی ایل ڈی 1992 ایف ایس سی I)۔اسی طرح

کوآپریٹو سوسائٹیز ایکٹ 1925 کی دفعہ 71(2) کلاز (ای ای) اور نیشنل انڈسٹریل کوآپریٹو فنانس کارپوریشن لمیٹڈ کے بائی لاء (3) کے سب بائی لاء (6) کے ان حصوں کو جن کا تعلق سود سے ہے، کو بھی تعلیماتِ اسلامی کے منافی قرار دے دیا گیا ہے۔ (پی ایل ڈی 1992 ایف ایس سی 537 اور پی ایل ڈی 1992 ایف ایس سی 535) ان دفعات میں لفظ ''سود'' کو اس بنیاد پر حذف کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ سود چارج کرنا، لاگو کرنا اور اس کی ریکوری کرنا تعلیماتِ اسلامی کے منافی ہے، چنانچہ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو اس حد تک برقرار رکھا جاتا ہے۔

VII۔ انشورنس ایکٹ 1938

انشورنس ایکٹ 1938 کی مندرجہ ذیل دفعات کو وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا گیا تھا، اور انہیں اس بنا پر کہ ان میں سود کی شرح، سودی رقم کی گارنٹی، سود کی اقساط میں ادائیگی اور سود کی دیگر شرائط درج تھیں، تعلیماتِ اسلامی کے منافی قرار دے دیا تھا، اس کا ذکر اس فیصلے کے پیراگراف نمبر 322 تا 324 میں کیا گیا ہے۔ پہلی دفعہ ''سود کی شرح'' کے الفاظ حذف کیے جاسکتے ہیں تاکہ اسے شریعت میں امتناعِ سود کے مقاصد سے ہم آہنگ کیا جاسکے۔ دفعہ 27 کی ذیلی دفعہ (3) سے لفظ ''سود'' حذف کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کا تعلق اس ملک کی حکومت کی پالیسیوں سے ہے جس کی کرنسی کا اصل زَر، گارنٹی اور سود کی ضمانتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس اعتبار سے اس کا تعلق غیر ملکی حکومت کے اصل زَر اور اس کی ضمانتوں سے ہے۔ تاہم انشورنس کرنے والا جب اس رقم کی سرمایہ کاری کرے تو پھر متعلقہ دفعات کو پیشِ نظر رکھنا ہوگا۔ فیصلے میں اس پہلو کا نوٹس نہیں لیا گیا تھا اور صرف لفظ ''سود'' کو حذف کرنے کی ہدایت کی گئی تھی، دیگر دفعات میں موجود لفظ ''سود'' کو حذف کر کے اس کی جگہ ایسے ترمیم شدہ الفاظ لائے جائیں جو قانون کے مقاصد اور پالیسی کی ضروریات اور اس فیصلے میں ظاہر کیے گئے خطوط کے تقاضوں کو پورا کریں۔ ان اقدامات کا مقصد معاشرے کی معیشت سے ربا کو اس طریقے سے ختم کرنا ہونا چاہئے کہ اس سے اقتصادی سرگرمیاں متاثر نہ ہوں، اور اس کے ساتھ ساتھ اس بات کو بھی یقینی بنایا جائے کہ معیشت ترقی کی راہ پر گامزن رہے، مزید براں یہ پہلو بھی پیشِ نظر رہے کہ یہ سب کچھ شفاف انداز سے ہو اور تمام فرائض و ذمہ داریاں بھی پوری ہوتی رہیں، اس مرحلے پر اس پہلو کا جائزہ لینا کہ آیا انشورنس کا کاروبار اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے یا نہیں؟ ایک مختلف سوال ہے، جو زیرِ سماعت اپیلوں میں زیرِ بحث نہیں لایا گیا۔

VIII۔ اسٹیٹ بینک آف پاکستان ایکٹ 1956

اسٹیٹ بینک آف پاکستان ایکٹ 1956 کی دفعہ 22(1) کا اس فیصلے کے پیراگراف نمبر

325 تا 328 میں جائزہ لیا گیا ہے۔ وفاقی شرعی عدالت نے سود کی بنیاد پر کمرشل دستاویزات جیسے تمسکات اور بانڈز کی طرح کے بلز کی خریداری کو اسلامی تعلیمات کے منافی قرار دیا تھا۔ وفاقی شرعی عدالت کی اس رائے کو برقرار رکھا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی مالیاتی دستاویزات اور انسٹرومنٹس کو ایسی شکل میں تبدیل کرنا ہوگا جو اسلام کے اقتصادی نظام سے ہم آہنگ ہوں۔ ہم یہ معاملہ ماہرین اقتصادیات اور بینکاروں کی صوابدید پر چھوڑتے ہیں کہ وہ ربا کی حرمت کے قرآن کے حکم کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان معاملات کا عملی حل مرتب کریں۔

X۔ ویسٹ پاکستان منی لینڈرز آرڈیننس 1960

XI۔ ویسٹ پاکستان منی لینڈرز رولز 1965

XII۔ پنجاب منی لینڈرز آرڈیننس 1960

XIII۔ سندھ منی لینڈرز آرڈیننس 1960

XIV۔ سرحد منی لینڈرز آرڈیننس 1960

XV۔ بلوچستان منی لینڈرز آرڈیننس 1960

رقم اُدھار پر دینے اور اُدھار دینے والوں سے متعلق مندرجہ بالا قوانین کا اس فیصلے کے پیراگراف نمبر 329 تا 331 میں جائزہ لیا گیا ہے۔ ان قوانین کے بارے میں صحیح طور پر یہ کہا گیا ہے کہ ان کا اسلامی تعلیمات میں کوئی وجود نہیں اور نہ ہی اسلام کے سوشل جسٹس نظریے میں ان کا کوئی مقام ہے، اس لئے ان کا ملکی قوانین کی کتاب میں موجود ہونے کا کوئی جواز نہیں، اس لئے دُرست طور پر انہیں اسلامی تعلیمات کے منافی قرار دیا گیا ہے۔

XVI۔ ایگریکلچرل ڈویلپمنٹ بینک رولز 1961

اس فیصلے کے پیراگراف نمبر 322 سے 336 میں ایگریکلچرل ڈویلپمنٹ بینک رولز 1961 اور اس کے سب رولز (1)، (2) اور (3) جن کا تعلق سود سے ہے، کا جائزہ لیا گیا ہے اور انہیں تعلیماتِ اسلامی کے منافی قرار دے کر انہیں حذف کرنے کی ہدایت کی گئی ہے، شرعی امتناع کی روشنی میں سود لاگو کرنے، چارج کرنے اور اسے ریکور کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، اس لئے ان رولز کو اس فیصلے میں دی گئی گائیڈ لائن کے مطابق تبدیل کیا جائے۔

XVII۔ بینکنگ کمپنیز آرڈیننس 1962

وفاقی شرعی عدالت نے بینکنگ کمپنیز آرڈیننس 1962 (جسے اس کے بعد بینکنگ آرڈیننس کہا جائے گا) کی دفعہ 25(2) کو سود اور مارک اَپ کی حد تک خلافِ اسلام قرار دیا تھا۔ اس دفعہ میں

اسٹیٹ بینک آف پاکستان کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ بینکنگ کمپنیوں کو بعض ہدایات دے سکے، جن میں سود کی شرح، مارک اَپ کے چارجز کے بارے میں بھی ہدایات شامل ہیں۔ جن کا اطلاق پیشگی ادائیگیوں یا سود کی بنیاد پر کسی قرض لینے والے کو قرض دینے سے منع کرنے پر ہوتا ہے۔ جہاں تک اس دفعہ میں سود کا تعلق ہے وہ اسلامی تعلیمات کے منافی ہے اور اس پہلو پر پہلے ہی تفصیلی بحث کی جا چکی ہے۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت نے بھی اس دفعہ سے لفظ ''مارک اَپ'' کو حذف کرنے کی ہدایت کی ہے۔ ہم نے بھی گزشتہ پیراگرافوں میں اس بات کو واضح کیا ہے کہ آج کل جس طریقے سے ''مارک اَپ'' کا اطلاق کیا جا رہا ہے وہ ربا کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس لئے اسے روک دیا جائے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ہم نے یہ بھی قرار دیا ہے کہ مارک اَپ کی بنیاد پر حقیقی فروخت کا نظریہ اپنی اصل میں ناجائز نہیں ہے، بشرطیکہ اس میں ان پہلوؤں کا لحاظ رکھا جائے جن کا مسٹر جسٹس محمد تقی عثمانی نے اپنے فیصلے کے پیراگراف نمبر 191 اور 219 میں ذکر کیا ہے۔ مارک اَپ کے تحت لین دین کے جواز کی سب سے بڑی شرط یہ ہے کہ یہ قرض دینے اور رقم کی پیشگی ادائیگی کی بنیاد پر وصول نہ کیا جائے، بلکہ یہ کسی چیز کی حقیقی فروخت کی بنیاد پر ہو اور اس ضمن میں اس کے تمام نتائج کو پیش نظر رکھا جائے۔ مگر بینکنگ آرڈیننس کی دفعہ 9 بینک کو ٹریڈنگ سے روکتی ہے، اس دفعہ میں کہا گیا ہے کہ: ''سیکشن 7 کے تحت دیئے گئے اختیارات کے سوا کوئی بینکنگ کمپنی براہِ راست یا بالواسطہ خریداری یا فروخت یا چیزوں کے بدلے چیزوں کے لین دین یا کسی تجارت یا خرید وفروخت یا چیزوں کی بارٹر یا اسی طرح کی دیگر سرگرمیوں میں ملوث نہیں ہوگی، اور وہ ایکسچینج بلوں کو وصول کرنے یا ان کے لین دین کے معاملے تک محدود رہے گی۔''

جب دفعہ 25 میں استعمال کیے گئے لفظ مارک اَپ کو دفعہ 9 کے مقابلے میں رکھ کر پڑھا جائے تو یہ یقینی طور پر اسلامی تعلیمات کے منافی قرار پایا ہے، کیونکہ مارک اَپ کے تحت جائز لین دین کا تصور اشیاء کی حقیقی فروخت کے بغیر نہیں کیا جا سکتا جس کی بینک رولز میں اجازت نہیں، اس لئے مارک اَپ کی دفعہ اور سیکشن 9 میں بیان کی گئی صورتِ حال اکٹھے برقرار نہیں رہ سکتی اور ان دو میں سے کسی ایک کو ختم کرنا لازم ہو جاتا ہے۔

اس موقع پر ہمیں اس بات کا بھی احساس ہے کہ مارک اَپ کی بنیاد پر فروخت مرابحہ اس کی ضروری شرائط کو پورا کرنے کے بعد ایک اسلامی بینک کے لئے آئیڈیل صورت اختیار نہیں کر سکتی، تاہم بینکوں کو بعض صورتوں میں لین دین کی اس شکل کو بھی اختیار کرنا ہوگا، خصوصاً جب موجودہ نظام کو اسلامی نظام میں تبدیل کیا جا رہا ہوگا، اس صورتِ حال کی روشنی میں سیکشن 9 کو ختم کرنا زیادہ ضروری

معلوم ہوتا ہے، بجائے اس کے کہ مارک اَپ کے تحت لین دین کو مکمل طور پر ممنوع قرار دے دیا جائے۔ علاوہ ازیں سیکشن 9 اسلامی بینکاری کا نظام قائم کرنے کے سلسلے میں بھی ایک بہت بڑی رُکاوٹ ہے، یہ سیکشن نہ صرف شریعت کے مطابق مرابحہ یا بیع المؤجل کے لین دین میں رُکاوٹ بنتا ہے بلکہ یہ لیزنگ، اجارہ، خریداری، مشارکہ اور مضاربہ کے لین دین میں بھی رُکاوٹیں کھڑی کرتا ہے۔ سیکشن 9 دراصل سودی بینکاری کے لئے وضع کی گئی تھی جس میں بینک صرف رقم اور کاغذات میں ڈیلنگ کرتے ہیں، اس کے برعکس حقیقی اسلامی مالیاتی لین دین ہمیشہ حقیقی اثاثوں کی بنیاد پر ہوتا ہے اور یہی اسلامی بینکاری کا امتیازی عنصر ہے جو معیشت کو سودی بینکاری سے نجات دِلا سکتا ہے، اور اس پر تفصیلی بحث پہلے کی جا چکی ہے۔ اسلامی بینکاری کا نظریہ اس وقت تک حقیقت کا رُوپ نہیں دھار سکتا جب تک اس بات کا شعور حاصل نہ کرلیا جائے کہ بینک صرف پیسے اور کاغذات کا کاروبار کرنے کے لئے نہیں ہوتے بلکہ ان کی مالیاتی سرگرمیوں کا براہِ راست تعلق حقیقی کاروباری لین دین سے ہوتا ہے، اس لئے سود کا خاتمہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک بینکوں پر عائد بینکنگ آرڈیننس کی سیکشن 9 کو ختم نہ کر دیا جائے۔ بنابریں ہمارا پختہ یقین ہے کہ سیکشن 25 میں موجود مارک اَپ کے نظریے پر صحیح طور پر منصفانہ انداز سے اور عملی فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا جب تک سیکشن 9 کی طرف سے عائد پابندی اُٹھا نہ لی جائے۔ اگرچہ فاضل وفاقی شرعی عدالت نے سیکشن 9 پر بحث نہیں کی، تاہم اس عدالت نے صوبہ پنجاب بنام امین جان نعیم اور چار دیگر نامی مقدمے کے فیصلے میں یہ اُصول وضع کر دیا ہے: ''ہم نے متعدد مقدمات میں یہ قرار دیا ہے کہ جس قانون کو چیلنج کیا گیا ہے، اگر اس میں شامل معاملات کا منصفانہ اور صحیح حل اسی قانون کی دُوسری شق کو ختم کیے بغیر ممکن نہ ہو تو عدالت اس شق کو ختم کرنے کا اختیار رکھتی ہے، اس ضمن میں قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب کے مقدمے کا حوالہ دیا جا سکتا ہے (پی ایل ڈی 1990 ایس سی 99 پیرا 187 تا 280) جس میں پنجاب ٹیکسی ایکٹ 1887 کی دفعہ 60اے کو پبلک کی طرف سے اپیل کیے بغیر ختم کر دیا گیا ہے (پیرا 30)۔'' مذکورہ مقدمے میں جو اُصول وضع کیا گیا ہے اس کی روشنی میں ہمیں اطمینان ہے کہ بینکنگ آرڈیننس کی سیکشن 25 میں مارک اَپ کے بارے میں اس وقت تک منصفانہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا جب تک اس آرڈیننس کی سیکشن 9 کو ختم نہ کر دیا جائے۔ اس لئے قرار دیا جاتا ہے کہ سیکشن 25 میں لفظ مارک اَپ کو برقرار رکھا جائے، تاہم سیکشن 9 تعلیماتِ اسلامی کے منافی ہے کیونکہ اس کے ذریعے بینکوں کو اشیاء کی خریداری اور ان دُوسری تجارتی سرگرمیوں سے روک دیا گیا ہے جو بیع المؤجل اور مرابحہ جیسے اسلامی تجارت کے طریقوں کے لئے ضروری ہیں، اور یہ مارک اَپ، لیزنگ، ہائر پرچیز اور مشارکہ جیسی حقیقی تجارتی شکلوں پر مبنی ہیں،

سیکشن 9 کی جگہ اسلام کی وہ مالیاتی شقیں لیں گی جو حقیقی تجارت کی ضروریات پوری کرتی ہیں۔ سب رول (2) کا تعلق غیر ملکی منظور شدہ امانتوں سے ہے، جن پر سود کریڈٹ کیا جاتا ہے، جبکہ سب رول (3) روپے کی ضمانتوں کے پورا ہونے پر سود کریڈٹ کرنے سے متعلق ہے، اس فیصلے کے پیراگراف 342 میں واضح کیا گیا ہے کہ مفصل بحث کے بعد قرار دیا گیا ہے کہ رول 9 کا سب رول (2) اور (3) کا تعلق کیونکہ سود سے ہے اس لئے یہ قرآنِ حکیم اور حضور اکرم ﷺ کی سنتِ طاہرہ کی رُو سے اسلامی تعلیمات کے منافی ہیں، غیر ملکی منظور شدہ ضمانتیں جو پہلے ہی پوری ہو چکی ہیں پر سود سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اس طرح وصول ہونے والی رقم بیت المال میں جمع کرائی جا سکتی ہیں اور ان سے غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے علاوہ دیگر ذمہ داریاں پوری کی جا سکتی ہیں، شریعتِ مطہرہ میں اس طرح کے عبوری اقدامات کی اجازت ہے، روپے کی ضمانتوں سے حاصل ہونے والی رقوم کا بھی یہی مصرف ہوسکتا ہے تاہم مستقبل میں ایسے لین دین کی اجازت نہیں دی جائے گی جس میں سود کا عمل دخل ہو۔

XIX۔ بینکس (نیشنلائزیشن پیمنٹ آف کمپنسیشن رول 1974)

رول 9 کا تعلق حصص کے حصول کی تاریخ سے سود کا حساب لگانے، اس کی سالانہ ادائیگی اور سود کی ادائیگی کے طریقِ کار سے ہے۔ ان اُمور کا جائزہ اس فیصلے کے پیراگراف نمبر 343 تا 350 میں لیا گیا ہے، جن میں قرار دیا گیا ہے کہ یہ رول تعلیماتِ اسلامی کے منافی ہے کیونکہ اس کا تعلق سود کے حساب کتاب سے ہے، ہماری رائے یہ ہے کہ رول 9 کی مختلف کلازوں سے لفظ سود کو حذف کرنے کی بجائے ایک نیا رول وضع کیا جائے جو امتناعِ سود کی اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہو، تاہم حصص سے متعلق منافع کی واپسی کا انتظام شرعی اُصولوں کی بنیاد پر کیا جائے گا۔

XX۔ بینکنگ کمپنیز (ریکوری آف لونز) آرڈیننس 1979

اس فیصلے کے پیراگراف نمبر 351 تا 354 میں اس آرڈیننس کی دفعہ 8 کا جائزہ لیا گیا ہے، اور دفعہ 8(2) (اے) جس کا تعلق سود سے ہے اور دفعہ 8(2) (بی) جس کا تعلق مارک اَپ سے ہے، کو شریعتِ اسلام کے منافی قرار دیا گیا ہے، اس لئے جب کوڈ آف سول پروسیجر کی متعلقہ شقوں پر بحث کی جائے تو انہیں اس فیصلے میں دی گئی گائیڈ لائن کے مطابق حل کر لیا جائے۔ ہم نے مذکورہ پیراگرافوں میں واضح کر دیا ہے کہ قوانین اور اقتصادی و مالیاتی پالیسیاں مرتب کرنا عدالت کا نہیں بلکہ ریاست کے متعلقہ اداروں اور محکموں کا کام ہے، مگر کیونکہ حکومت نے اپنی درخواست میں اصرار کیا ہے کہ جن معاملات کو اُٹھایا گیا ہے ان کے سلسلے میں گائیڈ لائن فراہم کی جائے اور ماہرینِ اقتصادیات، دینی اسکالرز وغیرہ نے بھی ان معاملات اور اسلام کے اقتصادی نظام کو کامیابی سے چلانے کے لئے درکار

انفرااسٹرکچر کے بارے میں اپنی آراء کا اظہار کیا ہے، اب ہم بھی متعلقہ حلقوں کی توجہ کے لئے گائیڈ لائن ریکارڈ کرتے ہیں۔ اسکالرز، ماہرینِ اقتصادیات، آڈیٹرز جن میں ڈاکٹر محمد عمر چھاپڑا، ڈاکٹر شاہد حسین صدیقی، مسٹر ابراہیم سیدات، سیّد محمد حسین، مسٹر اقبال خان اور مسٹر فہیم احمد جن کا تعلق وائٹل انفارمیشن سروسز (پرائیویٹ) لمیٹڈ سے ہے، نے اپنے دلائل میں متفقہ طور پر کہا کہ کسی بھی اقتصادی نظام کی کامیابی کو یقینی بنانے کے لئے ایک مؤثر قانونی فریم ورک وضع کرنا ضروری ہوتا ہے، تاکہ اس کی مدد سے عذر، دھوکے اور فراڈ کا خاتمہ کیا جا سکے، یہ بھی کہا گیا کہ چھوٹے سرمایہ کار جو اسٹاک مارکیٹ میں سرمایہ کاری کرتے ہیں یا اپنی رقوم بینک میں جمع کراتے ہیں انہیں نقصان کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ عذر کی موجودگی اور اسٹاک مارکیٹ میں مفروضوں کی بنیاد پر کاروبار کی وجہ سے ان کی جزوی یا مکمل رقم خرد بُرد ہو جاتی ہے، اس مارکیٹ میں تقریباً 300 ارب روپے کی کمی واقع ہوگئی مگر کوئی کسی کا پُرسانِ حال نہیں تھا، اس طرح بینک قرضوں میں تقریباً 300 ارب روپے کی نادہندگی کی وجہ سے یہ ادارے چھوٹے سرمایہ کاروں کے ڈیپازٹس پر معقول ریٹرن نہ دے سکے، ان دلائل میں یہ بھی کہا گیا کہ اقتصادی نظام میں کمزوریوں سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے نادہندہ افراد کسی مزاحمت کے بغیر بچ نکلتے ہیں۔ اس صورتِ حال کا تقاضا ہے کہ اسٹاک مارکیٹوں میں اندازوں اور مفروضوں کی بنیاد پر کاروبار کو روکنے کے لئے شفاف اور سخت اقدامات / قواعد وضع کیے جائیں، علاوہ ازیں ایک آزاد ادارہ مالیاتی پالیسی وضع کرے اور اسے چلائے اور اس مقصد کے لئے اسے تمام ضروری اختیارات تفویض کیے جائیں تاکہ وہ اپنی مرتب کردہ پالیسیوں پر صحیح معنوں میں عمل درآمد بھی کرا سکے۔ یہی ادارہ آئین کے آرٹیکل 79 کے تحت ایسے قوانین اور قواعد بھی وضع کرے جو قرض حاصل کرنے والی سرگرمیوں پر محیط ہوں۔ مشہور مسلمان ماہر اقتصادیات ڈاکٹر محمد عمر چھاپڑا نے ایک معقول مدت کے اندر واجب الادا قرضوں کی وصولی پر بھی زور دیا، ان کے مطابق ایسے قوانین وضع کیے جائیں اور ان رقوم کی وصولی کے لئے ایسا طریق کار اختیار کیا جائے کہ اس کام کی تکمیل میں ایک مہینے سے زیادہ وقت نہ لگے۔ انہوں نے خدشہ ظاہر کیا کہ اگر مالیاتی اداروں کے ڈیفالٹ کیسوں کو مہینوں اور سالوں تک لٹکایا جاتا رہا تو پھر اقتصادی سرگرمیوں کے لئے درکار فنڈز فراہم نہیں ہو سکیں گے اور پورا کا پورا سسٹم تباہ ہو کر رہ جائے گا۔ ان وجوہات کی بنا پر انہوں نے تجویز پیش کی کہ دھوکا دہی کو ختم کرنے کے لئے ایسے اقدامات کرنا ناگزیر ہوں گے جو اسلامی بینکنگ سسٹم پر عمل درآمد کے دوران ممکنہ طور پر سامنے آسکتے ہیں۔ یہ اقدامات اقتصادی نظام کو مضبوط عملی بنیادوں پر استوار کرنے اور انہیں شفاف طریقے سے چلانے کے لئے بھی ضروری ہوں گے۔ مسٹر فہیم احمد نے ان سخت قوانین اور ضوابط کا حوالہ دیا جو عذر، دھوکے اور فراڈ

کی روک تھام کے لئے امریکہ میں اختیار کیے گئے ہیں، انہوں نے بتایا کہ امریکہ میں مالیاتی پالیسیوں کو ایک آزاد وفاقی ادارہ چلاتا ہے جو کسی ملک کے مرکزی بینک کی مانند ہے، مگر یہ اس قدر آزاد ہے کہ اس پر امریکہ کے صدر، کانگریس اور عدالتیں بھی اثر انداز نہیں ہوسکتیں۔ اس ادارے کا کام رقوم اور کریڈٹ کی فراہمی ہے، فریڈم آف انفارمیشن ایکٹ مجریہ 1966 امریکی حکومت سمیت تمام مالیاتی اداروں کو اپنے ریکارڈز دِکھانے کا پابند بناتا ہے، اس حق پر عدالتوں کے ذریعے عمل درآمد کرایا جاتا ہے، حکومت کے تمام ادارے تحریری درخواست پر اپنے ریکارڈز دِکھانے کے پابند ہوتے ہیں، البتہ اس میں 9 استثنائی صورتیں بھی ہیں جو ایکٹ کا حصہ ہیں۔ پرائیویسی ایکٹ مجریہ 1974 میں ان ریکارڈ کو تحفظ بھی فراہم کیا گیا ہے جو حکومت جمع کرتی ہے۔ امریکہ کا سیکورٹی ایکسچینج کمیشن پبلک اور نان پبلک ریکارڈز کو محفوظ رکھنے کا ذمہ دار ہے، اس میں رجسٹریشن اسٹیٹمنٹس کے علاوہ کمپنیوں اور افراد کی جانب سے فائل کی گئی رپورٹس شامل ہوتی ہیں۔ ٹریڈ اور کامرس کو صحیح خطوط پر چلانے اور ان سرگرمیوں میں سے فراڈ، دھوکا دہی اور غلط اطلاعات فراہم کرنے کے عمل کی بیخ کنی کرنے کے لئے بھی قوانین وضع کیے گئے ہیں، تجارت خصوصاً اندرونی تجارتی سرگرمیوں کے لئے کریڈٹ کے استعمال کو دُرست خطوط پر چلانے کے لئے بھی قانونی انتظامات کیے گئے ہیں۔ اندرون ملک کاروبار کرنے والے ایسے افراد اور ادارے جو 10 فیصد یا اس سے زائد منافع کماتے ہیں کو معلومات کے غلط استعمال سے روکنے کے لئے بعض صورتوں میں 6 مہینے کا منافع کارپوریشن ضبط کرلیتی ہے۔ امریکہ میں بیوروکریسی کے ارکان یعنی ایگزیکٹو برانچ کے ملازمین کے لئے 1978ء میں ضابطۂ اخلاق پر مبنی ایکٹ جاری کیا گیا تھا، اس کے علاوہ اخلاقیات کا سرکاری ادارہ اس ضمن میں قواعد وضوابط بھی جاری کرتا رہتا ہے، ان ضوابط میں واضح کیا گیا ہے کہ پبلک سروس، پبلک ٹرسٹ کا مظہر ہوتی ہے، اس لئے ان ملازمین کے لئے ضروری ہے کہ وہ آئین، قوانین اور اخلاقی ضوابط کو اپنے ذاتی مفادات سے بالاتر رکھیں۔ وہ کوئی ایسا مالی فائدہ حاصل نہ کریں جو ان کی ڈیوٹی کے اخلاقی پہلو کو مجروح کرے، وہ جان بوجھ کر کوئی ایسا ناجائز وعدہ وعید نہیں کریں گے جس سے حکومت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، اور وہ اپنے منصب کو نجی مفادات کے لئے ہرگز استعمال نہیں کریں گے، اس طرح وہ اپنی سرکاری ڈیوٹی کے علاوہ کوئی ایسی ملازمت بھی نہیں کریں گے یا کسی ایسی سرگرمی میں حصہ نہیں لیں گے جو ان کی سرکاری ذمہ داریوں سے متصادم ہو۔ ملازمین 20 ڈالر تک کا تحفہ بھی قبول نہیں کریں گے۔ امریکہ کے سینئر ملازمین کو ملازمت چھوڑنے کے بعد بھی بعض صورتوں میں ایک سال کے عرصے کے لئے اپنے سابقہ محکمے یا ادارے سے رابطہ کرنے تک کی اجازت نہیں ہوتی تاکہ انہیں کسی معاملے میں سرکاری اقدام پر اثر انداز ہونے یا کسی

غیر ملکی حکومت یا سیاسی جماعت کی مدد کرنے سے باز رکھا جا سکے۔ اس طرح سرکاری ملازمت چھوڑنے کے ایک سال بعد تک کوئی سینئر امریکی ملازم بیرون یا اندرونِ ملک ملازمت نہیں کر سکتا۔ اس طرح وضع کیے گئے اخلاقی ضوابط کی مدد سے ملکی مفادات اور دیگر ریاستی اُمور میں شفاف روش کو یقینی بنایا جاتا ہے، اس کے برعکس ہمارے ملک کے قوانین میں اس نوعیت کی فیئر ڈیلنگ، شفاف روش اور اخلاقی معیارات کا فقدان نظر آتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ سینئر افسر آئے دن ایک مقام سے دُوسرے مقام کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں، آج ایک افسر وفاقی ملازمت میں ہے تو کل وہ ورلڈ بینک یا آئی ایم ایف جیسے کسی بیرونی ادارے میں کام کر رہا ہوتا ہے، اور کبھی اس کے برعکس ہوتا دِکھائی دیتا ہے۔

لوگ ان افسروں کے مناصب میں تبدیلیوں کا خاموشی سے تماشا دیکھتے رہتے ہیں، اور وہ اپنے آپ سے یہ سوالات پوچھتے رہ جاتے ہیں کہ یہ ماہرین حقیقت میں کس کی سروس کرتے ہیں پاکستان کی یا بیرونی اداروں کی؟ ان موضوعات پر پاکستان میں بھی قوانین تو موجود ہیں مگر انہیں جامع بنانے اور ان پر صحیح معنوں میں عمل درآمد کرنے کی ضرورت ہے۔ اس بات کی بھی صراحت کی جاتی ہے کہ بینکنگ سسٹم سے صرف رِبا کا خاتمہ مددگار ثابت ہونے کی بجائے نقصان دِہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ مختلف اہم اقتصادی شعبوں کا بڑے پیچیدہ انداز سے ایک دُوسرے پر انحصار ہے، اس لئے زیادہ موٴثر اور باحکمت راستہ یہ ہوگا کہ پہلے موجودہ اقتصادی شعبوں کو شریعتِ مطہرہ کے مقدس سائے میں لایا جائے اور اس میں اسے پھلنے پھولنے دیا جائے اور اس فضا میں اسے سود سے پاک نظام کا حصہ بنا دیا جائے۔ ماہرین نے اپنے دلائل میں زور دیا کہ اس طریقِ کار سے معیشت بھی مضبوط ہوگی اور اس سے سود سے پاک معیشت کی بنیاد بھی استوار ہوگی۔ اس کا ایک پہلو یہ بھی برآمد ہوگا کہ شہری اپنی بچتیں شریعت کی بنیاد پر استوار شعبوں میں لگائیں گے۔ یہ صورتِ حال خود بخود سود پر مبنی بینکاری نظام کو اسلامی نظام میں تبدیل ہونے پر مجبور کر دے گی۔ اس بات کی بھی وضاحت کی گئی کہ ہمارے بینکاری نظام میں شریعت کی بنیاد پر اسٹرونٹس کا طریقِ کار اس وجہ سے غیر ترقی یافتہ ہے کہ ہمارے موجودہ اقتصادی شعبوں اور اسٹاک مارکیٹوں میں شرعی نظام رائج نہیں ہے، ماہرین نے مندرجہ ذیل چار شعبوں کی نشاندہی کی جو مغرب میں اقتصادی ترقی میں بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ (I) بینکنگ / مالیاتی شعبہ، (II) شیئر مارکیٹ، (III) قرض / بانڈ مارکیٹ، (IV) سرکاری لین دین۔ مذکورہ شعبوں میں ان عناصر کی اہمیت اور کارکردگی کو واضح کرنے کے لئے حسبِ ذیل اعداد و شمار کا حوالہ دیا گیا:

	امریکہ	ملائیشیا	پاکستان
جی ڈی پی	8 ٹریلین	72 بلین	60 بلین
شیئر مارکیٹ	10 ٹریلین	100 بلین	6 بلین
قرض مارکیٹ	10 ٹریلین	22 بلین	40 ملین

یہ تمام اعداد و شمار اندازے کے مطابق ہیں اور ان کی مالیت امریکی ڈالر ہے۔ ان اعداد و شمار سے اہم ترین شعبوں میں پبلک کی شمولیت کا اظہار ہوتا ہے جس نے ان ملکوں کی معیشت کے لئے ایک ٹھوس بنیاد فراہم کی ہے اور جس کی بدولت عوام میں دولت کی بہتر انداز سے تقسیم ممکن ہوسکی ہے۔ یہ بات بھی نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ اسلامی مالیاتی ماڈل کا ایک بنیادی عنصر ایک بڑی مڈل کلاس پیدا کرنا بھی ہے تاکہ دولت چند ہاتھوں میں مرتکز ہو کر نہ رہ جائے۔ اس کے علاوہ یہ چیز بھی نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ کیپٹل مارکیٹ کی ٹوٹل ویلیو جی ڈی پی سے بہت بڑی ہے، اس صورتِ حال کے پیشِ نظر اگر ہم پاکستان میں اسلامی بنیادوں پر معیشت کا ڈھانچہ استوار کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں تو ہم توقع کر سکتے ہیں کہ اس کی بدولت کی جانے والی اصلاحات سے ہر شعبے میں کرپشن کا خاتمہ ہو جائے گا، بینکنگ سیکٹر میں مقابلے کی فضا پروان چڑھے گی، غیر قانونی سرگرمیوں کی روک تھام کے لئے جو ضوابط تشکیل پائیں گے ان سے نمبرز اور فراڈ کی حوصلہ شکنی ہوگی، اور سرمایہ کاروں کو ہر سطح پر انصاف اور فیئر پلے مل سکے گا۔ یہ شفاف طریق کار اس قدر واضح ہے کہ اندازوں اور مفروضوں پر مبنی کاروباری سرگرمیاں کم از کم ہو جائیں گی، ان اعلیٰ مقاصد کو حسبِ ذیل اقدامات کے ذریعہ حاصل کیا جا سکے گا:

(1) انفرادی کریڈٹ کی تاریخ

کسی فرد کو اس وقت تک کوئی یوٹیلیٹی کنکشن، بینک اکاؤنٹ کھولنے کی اجازت یا قرض حاصل کرنے کی اجازت نہ دی جائے جب تک کریڈٹ بیورو اس امر کی رپورٹ فراہم نہ کر دے کہ اس کا دامن ہر طرح کے واجبات سے صاف ہے، ایسے بیورو غیر سرکاری شعبے سے متعلق ہوں اور کوئی بھی تنظیم معمولی فیس ادا کر کے ان سے مطلوبہ معلومات حاصل کر سکے۔

(2) انڈسٹریز ریٹنگ

مندرجہ ذیل چار اداروں (I) اسٹینڈرڈ اینڈ پورز، (II) موڈیز، (III) ڈی سی آر اور (IV) فچ۔ آئی بی سی اے سے مالیاتی اور قرض دینے والے ادارے قرض مانگنے والوں کی کریڈٹ ریٹنگ کے

بارے میں معلومات حاصل کرتے ہیں۔ امریکہ کا سیکورٹی ایکسچینج کمیشن ان اداروں کو لائسنس دیتا اور ان کے کام کے معیار پر نظر رکھتا ہے۔ پاکستان میں کریڈٹ ریٹنگ کے بزنس کو باقاعدہ بنانے کے لئے کریڈٹ ریٹنگ کمپنیز رولز مجریہ 1995ء وفاقی حکومت نے وضع کیے تھے، مگر ان کا مفید مقصد اطلاق نہیں کیا گیا، اس کے برعکس امریکہ میں افراد، کارپوریشنوں، بینکوں، مالیاتی اداروں اور میونسپلٹیوں کی ریٹنگ کریڈٹ کمپنیاں کرتی ہیں، سرمایہ کاران کی ریٹنگ پر اعتماد کرتے ہیں اور وہ ان کے بانڈز یا دیگر ترغیبات میں سرمایہ کاری کرنے سے پہلے ان کمپنیوں کی طرف سے جاری کردہ اعداد وشمار کو دیکھ لیتے ہیں۔ یہ ریٹنگ کمپنیاں ''معلومات حاصل کرنے کے حق'' کے فلسفے پر قائم کی جاتی ہیں۔ برطانیہ میں بھی ایسے قوانین موجود ہیں جو ضروری معلومات حاصل کرنے کی اجازت سے متعلق ہیں، فنانشل سروسز ایکٹ مجریہ 1986ء اور اس کے تحت وضع کیے گئے ضوابط سرمایہ کاروں کو تحفظ فراہم کرتے ہیں کیونکہ وہ ان کے تحت مالیاتی اداروں کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ سیرس فراڈ آفس (ایس ایف او) کریمنل جسٹس سسٹم کے ایک جزو کے طور پر وجود میں آیا تھا۔ ایس ایف او برطانیہ کی تاریخ میں چند بہت بڑے فراڈ کے کیسوں کی تحقیقات اور پراسیکیوشن کی ذمہ داریاں نبھا چکا ہے، ایس ایف او ایک آزاد سرکاری ادارہ ہے، جس کا سربراہ ایک ڈائریکٹر ہوتا ہے جو اٹارنی جنرل کی نگرانی میں اپنے اختیارات کو بروئے کار لاتا ہے، وہ سرکاری محکموں کے علاوہ تجارت وصنعت کے محکمے، بینک آف انگلینڈ، انٹرنیشنل اسٹاک ایکسچینج، سیکورٹیز اور سرمایہ کاری بورڈ وغیرہ کے ساتھ مربوط رہتا ہے، یہ اور دیگر تنظیمیں سنگین اور پیچیدہ جرائم، اختیارات کے ناجائز استعمال اور وائٹ کالر کرائم کے بارے میں ایس ایف او کو رپورٹ کرتی ہیں، ایس ایف او کا طریق تحقیقات بھی مختلف ہے۔ اس کی تحقیقاتی ٹیموں میں وکلاء، اکاؤنٹینٹ، پولیس افسر شامل ہوتے ہیں، جن کا تقرر ہر کیس کی نوعیت کے مطابق کیا جاتا ہے۔ ان ٹیموں کے سربراہ کا ایک وکیل ہوتا ہے جو کیس کنٹرولر کا رول ادا کرتے ہوئے تحقیقات میں تیز رفتاری اور مؤثر پراسیکیوشن کو یقینی بناتا ہے۔ ان اقدامات کے باعث مغرب نے عملی طور پر انصاف، فیئر پلے اور نمبرز کو کم از کم کرنے جیسی اسلامی تعلیمات کو اپنایا ہے۔ ہمیں بھی مناسب لیگل فریم ورک کے تحت ان اقدامات کو اپنانے کی ضرورت ہے تاکہ ہماری سوسائٹی کے تار و پود میں بھی شفاف روش آسکے، معیشت جلد صحیح ڈگر پر گامزن ہوسکے اور اس طرح معاشرے میں بنیادی مثبت تبدیلیاں آسکیں۔ ان ضروری ضوابط اور شفاف پن کے فقدان کی وجہ سے پاکستان کے سرمایہ کار تاج کمپنی اور کوآپریٹو سوسائٹیوں میں اپنے اربوں روپے ڈبو چکے ہیں۔ اسٹاک ایکسچینج میں آئے دن کمپنیاں بنتی رہتی ہیں، کارپوریٹ منیجروں کو اس بات کی کوئی پروا نہیں ہے کہ وہ سرمایہ کاروں کا اعتماد

بحال کریں اور انہیں کمپنیوں کے حصص کے بارے میں صحیح معلومات فراہم کریں، وہ سرمایہ کاروں کو منافع میں حصہ دینے کے بارے میں اپنی کوئی اخلاقی ذمہ داری کا احساس نہیں کرتے۔ یہ سب کچھ سخت ضوابط نہ ہونے، تھرڈ پارٹی ریٹنگ اور رسک پر کاروبار کرنے کی روش کے باعث ہورہا ہے۔ کمپنیوں کی تعداد اور ان کے مالیاتی حجم کے بارے میں دُرست معلومات فراہم کرکے ضوابط کو مضبوط بنایا جاسکتا ہے اور ان طریقوں سے ڈھیلے ڈھالے قوانین کا سہارا لے کر سرمایہ کاروں اور کریڈیٹرز کو لوٹنے والے عناصر کی حوصلہ شکنی کی جاسکتی ہے۔ کراچی اسٹاک ایکسچینج میں کمپنیوں کی تعداد 750 ہے، جبکہ نیویارک اسٹاک ایکسچینج میں ان کمپنیوں کی تعداد اس سے پانچ گنا ہے، جبکہ امریکہ کی معیشت پاکستان کی معیشت سے 100 گنا بڑی ہے۔ مغربی ممالک کی طرح پاکستان میں Insider Trading کے لئے قوانین نہیں ہیں، حالانکہ مالکان اور بڑے شیئر ہولڈرز کا خود حصص کا کاروبار کرنا مغرب میں ایک جرم ہے۔ مغرب میں ڈوجونز (امریکہ)، ایف ٹی ایس سی (برطانیہ) اور نکی (جاپان) کے انڈیکس تھرڈ پارٹیاں مرتب کرتی ہیں، اس کے برعکس کراچی اسٹاک ایکسچینج کا 100 انڈیکس اسٹاک مارکیٹ خود مرتب کرتی ہے، جس پر وزیرِ خزانہ نے بھی سخت نکتہ چینی کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ انڈیکس مارکیٹ کے چند بڑے کھلاڑیوں کے مفادات کا تحفظ کرنے کے لئے مرتب کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعے سادہ لوح سرمایہ کاروں کو مختلف ادوار میں اپنے خون پسینے کی کمائی سے محروم کردیا جاتا ہے۔ اس المناک صورتِ حال سے چھٹکارے کے لئے شفاف طریق کار رائج کرنے کی سخت ضرورت ہے۔

(3) پاکستان میں قرض مارکیٹ

Debt-Market In Pakistan

ہمارے ہاں کی قرض مارکیٹ غیر متحرک ہے، اور اس کی بچتوں کا مغربی مارکیٹوں کے برعکس اسٹاکس کم ہونے کے دوران کئی مرتبہ صفایا ہوچکا ہے۔ قرض مارکیٹیں سرمایہ کاروں کو ضروری تحفظ فراہم کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں۔ چنانچہ اس غیر ترقی یافتہ قرض مارکیٹ کی وجہ سے بچتوں کا رُخ بینکوں کی طرف ہوجاتا ہے جس کے نتیجے میں ربا کو فروغ ملتا ہے۔ دُوسری طرف صنعتوں کے لئے بھی طویل المیعاد فنانس درکار ہوتا ہے اس لئے وہ بھی بینکنگ سسٹم کا رُخ کرتی ہیں، نتیجتاً ربا کے لین دین کی مزید ترقی ہوتی ہے، اگر مشارکہ سرٹیفکیٹس کے ذریعے اسلامی تعلیمات کے مطابق قرض کے نظریے کو اپنایا جائے تو ترقی یافتہ قرض مارکیٹوں کے توسط سے ایکویٹی/فنڈز دستیاب ہوسکتے ہیں اور اس طریقے سے بینکوں پر انحصار کم ہوجائے گا۔ صوبوں، میونسپلٹیوں اور کارپوریٹ اداروں کو انفرااسٹرکچر فراہم کرکے انہیں فرد سرٹیفکیٹس جاری کرنے کی طرف مائل کیا جاسکتا ہے جس سے لوکل فنڈز جنریٹ

ہوں گے اور فارن ایکسچینج کے حصول پر انحصار مزید کم ہو جائے گا۔

(4) اعداد و شمار جمع کرنے والی فرموں کا قیام

مالیاتی اداروں کو چاہئے کہ وہ ماہرین، وکلاء اور دیگر متعلقہ افراد کی حوصلہ افزائی کریں کہ وہ ان افراد اور کارپوریشنوں کے حسابات کے بارے میں معلومات جمع کریں جو نادہندگی کے عادی ہیں، تاکہ انہیں مجاز عدالتوں کو صحیح صحیح معلومات فراہم کر کے اور اس بات کی بھی نشاندہی کر کے کہ یہ اثاثے اُن کے اپنے نام پر ہیں یا بے نام ہیں، ان سے ریکوری میں بڑی مدد دی جاسکتی ہے۔

(5) ریکوری سسٹم

غیر ادا شدہ قرضوں سے متعلق قوانین کو منضبط کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کے ساتھ ہی کافی تعداد میں مجاز عدالتوں کے قیام کی بھی ضرورت ہے، جن کے ججوں کی دیانت کسی شک وشبہ سے بالاتر ہو، ان ججوں کو بہت زیادہ کام نہ دیا جائے بلکہ انہیں اتنی تعداد میں مقدمات دیئے جائیں جن کے فیصلے وہ تین ماہ کے اندر کر سکیں، قرض لینے والے افراد اور کمپنیوں سے اس وقت ریکوریاں کرنے کا عمل شروع کرنے کا رُجحان عام ہے جب وہ اپنے اثاثوں کو ٹھکانے لگا چکے ہوتے ہیں، اس لئے ضرورت اس امر کی ہے کہ ریکوریوں کا سلسلہ اس وقت شروع کیا جائے جب قرض لینے والے ان سے متعلقہ اثاثے دسترس میں ہوں۔ اس صورت میں ایسے افراد کے خلاف مؤثر کاروائی بھی کی جاسکتی ہے اور ان کے اثاثوں کو بھی ہاتھ میں لے کر انصاف کے تقاضے پورے کیے جاسکتے ہیں۔

(6) افسروں اور اسٹاف کی تربیت

مالیاتی اداروں کے افسروں اور اسٹاف کو اسلامی معیشت کے بنیادی اُصولوں سے آگاہ کرنا نہایت ضروری ہے، انہیں اپنے اپنے شعبے کے بارے میں خاطر خواہ علم ہونا چاہئے تاکہ وہ اسلامی معیشت کے مطابق اختیار کیے جانے والے طریقوں سے روشناس ہو سکیں۔ تربیت دینے والے ادارے اپنے کورسز میں شرعی اُصولوں کے مطابق اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کے طریقوں کو بھی شامل کریں، یہ تربیت بامقصد اور عملی تقاضوں پر پوری اُترنے والی ہونی چاہئے اور اس ضمن میں شرعی اہداف کو بہر صورت پیش نظر رہنا چاہئے۔

(7) آڈٹ اینڈ اکاؤنٹس

اسلامی تعلیمات اور شرعی تقاضوں سے ہم آہنگ آڈٹ اینڈ اکاؤنٹنگ سسٹم کو مرتب کرنا نہایت ضروری ہے، اکاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک انسٹی ٹیوشن پی او بکس نمبر 1176 منامہ بحرین نے ''اکاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ اسٹینڈرڈز فار اسلامک فنانشل انسٹی ٹیوشن'' کے نام سے ایک

مفصل کتاب شائع کی ہے، جس میں شرعی تقاضوں کے مطابق پروسیجر وضع کیے گئے ہیں۔ انسٹی ٹیوٹ آف چارٹرڈ اکاؤنٹنس اینڈ آڈیٹرز کو چاہئے کہ وہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان اور فنانس ڈویژن کی مد سے ان اسٹینڈرڈز اور پروسیجرز کا بغور مطالعہ کرے اور جہاں کہیں ضرورت محسوس کرے ان میں ایسی ترامیم اور تبدیلیاں تجویز کرے جو پاکستان کے مالیاتی اداروں اور بینکوں کی ضروریات کو پورا کرسکیں۔ مختصر یہ کہ اس ضمن میں جن اقدامات اور جس قسم کا انفرااسٹرکچر اور لیگل فریم ورک وضع کرنے کی ضرورت ہے اس کا ایک مختصر سا خاکہ یہ ہوسکتا ہے:

(1) سرکاری مصارف میں زبردست کمی کرنے کی غرض سے سادگی اختیار کرنے کے سخت اقدامات کیے جائیں، خسارے کی سرمایہ کاری کو کنٹرول کیا جائے کیونکہ صرف ایسے اقدامات میں ہی اقتصادی بحالی کا حل مضمر ہے۔

(2) پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کو چاہئے کہ وہ فیڈرل کنسالیڈیٹڈ فنڈ اور پبلک اکاؤنٹ، پراونشل کنسالیڈیٹڈ فنڈ اور پبلک اکاؤنٹ کو ریگولیٹ کرنے کے لئے ایک ایکٹ جاری کرے۔ یہ قانون قرض لینے، اس کے مقاصد واسکوپ، اس کے استعمال، ریگولیشن، مانیٹرنگ اور دیگر متعلقہ اُمور پر نظر رکھنے کا فریضہ ادا کرے۔

(3) معیشت کے ہر شعبے میں شفاف پن لانے کے لئے قانون بنایا جائے۔ ایسے قوانین میں فریڈم آف انفارمیشن ایکٹ، پرائیویسی ایکٹ، امریکہ کے اخلاقی ضوابط اور برطانیہ کے فنانشل سروسز ایکٹ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

(4) وائٹ کالر اور اقتصادی جرائم کی روک تھام کے لئے سیریس فراڈ آفس (ایس ایف او) جیسا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

(5) پبلک سیکٹر میں کریڈٹ ریٹنگ ایجنسیاں قائم کی جاسکتی ہیں۔

(6) فزیبلٹی رپورٹوں کا جائزہ لینے کے لئے بھی ایویلیوایشن کرنے والے ادارے قائم کیے جاسکتے ہیں۔

(7) اسٹیٹ بینک کے اندر حسبِ ذیل خصوصی محکمے قائم کیے جاسکتے ہیں:

(الف) اسلامی اقتصادیات کے کامیاب انتظام وانصرام کے لئے رہنمائی فراہم کرنے کی غرض سے شریعت بورڈ قائم کیا جائے۔

(ب) معلومات کے تبادلے، مالیاتی اداروں کے بارے میں منصوبوں کی فزیبلٹی رپورٹیں مرتب کرنے، ان کی جانچ پڑتال کرنے اور کریڈٹ ریٹنگ ادارے قائم کرنے کے لئے بھی ایک بورڈ

قائم کیا جائے۔

(ج) مالیاتی اداروں/ بینکوں کو عملی طور پر فنی معاونت کی فراہمی کے لئے بھی ایک بورڈ قائم کیا جائے جو ان اداروں کو شرعی طریقوں کے مطابق کام کرنے کے دوران پیش آنے والی مشکلات کو دُور کرنے کے طریقوں کی طرف رہنمائی کر سکے۔ یہ بورڈ مالیاتی اداروں اور ان کے صارفین/ گاہکوں کے درمیان بہتر تعلقات کے لئے بھی انتظامات تجویز کر سکے۔ یہ بورڈ اسلامک فنانشل سروس انسٹی ٹیوشن کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ ایسے ادارے حصص، سرمایہ کاری سرٹیفکیٹس اور مارکیٹوں میں سازگار ماحول پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔ اپنی کارکردگی کی نوعیت کے اعتبار سے ایسے ادارے اسلامک بینکنگ کے لئے بھی بڑے مددگار ثابت ہو سکیں گے، جو عناصر ایسے ادارے کو وجود میں لانے میں بنیادی کردار ادا کریں گے ان میں ٹیکس کا دائرہ وسیع کرنے کے لئے ترغیب دینے کے اقدامات بھی شامل ہوں گے، ماہرینِ اقتصادیات کی نظر میں مذکورہ انفرااسٹرکچر کا قیام اسلامی بینکاری نظام کو کامیاب خطوط پر چلانے کے لئے ناگزیر ہے۔ کئی پہلوؤں کو مدِنظر رکھتے ہوئے ہم نے معیشت کے نظام میں تبدیلی کے مختلف مراحل کے لئے مختلف تاریخیں مقرر کی ہیں، اس لئے ہم ہدایت کرتے ہیں کہ:

(1) وفاقی حکومت اس فیصلے کے اعلان کے ایک مہینے کے اندر اسٹیٹ بینک آف پاکستان میں اعلیٰ سطح کا ایک کمیشن تشکیل دے جسے موجودہ مالیاتی نظام کو شرعی نظام میں تبدیل کرنے کے عمل کو عملی جامہ پہنانے، اس پر کنٹرول رکھنے اور نگرانی کرنے کے مکمل اختیارات حاصل ہوں۔ اس کمیشن میں علمائے شریعت، ماہرینِ اقتصادیات، بینکار اور چارٹرڈ اکاؤنٹنٹس کو شامل کیا جائے۔

(2) یہ کمیشن اپنی تشکیل کے دو ماہ کے اندر معیشت کو اسلامی بنانے کے کمیشن اور راجہ ظفر الحق کمیشن کا جائزہ لینے اور اس پر عمل درآمد کے لئے ایک حکمتِ عملی وضع کرے گا، اس مقصد کے لئے پہلے وہ مذکورہ کمیشنوں کی رپورٹوں کو نمایاں بینکاروں، مذہبی اسکالرز، ماہرینِ اقتصادیات اور اسٹیٹ بینک و فنانس ڈویژن میں تقسیم کر کے انہیں ان پر رائے زنی کرنے اور تجاویز دینے کی دعوت دے گا۔ اس طریق کار کے تحت مرتب کی گئی حکمتِ عملی کو بعدازاں قانون، خزانے اور تجارت کی وزارتوں، تمام بینکوں اور مالیاتی اداروں کے سپرد کر دیا جائے گا تا کہ وہ اس پر عمل درآمد کے لئے عملی اقدامات اُٹھائیں۔

(3) اس فیصلے کے اعلان کے ایک مہینے کے اندر قانون اور پارلیمانی اُمور کی وزارت اپنے حکام، اسلامی نظریاتی کونسل کے دو شرعی اسکالرز یا کمیشن فار اسلامائزیشن آف اکانومی کے دو شرعی

اسکالرز پر مشتمل ایک ٹاسک فورس قائم کرے گی جو:

(الف) اُوپر دی گئی گائیڈ لائن میں تجویز کیے گئے قوانین کے مطابق امتناعِ ربا کا نیا قانون وضع کرے گی۔

(ب) موجودہ مالیاتی اور دیگر قوانین کا جائزہ لے گی تاکہ انہیں نئے مالیاتی نظام سے ہم آہنگ کیا جاسکے۔

(ج) نئے مالیاتی انسٹرومنٹس کو قانونی تحفظ فراہم کرنے کے لئے بھی نئے قوانین مرتب کرے گی۔ اس ٹاسک فورس کی سفارشات کو ''کمیشن فار ٹرانسفارمیشن'' حتمی شکل دے گا جسے اسٹیٹ بینک میں قائم کرنے کی تجویز دی گئی ہے۔ اس کے بعد وفاقی حکومت ان قوانین کو جاری کردے گی۔

(4) اس فیصلے کے اعلان کے چھ مہینے کے اندر تمام بینک اور مالیاتی ادارے اپنی تمام سرگرمیوں سے متعلق معاہدوں اور دستاویزات کے نمونے تیار کرلیں گے اور انہیں اسٹیٹ بینک آف پاکستان میں قائم کمیشن فار ٹرانسفارمیشن کے سامنے پیش کردیں گے جو ان کا جائزہ لینے کے بعد ان کی منظوری دے گا۔

(5) وہ تمام جوائنٹ اسٹاک کمپنیوں، میوچل فنڈز اور فرمیں، جن کا مجموعی سالانہ سرمایہ پچاس لاکھ روپے پر ہوگا، پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی ریٹنگ کسی آزاد اور غیر جانب دار ادارے سے کرائیں۔

(6) تمام بینکوں اور مالیاتی اداروں پر لازم ہوگا کہ وہ نئے مالیاتی نظام سے اپنے افسروں، اسٹاف اور گاہکوں کو روشناس کرانے کے لئے تربیتی پروگرام اور سیمیناروں کا اہتمام کریں۔ اس فیصلے کے اعلان کے ایک مہینے کے اندر وزارتِ خزانہ ماہرین پر مشتمل ایک ٹاسک فورس بنائے گی جو اندرونِ ملک قرضہ جات کو منصوبہ جاتی سرمایہ کاری میں تبدیل کرنے کے طریقوں کا جائزہ لے گی اور ایک میوچل فنڈ قائم کرے گی جو اسی بنیاد پر حکومت کو سرمایہ فراہم کرے گا، اس میوچل فنڈ کے یونٹ عام لوگ خرید سکیں گے اور ان کی حقیقی قدر کی بنیاد پر ان کی ملحقہ مارکیٹوں میں خرید وفروخت کی جاسکے گی۔ موجودہ سرمایہ کاری سیونگ اسکیموں کے تحت جاری کردہ موجودہ بانڈز کے سرٹیفکیٹوں کو بھی جو سود پر مبنی ہیں مجوزہ میوچل فنڈ کے یونٹوں میں تبدیل کردیا جائے گا۔

(8) اندرونِ ملک بین الحکومتی قرضہ جات اور اسٹیٹ بینک آف پاکستان سے وفاقی حکومت کے قرضوں کو سود سے پاک بنیادوں پر وضع کیا جائے گا۔

(9) وفاقی حکومت پر لازم ہوگا کہ وہ غیر ملکی قرضوں سے جلد از جلد سبکدوش ہونے کے لئے سنجیدہ کوششیں بروئے کار لائے، اگر ضروری ہو تو مستقبل میں قرضوں کے حصول کو اسلامی طرزِ سرمایہ

کاری کے مطابق مرتب کرنے کی بھی بھرپور کوشش کی جائے۔

(10) حسبِ ذیل قونین کوتعلیماتِ اسلامی کے منافی قرار دیا گیا ہے، اس لئے 31 مارچ 2000 ء سے انہیں کالعدم قرار دیا جارہا ہے:

(1) انٹرسٹ ایکٹ 1938ء۔

(2) ویسٹ پاکستان منی لینڈرز آرڈیننس مجریہ 1960ء۔

(3) ویسٹ پاکستان منی لینڈرز رولز مجریہ 1965ء۔

(4) پنجاب منی لینڈرز آرڈیننس مجریہ 1960ء۔

(5) سندھ منی لینڈرز آرڈیننس مجریہ 1960ء۔

(6) این ڈبلیو ایف پی منی لینڈرز آرڈیننس مجریہ 1960ء۔

(7) بلوچستان منی لینڈرز آرڈیننس مجریہ 1960ء۔

(8) بینکنگ کمپنیز آرڈیننس مجریہ 1962ء کی سیکشن 9۔

(11) دیگر وہ قوانین یا ان کی دفعات جنہیں تعلیماتِ اسلامی کے منافی قرار دیا گیا ہے بھی 30 جون 2001ء سے کالعدم تصور کیے جائیں گے۔

اس کے ساتھ ہی اپیلوں کو نمٹایا جاتا ہے۔

(فاضل ججوں کے دستخط)

مسئلۂ سود

زیرِ نظر رسالہ "مسئلۂ سود" حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا تحریر فرمودہ ہے، جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلۂ سود پر محققانہ انداز میں بحث فرمائی ہے اور مخالف شبہات کا مدلل انداز میں جواب دیا ہے، مزید براں حرمتِ سود پر قرآنی دلائل اور چالیس سے زائد احادیث کا عظیم ذخیرہ جمع فرمادیا ہے، جو پیشِ نظر کتاب میں ایک علمی اضافہ ہے، البتہ کتاب کی ابتدائی مباحث اور قرآنی آیات اگرچہ گذشتہ اوراق میں آپ پڑھ چکے ہیں لیکن حضرت مفتی صاحب کا اندازِ تحقیق اور مضامین کا تسلسل اس بات کا متقاضی تھا کہ مذکورہ رسالہ کے مندرجات کو بلاکم و کاست جوں کا توں برقرار رکھا جائے۔ اس وجہ سے اس رسالہ کو بعینہٖ درج کیا گیا ہے۔ ۱۲ محمود احمد

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ.
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ.
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ هَدَانَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْ لَا اَنْ هَدَانَا اللّٰهُ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی خَيْرِ خَلْقِهٖ وَسَيِّدِ اَنْبِيَائِهٖ مُحَمَّدٍ رَّسُوْلِ اللّٰهِ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَمَنْ وَّالَاهُ.

اسلام میں سود و ربا کی حرمت کوئی مخفی چیز نہیں کہ اس کے لئے رسالے یا کتابیں لکھی جائیں، جو شخص کسی مسلمان گھرانے میں پیدا ہوا ہے وہ اتنا ضرور جانتا ہے کہ اسلام میں سود حرام ہے، بلکہ اس اجمالی حقیقت سے تو غیر مسلم تک ناواقف نہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ سود خوری کا طریقہ کوئی دُنیا میں آج پیدا نہیں ہوا، اسلام سے پہلے جاہلیت میں بھی اس کا سلسلہ جاری تھا، قریشِ مکہ، یہودِ مدینہ میں اس کا عام رواج تھا، اور ان میں صرف شخصی اور صَرفی ضرورتوں کے لئے ہی نہیں بلکہ تجارتی مقاصد کے لئے بھی سود کا لین دین جاری تھا۔ ہاں! نئی بات جو آخری دوصدی کے اندر پیدا ہوئی وہ یہ ہے کہ جب سے یورپ کے بنیئے دُنیا میں برسرِ اقتدار آئے تو انہوں نے مہاجنوں اور یہودیوں کے سودی کاروبار کو نئی نئی شکلیں اور نئے نام دیئے اور اس کو ایسا عام کر دیا کہ آج اس کو معاشیات و اقتصادیات اور تجارت کے لئے ریڑھ کی ہڈی سمجھا جانے لگا اور سطحی نظر والوں کو یہ محسوس ہونے لگا کہ آج کوئی تجارت یا صنعت یا اور کوئی معاشی نظام بغیر سود کے چل ہی نہیں سکتا۔ اگرچہ فن کے جاننے والے اور ماحول کی تقلید و اتباع سے ذرا بلند ہو کر وسیع نظر سے معاملات کا جائزہ لینے والے اہلِ یورپ کا ہی یہ بھی فیصلہ ہے کہ سود معاشیات کے لئے ریڑھ کی ہڈی نہیں بلکہ ایک کیڑا ہے جو ریڑھ کی ہڈی میں لگ گیا ہے، جب تک اس کو نہ نکالا جائے گا دُنیا کی معاشیات اعتدال پر نہ آسکیں گی، یہ قول کسی مُلاّ کا نہیں بلکہ یورپ کے ایک مشہور محقق و ماہر کا ہے۔

ہاں! اس میں شبہ نہیں کہ آج دُنیا میں مشرق سے مغرب تک تمام تجارتوں میں سود کا جال اسی طرح بچھا دیا گیا ہے کہ آحاد و افراد کیا کوئی جماعت مل کر بھی اس سے نکلنا چاہے تو تجارت چھوڑنے یا نقصان اُٹھانے کے سوا کچھ ہاتھ آنا مشکل ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ عام تاجروں نے اب یہ سوچنا بھی چھوڑ دیا ہے کہ سود جو حرام ترین چیز اور بدترین سرمایہ ہے اس سے کس طرح نجات حاصل کریں؟ عام

بے فکرے مسلمانوں کا تو ذکر کیا، وہ دین دار، پرہیزگار مسلمان تاجر جو نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ میں شریعت کے پورے متبع تہجد گزار اور ذکر اللہ میں مشغول رہنے والے ہیں، وہ رات کو تہجد و نوافل اور ذکر وفکر کا شغل رکھتے ہیں تو صبح دُکان پر پہنچ کر اُن میں اور ایک بنیئے یا یہودی تاجر میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اس کے معاملات اور بیع وشراء اور آمدن کے کُل ذرائع وہی ہوتے ہیں جو یہودی تاجر یا بنیئے استعمال کرتے ہیں، اور یہ ابتدائی مجبوری ایک انتہائی غفلت تک پہنچ گئی کہ اب معاملات میں حلال و حرام کا تذکرہ بے وقوفی یا آج کل کے جدت پسندوں کی اصطلاح میں نری مُلّا ئیت کہلاتا ہے، اور دُوسری طرف علم دین سے عام غفلت نے یہ عالم کر دیا کہ شاید اب بہت سے مسلمان ایسے بھی ہوں جن کو یہ بھی معلوم نہ ہو کہ سودی معاملات اسلام میں حرام ہیں۔ اور سود کی نئی نئی شکلیں نکلنے کے باعث یہ مرض تو عام ہو گیا کہ بہت سے مسلمانوں کو یہ بھی خبر نہیں کہ فلاں معاملہ سودی ہونے کی وجہ سے حرام ہے، فلاں میں قمار حرام پایا جاتا ہے، ان میں بہت سے ایسے معاملات بھی ہیں جن کی مروّجہ شکل سود و ربا پر مشتمل ہے، لیکن اگر بازار والے چاہیں تو اس کو آسانی کے ساتھ ایسے معاملات کی صورت میں بدل سکتے ہیں جو سود سے خالی ہو، اگر وہ کم از کم ایسے نجی معاملات ہی کو دُرست کرلیں تو سود کی لعنت سے اگر کُلّی نجات نہ ملے تو کم از کم تقلیل تو ہو، اور مسلمان ہونے کا یہ ادنیٰ تقاضا تو پورا ہو کہ وہ مقدور بھر حرام سے بچنے کی فکر میں رہے۔ اسلام میں بہت سی چیزیں حرام ہیں، لیکن سود کے معاملے میں جو وعیدِ شدید قرآنِ کریم میں آئی کہ سود کا لین دین گویا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اعلانِ جنگ ہے، ایسی وعید کسی دُوسرے گناہ پر نہیں آئی، پاکستان بننے کے بعد یہاں کی تقریباً کُل تجارت مسلمانوں کے ہاتھ میں آگئی۔

میں ۱۳۶۷ھ اور ۱۹۴۸ء کے وسط میں پاکستان کراچی منتقل ہوا تو دیکھا کہ جہاں ہمارے عام تاجر اور ہزاروں سوداگر حلال وحرام اور قمار کی بحث سے یکسر غافل ہیں، انہیں اس کی فکر نہیں کہ کوئی معاملہ حرام ہو گیا یا حلال، وہیں خال خال کچھ ایسے دین دار لوگ بھی ہیں جن کو حلال وحرام کی فکر ہے، وہ اپنے کاروبار میں شریعتِ اسلامی کے اَحکام معلوم کرنا چاہتے ہیں، ایسے حضرات کے زبانی اور تحریری سوالات کا ایک سلسلہ رہا جس کے جواب میں عموماً یہ لکھا اور کہا جاتا رہا کہ فلاں معاملہ سود یا قمار ہونے کی وجہ سے حرام ہے، اور بہت سے معاملات میں ابتلائے عام پر نظر کر کے ان معاملات کی ایسی متبادل صورتیں بھی غور وفکر کے بعد لکھی گئیں جن سے اصل معاملات کا مقصد حاصل ہو جائے اور اس میں سود و قمار نہ رہے۔ لیکن کوئی فرد یا چند افراد تنہا چاہیں کہ ان پر عمل کریں اور سارا بازار سودخوری پر تلا رہے، تو ظاہر ہے کہ ان صورتوں پر عمل نہیں ہوسکتا، ان صورتوں کو رواج دینے کے لئے ضروری ہے کہ

تجار کی کوئی معتد بہ جماعت اس کا عزم اور معاہدہ کرلے۔

اس لئے میری یہ ساری کوشش تحریری اور زبانی اس لئے بیکار رہتی تھی کہ سوال کرنے والے چند افراد بازار کے رُخ اور معاملات کی صورتوں کو نہیں بدل سکتے تھے، تا آنکہ تجارِ کراچی میں سے اللہ کے چند صالح بندے(۱) اس کام کے لئے جمع ہوئے کہ سود چھوڑنے اور چھڑانے کے لئے اپنی مقدور بھر اجتماعی کوشش کریں اور اس کے لئے تدبیریں سوچیں۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ آج کل جس طرح سے سودی کاروبار نے پوری دنیا کو اپنی گرفت میں لے رکھا ہے، اس سے خلاصی حاصل کرنے کی مکمل اور مؤثر صورت تو جبھی ہوسکتی ہے جبکہ کوئی بااختیار حکومت سود کی دینی و معاشی خرابیوں کا پورا احساس کر کے اس کے سدِباب کا عزم کرلے اور اس کی راہ میں جو مشکلات ہیں اپنے پورے ذرائع سے ان کا مقابلہ کرے، بے چارے عوام یا ان کی کوئی جماعت اس کام کو مکمل طور پر نہیں کرسکتی، لیکن قرآنِ کریم اور احادیث رسول اللہ ﷺ نے سود پر انتہائی وعیدیں فرمائی ہیں جو کسی دُوسرے گناہ پر نہیں آئیں کہ سودی کاروبار کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ سے اعلانِ جنگ کے مترادف قرار دیا ہے۔ اس کے پیشِ نظر کسی مسلمان کے لئے اس کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ اس شدید حرام کے دنیا میں پھیل جانے کے عذر کا سہارا لے کر اپنی مقدور بھر کوشش بھی چھوڑ بیٹھے، بلکہ ہر مسلمان پر فرض ہے کہ مقدور بھر اس سے خلاصی کی تدبیر میں لگا رہے اور اس کی کوشش کرے کہ اگر وہ دنیا کے بازاروں سے سودی کاروبار کو ختم نہیں کرسکتا تو کم از کم اس کے کم کرنے کی جدوجہد میں لگا رہا ہے، کامیابی ہو یا نہ ہو، بازاروں اور تجارتی حلقوں کا رخ بدلنا تو اپنے قبضے میں نہیں، لیکن اس راستے میں اپنی مقدور بھر کوشش صرف کرنے کی نیت سے بنامِ خدا تعالیٰ پہلے یہ رسالہ لکھا گیا ہے جس میں رِبا (سود) کی شرعی تعریف اور اس کے اقسام کے متعلق قرآن و حدیث کے اَحکام کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے تاکہ کم از کم علمی اور فکری غلطی سے تو نجات حاصل ہوسکے، اور ارادہ یہ ہے کہ اس کے بعد معاشی حیثیت سے معاشیات ہی کے اُصول پر سود کی نامعقولیت اور تباہ کن اثرات کا

---

(۱) ابتداءً جو حضرات اس کام کے لئے جمع ہوئے ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں، بعد میں اور بھی بہت سے حضرات نے شرکت فرمائی: ۱: جناب حاجی محمد یوسف صاحب مالک سیٹھی ٹیکسٹائل مل کراچی۔ ۲: حاجی محمد ابوبکر اسماعیل صاحب جمیل ٹریڈنگ کمپنی کراچی۔ ۳: حاجی محمد شریف صاحب (مرحوم) مالک شپٹن ٹی کمپنی کراچی۔ ۴: حاجی محمد تقی صاحب کیمسٹ کراچی۔ ۵: حاجی محمد یوسف صاحب تاج ریسٹورنٹ کراچی۔ ۶: حاجی محمد یوسف صاحب سوداگر پراچہ کراچی۔ ۷: حاجی محمد یوسف برش مرکنٹائل کراچی۔ ۸: حاجی احمد بھائی کاغذی کراچی۔ ۹: حاجی عبداللہ بھائی بولٹن مارکیٹ کراچی۔ ۱۰: مولوی محمد یوسف محلّہ صاحب کراچی۔

بیان کیا جائے اور بلاسود بینکاری کے نظام کا ایک خاکہ شرعی اور فقہی اُصول کے مطابق پیش کیا جائے۔

نیز ''بیمہ زندگی''، ''پراویڈنٹ فنڈ'' کی شرعی حیثیت اور قمار (جوے) کے ضروری اَحکام و مسائل اور رائج الوقت معاملات جن میں سود یا قمار شامل ہے، اور ان کی تفصیل اور ان میں سود و قمار سے بچنے کی کوئی شرعی تدبیر ممکن ہو تو اس کا بیان مختلف حصوں اور رسالوں کی صورت میں کیا جائے۔

الحمد للہ! اس رسالے کی طبع ثانی کے وقت مذکورہ مسائل پر مندرجہ ذیل رسائل تیار ہو چکے ہیں، جن میں سے بعض شائع ہو چکے ہیں، اور بعض زیرِ طبع ہیں۔ ''تقسیم دولت کا اسلامی نظام'' جس میں معاشیات کے اس بنیادی مسئلے کا تجزیہ کر کے سود کی نامعقولیت اور تباہ کن اثرات کا بیان ہے۔

''بلاسود بینکاری'' جس میں فقہِ اسلامی کی رُو سے ایک ایسا نظام پیش کیا گیا ہے جس پر جائز اور نفع بخش طریق سے بینکاری کا نظام چلایا جا سکتا ہے، جس کو بینکنگ کے ماہرین نے قابلِ عمل تسلیم کیا ہے۔

''بیمہ زندگی''، ''پراویڈنٹ فنڈ''، ''اَحکامِ قمار'' اور ''اسلامی نظام میں معاشی اصلاحات کیا ہوں گی؟''

ان رسائل کا مقصد

عین اس وقت جبکہ میں اس رسالے کی تصنیف کا عزم کر کے کافی محنت برداشت کرنے کا تہیہ کر چکا ہوں، یہ بات میری نظروں سے اوجھل نہیں کہ دین اور اَحکامِ دین سے عام غفلت کے دور میں اگر ہم نے کوئی ایسا رسالہ لکھ ہی دیا تو وہ نقار خانے میں طوطی کی صدا کے سوا کیا ہو سکتا ہے؟ اور اس سے ہمارے بازاروں کی اصلاح میں کیا مدد مل سکتی ہے؟ اور آج کل کے ہوشیار دانشمندوں کی طرف سے اس کے صلے میں جو بے وقوفی اور سادہ لوحی کے القاب کا انعام ملے گا وہ مزید برآں۔ یہ خیالات سامنے آ کر بار بار قلم کو روکنے اور ہمت کو پست کرنے لگتے ہیں۔

لیکن چند روشن فوائد بحمد اللہ ان سب وساوس پر غالب ہیں اور ان ہی کے لئے بعونہٖ تعالیٰ یہ رسالہ لکھا جا رہا ہے۔

اوّل: مسلمانوں کو ایک حرام چیز کا حرام اور دنیا و آخرت کے لئے وبالِ عظیم ہونا معلوم ہو کر کم از کم ان کا علم صحیح ہو جائے اور یہ خود ایک بڑا فائدہ ہے کہ بیمار اپنی بیماری سمجھنے لگے تو شاید کسی وقت علاج کی طرف بھی توجہ ہو جائے، ہر مسئلے کے متعلق مسلمان پر دو فرض عائد ہیں، پہلے اس کا علم قرآن و

سنت ہی سے حاصل کرنا، دُوسرے اس کے مطابق عمل کرنا، اگر غفلت یا کسی معاشی مجبوری سے ایک آدمی گناہ میں مبتلا ہے تو کم از کم ایسا تو نہ رہے کہ اس گناہ کو گناہ بھی نہ سمجھے اور اس طرح ایک گناہ کے دو گناہ بنالے، ایک علمی، دُوسرا عملی، اور ایک گناہگار جب اپنے آپ کو گناہگار سمجھے اور اس کا استحضار بھی ہو جائے تو اس کو کبھی نہ کبھی توبہ کی توفیق ہو جانا بعید نہیں۔

دوم: یہ کہ کسی بے فکرے بیمار کو اس کی بیماری بتلا دینے کا یہ نتیجہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ علاج کی طرف متوجہ ہو جائے۔ اس طرح مسلمان کو جب کسی کام کا انجامِ بد اور وبالِ آخرت معلوم ہو جائے تو کسی نہ کسی وقت اس سے اُسے بچنے کا کم از کم خیال تو آئے گا، اور یہ خیال بعض اوقات عزم کی صورت اختیار کر لیتا ہے جو تمام مشکلات کے پہاڑوں کو راہ سے ہٹا دینے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔

سوم: اسلام کا قیامت تک باقی رہنے والا معجزہ ہے کہ دنیا پر کیسے ہی دور آئیں، کتنی ہی جہالت اور غفلت عام ہو جائے، حق پر قائم رہنا کتنا ہی مشکل ہو جائے، لیکن ہر دور میں کچھ نہ کچھ اللہ تعالیٰ کے نیک بندے ساری مشکلات کا مقابلہ کر کے دین کی صحیح راہ پر قائم رہتے ہیں، ان کے لئے بہرحال یہ رسالہ ایک مشعلِ راہ ہوگا، وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْزٍ۔

عام مسلمانوں سے اپیل

لیکن یہ فوائد بھی محض کتاب لکھ دینے یا چھاپ دینے سے اس وقت تک پورے نہیں ہو سکتے جب تک کہ عام مسلمان خصوصاً تجارت پیشہ حضرات اس کو عام کرنے اور ہر مسلمان تاجر تک پہنچانے میں تعاون نہ کریں، اس لئے ضروری ہے کہ جو حضرات اس فریضے کی اہمیت کو محسوس کرتے ہیں اس کام کو تبلیغِ دین کا اہم مقصد قرار دے کر اس میں پوری توجہ دیں، واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ.
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَكَفٰى وَسَلَامٌ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰى.

رِبا کی تعریف اور سود و رِبا میں فرق!

قرآنِ حکیم میں جس چیز کو بلفظِ ''رِبا'' حرام قرار دیا ہے اس کا ترجمہ اُردو زبان کی تنگ دامانی کے باعث عام طور پر لفظِ ''سود'' سے کیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ رِبا اور سود دونوں عربی اور اُردو میں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، لیکن حقیقت یہ نہیں بلکہ ''رِبا'' ایک عام اور وسیع مفہوم رکھتا ہے، مروّجہ سود بھی اسی کی ایک قسم یا فرد کی حیثیت میں ہے۔ مروّجہ سود ''ایک معین مقدار روپیہ متعین میعاد کے لئے اُدھار دے کر معین شرح کے ساتھ نفع یا زیادتی لینے کا نام ہے'' اور بلاشبہ یہ بھی رِبا کی تعریف میں داخل ہے، مگر ''رِبا'' اس میں منحصر نہیں، اس کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے، اس میں بہت سے وہ معاملاتِ بیع وشراء بھی داخل ہیں جن میں اُدھار کا لین دین قطعاً نہیں۔

زمانۂ جاہلیت میں بھی عموماً ''رِبا'' صرف اسی کو کہتے اور سمجھتے تھے جس کو آج سود کہا جاتا ہے، یعنی اُدھار کی میعاد پر معین شرح کے ساتھ زیادتی یا نفع لینا۔

رسول اللہ ﷺ نے ''رِبا'' کے معنی کی وسعت بیان فرما کر بہت سی ایسی صورتوں کو بھی رِبا قرار دیا جن میں اُدھار کا معاملہ نہیں۔

رِبا کے لغوی اور اصطلاحی معنی

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ''رِبا'' کے معنی لغت کے اعتبار سے زیادتی، بڑھوتری، بلندی کے آتے ہیں، اور اصطلاحِ شریعت میں ایسی زیادتی کو ''رِبا'' کہتے ہیں جو بغیر کسی مالی معاوضہ کے حاصل کی جائے، "الرِّبَا فِي اللُّغَةِ الزِّيَادَةُ وَالْمُرَادُ فِي الْاٰيَةِ كل زيادةٍ لَا يُقَابِلُهَا عِوَضٌ". (۱)

اس میں وہ زیادتی بھی داخل ہے جو روپیہ کو اُدھار دینے پر حاصل کی جائے، کیونکہ مال کے

(۱) احکام القرآن، ابن عربی۔

معاوضے میں تو رأس المال پورا مل جاتا ہے، جو زیادتی بنام ''سود'' یا ''انٹرسٹ'' لی جاتی ہے وہ بے معاوضہ ہے، اور بیع وشراء کی وہ صورتیں بھی اس میں داخل ہیں جن میں کوئی زیادتی بلا معاوضہ حاصل کی جائے جس کی تفصیل اس رسالے میں ملاحظہ فرمائیں گے۔ مگر جاہلیتِ عرب کے زمانے میں لفظِ ''رِبا'' صرف پہلی قسم کے لئے بولا جاتا تھا، دُوسری اقسام کو وہ ''رِبا'' میں داخل نہ سمجھتے تھے۔

اس ''رِبا'' کی مختلف صورتیں مختلف خطوں میں رائج تھیں، عرب میں اس کا اکثر رواج اس طرح تھا کہ ایک معین رقم معین مدت کے لئے معین مقدارِ سود پر دے دی جاتی تھی، قرض خواہ نے اگر میعادِ مقررہ پر واپس کر دی تو مقررہ سود لے کر معاملہ ختم ہو گیا، اور اگر اس وقت واپس نہ کر سکا تو آئندہ کے لئے مزید سود کا معاملہ کیا جاتا تھا۔ بہر حال ''رِبا'' کی حقیقت جو نزولِ قرآن سے پہلے بھی سمجھی جاتی تھی یہ تھی کہ قرض دے کر اس پر نفع لیا جائے، ''رِبا'' کی یہ تعریف ایک حدیث میں بھی ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے:

''كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ منفعَةً فَهُوَ رِبْوا.''

یعنی جو قرض کچھ نفع کمائے وہ رِبا ہے۔

یہ حدیث علامہ سیوطیؒ نے جامع صغیر میں نقل کی اور فیض القدیر شرح جامع صغیر میں اگرچہ اس کی سند پر جرح کی ہے، اسناد کو ضعیف بتلایا ہے لیکن اس کی دُوسری شرح سراج المنیر میں عزیزی نے اس کے متعلق یہ الفاظ لکھے ہیں: قال الشیخ حدیث حسن لغیرہ'' یعنی یہ حدیث حسن لغیرہ ہے، کیونکہ دُوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ بہرحال یہ روایت محدثین کے نزدیک صالح للعمل ہے، اس لئے اس کو استدلال میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ لفظِ ''رِبا'' کا یہ مفہوم کہ قرض دے کر کچھ نفع لیا جائے، پہلے سے معروف و مشہور اور تمام عرب میں جانا پہچانا ہوا تھا۔ یہ حدیث بھی نہ ہوتی تو صرف لغتِ عرب اس کے بتلانے کے لئے کافی تھا جس کے حوالے عنقریب آپ دیکھیں گے، اور اس رسالے کے آخر میں جو احادیث حرمتِ رِبا کے متعلق درج ہیں ان میں حدیث نمبر ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰ میں اس شخص کا ہدیہ قبول کرنے کی ممانعت ہے جس کے ذمہ آپ کا قرض ہو اور پہلے سے اس طرح کے ہدیے تحفے کے معاملات آپس میں جاری نہ ہوں تو ایسا ہدیہ قبول کرنے کو اسی لئے ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ وہ بھی ایک طرح سے قرض دے کر نفع حاصل کرنا ہے، اس سے بھی ثابت ہوا کہ ''رِبا'' ہر اس زیادتی کا نام ہے جو قرض کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو، خواہ وہ شخصی اور صَرفی سود ہو یا جماعتی اور تجارتی۔ اسی طرح حدیث نمبر ۴۶ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ''رِبا'' کی تعریف یہی کی ہے ''اخر لی وانا ازدك'' یعنی قرض لینے والا دینے والے سے کہے کہ تم

قرض کی میعاد اور بڑھا دو تو میں اتنی رقم اور زیادہ دوں گا، جس سے معلوم ہوا کہ قرض کی میعاد بڑھانے کے معاوضے اور زیادتی کا نام ''رِبا'' ہے، اور رِبا کا لین دین عرب کے معاملات میں عام تھا، اوائل اسلام میں بھی یہ معاملات اسی طرح چلتے رہے، تقریباً ہجرتِ مدینہ کے آٹھویں سال فتح مکہ کے موقع پر آیاتِ ربا نازل ہوئیں جن میں ربا کو حرام قرار دیا گیا۔

آیاتِ قرآن کو سنتے ہی رِبا کے متعارف معنی ''قرض اُدھار پر نفع لینا'' یہ تو اسی وقت سب نے سمجھ لیا اور اس کو قطعاً حرام سمجھ کر فوراً ترک کر دیا۔

لیکن رسولِ کریم ﷺ نے اپنے فرضِ منصبی کے مطابق ان آیات کی تشریح کرتے ہوئے رِبا کے جو معنی بیان فرمائے ان میں اور ایک قسم کا اضافہ تھا جس کو پہلے سے عرب میں رِبا کے اندر داخل نہ سمجھا جاتا تھا۔

رِبا کی دُوسری قسم یہ تھی کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

اَلذَّھَبُ بِالذَّھَبِ وَالْفِضَّۃُ بِالْفِضَّۃِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ فَمَنْ زَادَ وَاسْتَزَادَ فَقَدْ اَرْبٰی، اَلْاٰخِذُ وَالْمُعْطِیْ فِیْہِ سَوَاءٌ۔ (۱)

ترجمہ: سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے اور گندم گندم کے بدلے، اور جو جو کے بدلے اور چھوارے چھوارے کے بدلے اور نمک نمک کے بدلے میں اگر لیا اور دیا جائے تو ان کا لین دین برابر برابر بدست ہونا چاہئے، اس میں کمی بیشی (یا اُدھار) رِبا کے حکم میں ہے، جس کے گناہ میں لینے والا اور دینے والا برابر ہیں۔

یہ حدیث نہایت صحیح اور قوی اسانید کے ساتھ تمام کتبِ حدیث میں بعنواناتِ مختلفہ منقول و مشہور ہے، اس حدیث سے ایک نئی قسم کا رِبا کے حکم میں داخل ہونا معلوم ہوا کہ چھ چیزیں جن کا ذکر اس حدیث میں کیا گیا ہے، اگر ان چیزوں کا باہمی تبادلہ اور بیع کی جائے تو اس میں کمی بیشی کرنا بھی رِبا ہے اور اُدھار کرنا بھی رِبا ہے، خواہ اس اُدھار میں مقدار کی کوئی زیادتی نہ ہو بلکہ برابر لیا دیا جائے۔ چونکہ رِبا کا مشہور اور متعارف مفہوم قرض دے کر اس پر نفع لینا تھا، وہ سب صحابہ کرام ؓ نے پہلے ہی سمجھ کر چھوڑ دیا تھا، مگر رِبا کی یہ قسم جو حدیث میں بیان کی گئی، حضور ﷺ کے بیان سے پہلے کسی کو معلوم نہ تھی۔

---

(۱) مسلم عن ابی سعید۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما جیسے امام اور فقیہ صحابی کو بھی شروع میں جب تک حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی اس روایت کا علم نہ تھا جو اُوپر نقل کی گئی ہے تو اس قسم رِبا کے حرام ہونے کے قائل نہ تھے،(۱) پھر جب حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ نے یہ روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو سنائی تو انہوں نے اپنے سابقہ فتویٰ سے رُجوع کیا اور اپنی غلطی پر استغفار فرمایا۔(۲)

رِبا کی تشریح کے متعلق حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کا ارشاد

رِبا کی یہی وہ قسم تھی جس کی تفصیلات کے تعین میں حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کو اِشکال پیش آیا، کیونکہ حدیث میں صرف چھ چیزوں کا نام لے کر ان میں کمی بیشی اور اُدھار کو بحکم رِبا قرار دیا گیا ہے، مگر الفاظِ حدیث میں اس کی صراحت نہیں ہے کہ یہ حکم صرف انہیں چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا کسی ضابطے کے تحت اور چیزیں بھی اس میں داخل ہیں، اور چونکہ آیاتِ رِبا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آخر عمر میں نازل ہوئیں اس کے متعلق حدیثِ مذکور کی مزید تشریح کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرنے کا کسی کو اتفاق نہ ہوا، اس لئے حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے اس پر اظہارِ افسوس فرمایا کہ کاش ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی پوری تشریح کر لی ہوتی، اسی کے ساتھ اور بھی چند مسائل جن میں ابہام باقی رہا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی تشریح معلوم کرنے کا اتفاق نہیں ہوا، ان پر بھی اسی سلسلے میں اظہارِ افسوس فرمایا، فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے الفاظ یہ ہیں:

> ثَلَاثٌ وَدِدْتُ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَهِدَ اِلَيْنَا فِيْهِنَّ عَهْدًا، اَلْجَدُّ وَالْكَلَالَةُ وَاَبْوَابٌ مِنْ اَبْوَابِ الرِّبٰوا۔(۳)
>
> ترجمہ: تین مسائل ایسے ہیں کہ مجھے یہ تمنا رہ گئی کہ کاش! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان میں ہم سے مزید تشریحات بیان فرما دیتے، دو مسئلے تو فرائضِ میراث کے ہیں، (یعنی) دادا اور کلالہ کی میراث، اور تیسرا مسئلہ رِبا کے بعض ابواب و اقسام کی تشریح۔

فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ(۴) کے اس ارشاد میں ابوابِ رِبا سے یہی تشریحات مراد ہیں کہ یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا یہ چیزیں بطورِ مثال کے بیان فرمائی ہیں اور دُوسری کچھ اشیاء بھی اسی

---

(۱) کما رواہ مسلم۔ (۲) نیل الاوطار بروایتِ حاکم۔ (۳) ابنِ کثیر فی التفسیر وابن ماجۃ وابن مردویہ۔

(۴) حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے خود ایک خطبے میں اس کا اعلان فرمایا ہے کہ مسئلۂ رِبا کی تشریحات معلوم نہ ہونے سے ان کا کیا مطلب ہے؟ اس خطبے کے الفاظ اسی کتاب کے آخر میں حدیث نمبر ۴۴ میں ملاحظہ ہوں۔

حکم میں داخل ہیں، اور اگر دُوسری اجناس بھی داخل ہیں تو ان کا ضابطہ کیا ہے؟

یہی وجہ ہے کہ بعد میں آنے والے ائمۂ مجتہدین ابوحنیفہ، شافعی، مالک، احمد بن حنبل رحمہم اللہ نے اپنے اپنے اجتہاد سے ان چیزوں کا ایک ضابطہ بتایا اور دُوسری اشیاء کو بھی اسی ضابطے کے ماتحت اس حکم میں داخل قرار دیا جس کی تفصیل کتبِ فقہ میں مذکور و معروف ہے۔

حاصل یہ ہے کہ قرض و اُدھار پر نفع لینا تو ربا کا مفہوم پہلے سے معلوم و مشہور تھا، رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان میں بیع و شراء کی بعض صورتوں کا بھی بحکمِ ربا ہونا معلوم ہوا۔

اسی لئے عام طور پر علماء نے لکھا ہے کہ ربا کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم کو ربا النسیئة اور ربا الجاھلیة کہا جاتا ہے، اور دُوسری قسم کو رِبا النقد یا رِبا البیع یا رِبا الفضل کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے، اور چونکہ پہلی قسم خود الفاظِ قرآن سے قبل بیانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی واضح تھی، اس لئے بعض فقہاء نے اس قسم کو ربا القرآن کے نام سے بھی موسوم کیا، اور دُوسری قسم چونکہ محض الفاظِ قرآن سے نہیں سمجھی گئی، بلکہ بیانِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوئی اس کو رِبا الحدیث کہا گیا۔

رِبا الجاہلیت کیا تھا؟

اُوپر بتلایا گیا ہے کہ زمانۂ جاہلیت کا اصطلاحی رِبا اس زیادتی کا نام تھا جو قرض کی مہلت کے بدلے میں مدیون سے لی جاتی تھی، اس کے شواہد علمائے لغت، ائمۂ تفسیر و حدیث کے حوالوں سے ذیل میں ملاحظہ فرمائیں۔

۱: لسان العرب جو لغتِ عرب کی نہایت مستند کتاب ہے:

اَلرِّبَا رِبَوانِ وَالْحَرَامُ كُلُّ قَرْضٍ يُؤْخَذُ بِهِ أَكْثَرُ مِنْهُ أَوْ يُجَرُّ بِهِ مُنْفَعَةٌ.

ترجمہ: ربا کی دو قسمیں ہیں، اور حرام ہر وہ قرض ہے جس پر کچھ زیادہ لیا جائے یا قرض سے کوئی منفعت حاصل کی جائے۔

۲: نہایہ ابنِ اثیرؒ جو خاص لغتِ حدیث کی شرح کے لئے نہایت مستند مُسلّم ہے:

تَكَرَّرَ ذِكْرُ الرِّبَا فِي الْحَدِيْثِ وَالْاَصْلُ فِيْهِ الزِّيَادَةُ عَلٰى رَأْسِ الْمَالِ مِنْ غَيْرِ عَقْدِ تَبَايُعٍ.

ترجمہ: ربا کا ذکر احادیث میں بار بار آیا ہے، اور اصل اس میں یہ ہے کہ بغیر عقدِ بیع کے رأس المال پر کوئی زیادتی لینا اس کا نام ربا ہے۔

۳: تفسیر ابنِ جریر طبریؒ جو اُمّ التفاسیر سمجھی جاتی ہے اس میں ہے:

وَحَرُمَ الرِّبَا يَعْنِي الزِّيَادَةَ الَّتِي يُزَادُ لِرَبِّ الْمَالِ بِسَبَبِ زِيَادَةِ عزيمه فِي الْأَجَلِ وَتَأْخِيرِ دَيْنِه عَلَيْه.

ترجمہ: ربا حرام ہے، ربا سے مراد وہ زیادتی ہے جو مال والے کو ملتی ہے اس لئے کہ اس کے قرض دار نے میعاد میں زیادتی کر کے ادائیگی قرض میں دیر کر دی۔

۴: تفسیر مظہری حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ میں ہے:

اَلرِّبٰوا فِي اللُّغَةِ الزِّيَادَةُ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ، وَالْمَعْنٰى أَنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ الزِّيَادَةَ فِي الْقَرْضِ عَلَى الْقَدْرِ الْمَدْفُوعِ.

ترجمہ: ربا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں، اسی لئے قرآن میں يُرْبِي الصَّدَقٰتِ آیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ صدقات کو بڑھاتا ہے، اور معنی حرمت ربا کے یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرض میں دیئے ہوئے مال سے زائد لینے کو حرام قرار دیا ہے۔

۵: تفسیر کبیر امام رازیؒ:

اِعْلَمْ أَنَّ الرِّبٰوا قِسْمَانِ رِبَا النَّسِيئَةِ وَ رِبَا الْفَضْلِ، أَمَّا رِبَا النَّسِيئَةِ فَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي كَانَ مَشْهُوْرًا مُتَعَارَفًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَذٰلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوْا يَدْفَعُوْنَ الْمَالَ عَلٰى أَنْ يَّأْخُذُوْا كُلَّ شَهْرٍ قَدْرًا مُعَيَّنًا وَيَكُوْنُ رَأْسُ الْمَالِ بَاقِيًا، ثُمَّ اِذَا حَلَّ الدَّيْنُ طَالَبُوا الْمَدْيُوْنَ بِرَأْسِ الْمَالِ فَاِنْ تَعَذَّرَ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ زَادُوْا فِي الْحَقِّ وَالْأَجَلِ فَهٰذَا هُوَ الرِّبٰوا الَّذِي كَانُوْا فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَتَعَامَلُوْنَ بِه، وَأَمَّا رِبَا النَّقْدِ فَهُوَ أَنْ يُّبَاعَ مَنٌّ الْحِنْطَةِ بِمَنَوَيْنِ مِنْهَا وَمَا أَشْبَهَ ذٰلِكَ.

ترجمہ: سمجھ لو کہ ربا کی دو قسمیں ہیں، ایک اُدھار کا ربا، دُوسرا نقد پر زیادتی کا ربا۔ پھر اُدھار کا ربا وہی ہے جو زمانۂ جاہلیت سے مشہور و متعارف چلا آتا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یہ لوگ اپنا روپیہ اُدھار پر اس شرط سے دیتے کہ اتنا روپیہ اس کا ماہوار سود دینا ہوگا اور رأس المال بدستور باقی رہے گا، پھر جب قرض کی میعاد پوری ہو جاتی تو وہ قرض دار سے اپنا رأس المال طلب کرتے، اگر قرض دار اس وقت ادا کرنے سے عذر کرتا تو وہ میعاد میں اور زیادتی کر دیتے اور اس کا سود بڑھا دیتے تھے، ربا کی یہ قسم زمانۂ جاہلیت میں رائج تھی۔

اور ربا النقد (جس کا بیان حدیث میں آیا ہے) یہ ہے کہ گیہوں کے ایک من کے بدلے میں دو من لیا جائے اور اسی طرح دُوسری اشیاء۔

۶: اَحکام القرآن ابن العربی مالکیؒ:

وَكَانَ الرِّبٰوا عِنْدَهُمْ مَّعْرُوْفًا (الٰی) أَنَّ مَنْ زَعَمَ أَنَّ هٰذِهِ الْاٰيَةَ مُجْمَلَةٌ فَلَمْ يَفْهَمْ مَقَاطِعَ الشَّرِيْعَةِ فَإِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى أَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ إِلٰى قَوْمٍ هُوَ مِنْهُمْ بِلُغَتِهِمْ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ كِتَابَهٗ تَيْسِيْرًا مِّنْهُ بِلِسَانِهٖ وَلِسَانِهِمْ، وَالرِّبَا فِي اللُّغَةِ الزِّيَادَةُ وَالْمُرَادُ فِي الْاٰيَةِ كُلُّ زِيَادَةٍ لَّا يُقَابِلُهَا عِوَضٌ.

ترجمہ: لفظِ ''ربا'' عرب میں مشہور و معروف تھا، اور جس شخص نے یہ خیال کیا کہ آیت مجمل ہے، اس نے شریعت کے قطعی مقاصد کو نہیں سمجھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو ایسی قوم کی طرف بھیجا جس میں وہ خود بھی داخل تھے اور انہیں کی زبان میں بھیجا، اور اپنی کتاب بھی ان کی زبان میں اُتاری تاکہ ان کے لئے آسان ہو جائے، اور ''ربا'' لغتِ عرب میں زیادتی کو کہتے ہیں اور مراد وہ زیادتی ہے جس* کے مقابلے میں مالی عوض نہ ہو (جیسے قرض پر زیادتی لینا)۔

۷: اَحکام القرآن ابوبکر جصاص حنفیؒ:

فَمِنَ الرِّبَا مَا هُوَ بَيْعٌ وَّمِنْهُ مَا لَيْسَ بَيْعٌ وَهُوَ رِبَا أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ وَهُوَ الْقَرْضُ الْمَشْرُوْطُ فِيْهِ الْأَجَلُ وَزِيَادَةُ مَالٍ عَلَى الْمُسْتَقْرِضِ.

ترجمہ: ربا کی ایک قسم وہ ہے جو بیع میں ہوتا ہے، دُوسرا وہ جو بیع میں نہیں ہوتا اور یہی ربا اہلِ جاہلیت میں جاری تھا جس کی حقیقت یہ ہے کہ قرض کسی میعاد کے لئے اس شرط پر دیا جائے کہ قرض لینے والا اس پر کچھ زیادتی ادا کرے گا۔

۸: بدایۃ المجتہد ابن رُشد مالکیؒ:

رِبَا الْجَاهِلِيَّةِ الَّذِیْ نُهِیَ عَنْهُ وَذٰلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوْا يَسْلِفُوْنَ بِالزِّيَادَةِ فَيَنْظُرُوْنَ فَكَانُوْا يَقُوْلُوْنَ: أَنْظِرْنِیْ أَزِدْكَ، وَهٰذَا هُوَ الَّذِیْ عَنَاهُ بِقَوْلِهٖ فِیْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ: أَلَا! إِنَّ رِبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوْعٌ.

ترجمہ: ربا الجاہلیۃ جس سے قرآن میں منع کیا گیا ہے یہ ہے کہ لوگ قرض پر کچھ زیادتی کی شرط کر کے قرض دیا کرتے تھے، پھر میعادِ مقرر پر مزید مہلت مزید

سود لگا کر دیتے تھے، یہی وہ ربا ہے جس کو رسولِ کریم ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبے میں باطل قرار دیا ہے۔

مذکور الصدر حوالوں سے یہ واضح طور پر ثابت ہو گیا کہ لفظِ "ربا" ایک مخصوص معاملے کے لئے عربی زبان میں نزولِ قرآن سے پہلے سے متعارف چلا آتا تھا اور پورے عرب میں اس معاملہ کا رواج تھا، وہ یہ کہ قرض دے کر اس پر کوئی نفع لیا جائے، اور عرب صرف اسی کو ربا کہتے اور سمجھتے تھے، اسی ربا کو قرآنِ کریم نے حرام فرمایا اور اسی کو رسولِ کریم ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبے میں ربا الجاہلیۃ کے نام سے موسوم فرما کر باطل قرار دیا۔

تفسیرِ قرطبی میں ہے:

وَذٰلِكَ أَنَّ الْعَرَبَ لَا تَعْرِفُ رِبًا اِلَّا ذٰلِكَ (الٰى) فَحَرَّمَ سُبْحَانَهٗ ذٰلِكَ وَرَدَّ عَلَيْهِمْ بِقَوْلِهٖ: وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا. (ثُمَّ قَالَ) وَهٰذَا الرِّبَا هُوَ الَّذِیْ نَسَخَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهٖ يَوْمَ عَرَفَةَ: اَلَا اِنَّ كُلَّ رِبًا مَوْضُوْعٌ.

اس میں نہ کوئی ابہام تھا، نہ اجمال، نہ کسی کو اس کے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے میں ایک منٹ کا تأمل یا تردّد پیش آیا، البتہ رسولِ کریم ﷺ نے باشاراتِ وحیٔ الٰہی اس کے مفہوم میں چند اور معاملات کا اضافہ فرمایا، چھ چیزوں کی باہمی خرید و فروخت میں کمی بیشی یا اُدھار کرنے کو بھی ربا میں داخل قرار دیا، اسی لئے اس قسم کو "ربا الحدیث" یا "ربا الفضل" یا "ربا النقد" وغیرہ کے ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ عربی لغت اور اہلِ جاہلیت کے متعارف مفہوم سے ایک زائد چیز تھی، اس کی تفصیلات بھی پوری تشریح کے ساتھ رسولِ کریم ﷺ نے بیان نہیں فرمائی تھیں، اسی لئے اس کی تشریحات میں حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو کچھ اِشکالات پیش آئے اور بالآخر انہوں نے اپنے اجتہاد سے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے جس چیز میں سود کا شبہ اور شائبہ بھی محسوس کیا، اس کو بھی ممنوع قرار دے دیا۔

فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کا ارشاد: "فَدَعُوا الرِّبَا وَالرِّيْبَةَ" یعنی سود کو بھی چھوڑ دو اور جس میں سود کا شبہ ہو اس کو بھی چھوڑ دو، اسی کے بارے میں آیا ہے۔

شبہات اور غلط فہمیاں

مسئلۂ سود میں بعض لوگوں نے تو حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے قول کو آڑ بنا لیا جو سود کی اس

خاص قسم کے بارے میں ارشاد ہوا تھا جس کا آج کل کے مروّجہ سود کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں، یعنی چھ چیزوں کی باہمی بیع وشراء کا مسئلہ، جیسا کہ آپ تفصیل سے ملاحظہ فرما چکے ہیں، انہوں نے اس قول سے یہ نتیجہ نکالا کہ رِبا کی حقیقت ہی مبہم رہ گئی تھی، اس کے متعلق جو کچھ علماء فقہاء نے لکھا وہ گویا صرف ان کا اجتہاد تھا۔ مگر میں وضاحت کے ساتھ لکھ چکا ہوں کہ حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کو صرف اس قسم رِبا کے متعلق تردّد پیش آیا جو قرآن کے الفاظ میں مصرّح نہیں تھا اور لغتِ عرب اور رُسومِ عرب میں بھی اس کو رِبا نہیں کہا جاتا تھا بلکہ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان نے اس کو مفہومِ رِبا میں داخل قرار دیا، وہ چھ چیزوں کی آپس میں بیع وشراء کا معاملہ تھا۔

جو سود آج کل رائج ہے اور جس میں ساری بحث ہے، اس سے ان کے اس ارشاد کو دُور کا بھی واسطہ نہ تھا، اور ہو کیسے سکتا تھا جبکہ جاہلیتِ عرب سے اس کے معاملات رائج اور جاری تھے اور ابتدائے اسلام میں جاری رہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت اس کا کاروبار کرتی تھی اور اسی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حجۃ الوداع میں اس قرآنی فیصلے کا اعلان کرنا پڑا کہ پچھلے زمانہ کے جو سودی معاملات آپس میں چل رہے ہیں، ان کے چکانے اور لینے دینے میں بھی صرف رأس المال لیا اور دیا جائے گا، سود و رِبا کی رقم کا لین دین جائز نہ ہوگا۔

پھر اشیائے ستہ کے سود کے متعلق جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اِشکال پیش آیا، وہ بھی اس میں نہیں کہ ان اشیائے ستہ کے سود کو حرام سمجھنے میں ان کو کوئی تردّد تھا، بلکہ اِشکال صرف یہ تھا کہ شاید یہ حکم اشیائے ستہ تک محدود نہ ہو اور اشیائے ستہ کا تذکرہ حدیث میں بطور مثال لایا گیا ہو، اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ دُوسری اشیاء کی بیع وشراء میں بھی سود کی صورت پیدا ہو جائے، اسی لئے جس روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول منقول ہے کہ ''ہم ابوابِ رِبا کی پوری تشریح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کرسکے''، اس کے آخر میں یہ الفاظ بھی منقول ہیں: "فَدَعوا الرِّبٰوا والرِّيبَةَ" (رواہ ابن ماجة والدارمی) یعنی اس اشتباہ کا اثر مسلمانوں کے لئے یہ ہونا چاہئے کہ رِبا کو تو چھوڑنا ہی ہے، جس چیز میں رِبا کا شبہ بھی ہو جائے اس کو بھی چھوڑ دیں۔

پھر یہ ارشاد صرف خیال کے درجے میں نہیں رہا بلکہ فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے اس احتیاط کو اپنا دستور العمل بنا لیا تھا جیسا کہ امام شافعیؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے: "ترکنا تسعة اعشار الحلال مخافة الرِّبٰوا" (ذکرہ فی الکنز برمز عبدالرزاق فی الجامع) یعنی ہم نے نوّے فی صد معاملات کو حلال ہونے کے باوجود اس لئے چھوڑ دیا کہ ان میں سود کا خطرہ تھا۔ حیرت کا مقام ہے کہ فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ تو اِشکال کا نتیجہ یہ نکالیں کہ منصوص چیزوں کے علاوہ غیر منصوص چیزوں

میں بھی ایسے معاملات سے احتیاط پرہیز کریں اور یہ حضرات ان کے اِشکال کو مخصوص قسم سود سے ہٹا کر عام سود و رِبا کی طرف کھینچ لے گئے، پھر اس کا نتیجہ یہ نکالا کہ سرے سے رِبا کی حرمت ہی ایک مشتبہ مسئلہ ہوگیا، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

دُوسرا شبہ: شخصی سود اور تجارتی سود میں فرق

بہت سے لکھے پڑھے سنجیدہ لوگوں کو بھی ایک شبہ میں مبتلا پایا، وہ یہ ہے کہ قرآن میں رِبا اس خاص سود کے لئے آیا ہے جو قدیم زمانے میں رائج تھا کہ کوئی غریب مصیبت زدہ اپنی مصیبت میں کسی سے قرض لے اور وہ اس پر سود لگائے، جو بے شک ظلم اور سخت دِلی ہے کہ بھائی کی مصیبت سے فائدہ اُٹھایا جائے، آج کل کا مروّجہ سود بالکل اس سے مختلف ہے، آج سود دینے والے مصیبت زدہ غریب نہیں بلکہ متمول سرمایہ دار تجار ہیں، اور غریب ان کو دینے کے بجائے ان سے سود وصول کرتا ہے، اس میں تو غریبوں کا فائدہ ہے۔ اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ قرآنِ کریم میں رِبا کی مخالفت کا ذکر ایک جگہ نہیں، مختلف سورتوں کی سات آٹھ آیتوں میں آیا، اور چالیس سے زیادہ احادیث میں مختلف عنوان سے اس کی حرمت بیان کی گئی، ان میں سے کسی ایک جگہ، کسی ایک لفظ میں بھی اس کا اشارہ موجود نہیں کہ یہ حرمت صرف اس رِبا کی ہے جو شخصی اغراض کے لئے لیا دیا جاتا تھا، تجارتی سود اس سے مستثنیٰ ہے، پھر کسی کو یہ حق کیسے پہنچتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے حکم میں سے کسی چیز کو محض اپنے خیال سے مستثنیٰ کردے؟ یا عام ارشاد کو خاص کردے؟ یا مطلق کو بلا کسی دلیلِ شرعی کے مقید و محدود کردے؟ یہ تو کھلی تحریفِ قرآن ہے، اگر خدانخواستہ اس کا دروازہ کھلے تو پھر شراب کو بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ شراب حرام تھی جو خراب قسم کے برتنوں میں سڑا کر بنائی جاتی تھی، اب تو صفائی ستھرائی کا اہتمام ہے، مشینوں سے سب کام ہوتے ہیں، یہ شراب اس حکم میں داخل ہی نہیں۔ قمار کی بھی جو صورت عرب میں رائج تھی جس کو قرآنِ کریم نے "مَیْسِر" اور "اَزْلَام" کے نام سے حرام قرار دیا ہے، آج وہ قمار موجود ہی نہیں، آج تو لاٹری کے ذریعے بڑے بڑے کاروبار اس پر چلتے ہیں، معمہ بازی کا کاروبار بڑے اخباروں، رسالوں کی رُوح بنا ہوا ہے، تو کہا جائے گا یہ اس قمارِ حرام میں داخل ہی نہیں۔ اور پھر تو زنا، فواحش، چوری، ڈاکا سبھی کی صورتیں پچھلی صورتوں سے بدلی ہوئی ملیں گی، سبھی کو جائز کہنا پڑے گا۔ اگر یہی مسلمانی ہے تو اسلام کا تو خاتمہ ہوجائے گا، اور جب محض چولہ بدلنے سے کسی شخص کی حقیقت نہیں بدلتی تو جو شراب نشہ لانے والی ہے وہ کسی پیرایہ اور کسی صورت میں ہو بہرحال حرام ہے۔ جوا اور قمار مروّجہ معمول کی نظر فریب شکل میں ہو یا لاٹری کی دُوسری صورتوں میں بہرحال حرام ہے۔ فحش و عریانی اور بدکاری قدیم طرز کے

چکلوں میں ہو یا جدید طرز کے کلبوں، ہوٹلوں، سینماؤں وغیرہ میں ہو، بہرحال حرام ہے۔ اسی طرح سود و ربا یعنی قرض پر نفع لینا خواہ قدیم طرز کا مہاجنی سود ہو یا نئی قسم کا تجارتی اور بینکوں کا، بہر حال حرام ہے۔

نزولِ قرآن کے وقت عرب میں تجارتی سود کا رواج تھا، وہ بھی حرام قرار دیا گیا

اس کے علاوہ تاریخی طور سے مسئلۂ رِبا پر نظر ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ یہ خیال بھی غلط ہے کہ نزولِ قرآن کے زمانے میں رِبا کی صرف یہی صورت رائج تھی کہ کوئی غریب آدمی اپنی شخصی مشکلات کے حل کے لئے سود پر قرض کا معاملہ کرے، تجارت کے لئے سود پر روپیہ لینے دینے کا رواج نہ تھا، بلکہ آیاتِ رِبا کا شانِ نزول دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمتِ رِبا کا اصل نزول تجارتی سود ہی کے واقعے میں ہوا ہے کیونکہ عرب اور بالخصوص قریش تجارت پیشہ حضرات تھے، اور عام طور پر تجارتی اغراض ہی کے لئے سود کا لین دین کرتے تھے۔ شرح بخاری عمدۃ القاری میں زید بن ارقم، ابنِ جریج، مقاتل ابنِ حبان اور ہندی ائمۂ تفسیر سے آیت "وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا...... الخ" کے شانِ نزول کا یہ واقعہ نقل کیا ہے:

> قبیلہ بنوثقیف کے خاندان بنی عمرو بن عمیر اور قبیلہ بنومخزوم کے ایک خاندان بنومغیرہ کے آپس میں زمانۂ جاہلیت سے سود کا لین دین چلا آتا تھا، ان میں سے بنومغیرہ مسلمان ہو گئے اور سنہ ۹ھ میں قبیلۂ ثقیف جو طائف کے رہنے والے ہیں ان کا ایک وفد عمرو بن مغیرہ وابنِ عمیر وغیرہ کی قیادت میں آنحضرت ﷺ کی خدمت میں مدینہ طیبہ حاضر ہو کر مشرف باسلام ہو گیا (البدایہ والنہایہ لابن کثیر)، مسلمان ہونے کے بعد آئندہ کے لئے سودی کاروبار سے تو سب تائب ہو چکے تھے، لیکن پچھلے معاملات کے سلسلے میں بنوثقیف کے سود کی ایک بڑی رقم بنومغیرہ کے ذمے واجب الادا تھی، انہوں نے اپنی رقم سود کا مطالبہ کیا، بنومغیرہ نے جواب دیا کہ مسلمان ہونے کے بعد ہم سود ادا نہیں کریں گے، کیونکہ سود کا لینا جس طرح حرام ہے، اس کا دینا بھی حرام ہے۔ یہ جھگڑا مکہ میں پیش آیا تو مقدمہ عتاب بن اُسید رضی اللہ عنہ کی عدالت میں پیش ہوا

جن کو رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے بعد مکہ کا امیر مقرر فرما دیا تھا اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو ان کے ساتھ تعلیم قرآن وسنت کے لئے مقرر کر دیا تھا، چونکہ سابقہ معاملے کی رقم سود کا مسئلہ قرآن میں صاف مذکور نہ تھا اس لئے حضرت عتاب بن اُسید رضی اللہ عنہ نے، اور رُوح المعانی کی روایت میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں عریضہ لکھ کر اس معاملے کے متعلق دریافت کیا کہ فیصلہ کیا کیا جائے؟ رسولِ کریم ﷺ کے پاس خط پہنچا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا فیصلہ آسمان سے سورۂ بقرہ کی دو مستقل آیتوں میں نازل فرما دیا: "وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰو...... الخ" جن کا حاصل یہ ہے کہ حرمتِ رِبا نازل ہونے سے پہلے جو سود لیا جا چکا ہے اس کی معافی تو سورۂ بقرہ کی آیت: ۲۷۵ میں پہلے ہی نازل ہو چکی تھی لیکن جو سود کی رقم اب تک کسی کے ذمے واجب الادا باقی ہے اس کا لینا اور دینا اب جائز نہیں، اب صرف رأس المال لیا اور دیا جائے گا، اس کے مطابق رسولِ کریم ﷺ نے حضرت عتاب بن اُسید رضی اللہ عنہ کو یہ جواب لکھ بھیجا کہ اب سود کی رقم لینا اور دینا جائز نہیں۔
آیات، قرآن سن کر سب نے باتفاقِ رائے عرض کیا کہ ہم نے توبہ کی، اب سود کی رقم کا مطالبہ نہ کریں گے۔ (۱)

یہ واقعہ تفسیر بحرِ محیط اور رُوح المعانی میں بھی کسی قدر فرق کے ساتھ مذکور ہے، اور تفسیر ابنِ جریر میں بروایت عکرمہ بھی ذکر کیا گیا ہے، اور اس کے بعض تاریخی اجزاء ابنِ کثیرؒ کی کتاب البدایہ والنہایہ سے لیے گئے ہیں۔ اور امام بغویؒ نے ان آیات کے نزول کے سلسلے میں ایک دُوسرا واقعہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ حضرت عباس اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہما کا شرکت میں کاروبار تھا، اور ان کا لین دین طائف کے بنوثقیف کے ساتھ تھا، حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی ایک بھاری رقم بحساب سود بنوثقیف کے ذمے واجب الادا تھی، انہوں نے اپنی سابقہ رقم کا بنوثقیف سے مطالبہ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے حکمِ قرآنی کے ماتحت اپنے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو اپنی اتنی بڑی رقم، سود چھوڑ دینے کا حکم دے دیا۔ (۲)

پھر اس فیصلے کا اعلان سنہ ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے موقع پر منیٰ کے خطبے میں اس تفصیل کے ساتھ فرما دیا:

---

(۱) عمدۃ القاری، ج:۱۱، ص:۲۰۱۔
(۲) تفسیر مظہری بحوالہ بغوی وتفسیر درِّ منثور بحوالہ ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم۔

اَلَا! كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمَيَّ مَوْضُوْعٌ، وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوْعَةٌ، وَاِنَّ أَوَّلَ دَمٍ أَضَعُ مِنْ دِمَائِنَا دَمُ ابْنِ رَبِيْعَةَ بْنِ الْحَارِثِ كَانَ مُسْتَرْضِعًا فِيْ بَنِيْ سَعْدٍ فَقَتَلَتْهُ هُذَيْلٌ، وَرِبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوْعَةٌ، وَأَوَّلُ رِبًا أَضَعُ رِبَا عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَاِنَّهٗ مَوْضُوْعٌ كُلُّهٗ. (۱)

ترجمہ: خوب سمجھ لو! کہ جاہلیت کی ساری رسمیں میرے قدموں کے نیچے مسل دی گئی ہیں، اور زمانۂ جاہلیت کے باہمی قتل وخون کے انتقام آئندہ کے لئے ختم کر دیئے گئے ہیں، اور سب سے پہلا انتقام ہم اپنے رشتہ دار خاص ربیعہ بن حارث کا چھوڑتے ہیں جو قبیلہ بنی سعد میں رضاعت کے لئے دیئے ہوئے تھے، ان کو ہذیل نے قتل کر دیا تھا، (اسی طرح) زمانۂ جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا، اور سب سے پہلا سود جو چھوڑا گیا وہ ہمارے چچا عباس کا سود ہے کہ وہ سب کا سب ہم نے چھوڑ دیا۔

حجۃ الوداع کا یہ عظیم الشان مشہور ومعروف خطبہ، اسلام میں ایک دستور کی حیثیت رکھتا ہے، اس میں آپ ﷺ نے گزشتہ زمانے کے قتل وخون کے انتقاموں کو بھی ختم کر دیا اور گزشتہ زمانے کے سودی معاملات کے سود کی رقموں کو بھی، اور حکیمانہ انداز میں اس کا اعلان فرما دیا کہ سب سے پہلے اپنے خاندان کے مطالبے چھوڑتے ہیں جو دُوسرے خاندانوں کے ذمے ہیں، تاکہ کسی کے دِل میں یہ وسوسہ نہ پیدا ہو کہ ہم پر یہ نقصان ڈال دیا گیا ہے۔ اور امام بغویؒ نے ہی ایک تیسرا واقعہ بروایت عطاءؒ وعکرمہؒ اور بیان کیا ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی سود کی رقم جو کسی اور سوداگر کے ذمے تھی، اس کا مطالبہ کیا گیا تو آیاتِ مذکورہ کے ماتحت رسولِ کریم ﷺ نے اس کو روک دیا اور سود کی رقم چھوڑ دینے کا فیصلہ فرمایا۔

مذکور الصدر تین واقعات جو اِن آیات کے شانِ نزول کے بارے میں مستند کتبِ تفسیر و حدیث سے نقل کیے گئے ہیں، ان میں پہلے واقعے میں بنوثقیف کا سود ایک قریشی خاندان بنومغیرہ کے ذمے تھا، اور دُوسرے واقعہ میں اس کے برعکس قریش کا سود بنوثقیف کے ذمے تھا، اور تیسرے واقعے میں کسی خاندان کے تعین کے بغیر کچھ تجارت پیشہ لوگوں کا سود دُوسرے تاجروں کے ذمے تھا، درحقیقت ان میں کوئی تضاد نہیں ہوسکتا ہے کہ یہ تینوں واقعات پیش آئے ہوں اور سب سے متعلق یہ قرآنی فیصلہ نازل ہوا ہو۔ اور تفسیر درِمنثور کی ایک روایت سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے جس میں کسی واقعے کا حوالہ

(۱) صحیح مسلم بروایت جابر رضی اللہ عنہ فی حجۃ الوداع۔

دیئے بغیر یہ فرمایا ہے کہ بنوثقیف کے ایک خاندان بنوعمر اور قریش کے ایک خاندان بنومغیرہ کے آپس میں سود کا لین دین تھا۔[1] اس سے ظاہر یہی ہے کہ کبھی وہ اِن سے سودی قرض لیتے تھے، کبھی یہ اُن سے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ جن قبائل کے باہمی لین دین کا ذکر ہے وہ کسی حادثہ یا کسی ہنگامی ضرورت کے ماتحت قرض لینے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس انداز سے کہ ان لوگوں کے درمیان یہ معاملات تجارتی کاروبار کی حیثیت سے مسلسل جاری تھے، اس کے ثبوت کے لئے روایاتِ مذکورہ کے الفاظِ ذیل کو دیکھئے:

کان بنو المغیرۃ یُربون لثقیف.[2]

ترجمہ: بنومغیرہ، ثقیف کو سود دیا کرتے تھے۔

۲: کان ربًا یتبایعون به فی الجاهلیة.[3]

ترجمہ: یہ ایک ربا تھا جس کے ساتھ جاہلیت کے لوگ تجارت کرتے تھے۔

۳: نزلت هذه الأیة فی العباس بن عبدالمطلب ورجل من بنی المغیرة کانا شریکین فی الجاهلیة یسلفان فی الربا الٰی ناس من ثقیف.[4]

ترجمہ: یہ آیت حضرت عباس اور بنی مغیرہ کے ایک آدمی کے بارے میں نازل ہوئی، ان دونوں کا شرکت میں کاروبار تھا اور یہ ثقیف کے کچھ لوگوں کو سود پر روپیہ اُدھار دیا کرتے تھے۔

اور تفسیرِ قرطبی میں آیت: "فَلَهٗ مَا سَلَفَ" کے تحت میں لکھا ہے:

هذا حکم من اللّٰه لمن اسلم من کفار قریش وثقیف ومن کان یتجر هنالك.[5]

یعنی یہ حکم اللہ تعالیٰ کا ان لوگوں کے متعلق ہے جو تجارت پیشہ کفار قریش وثقیف میں سے مسلمان ہوگئے تھے۔

یہ تمام الفاظ اس کی کھلی شہادت ہیں کہ ان لوگوں میں یہ سود کا لین دین کسی وقتی مصیبت یا حادثے کو رفع کرنے کے لئے یا شخصی اور صَرفی ضرورتوں کے لئے نہیں بلکہ اس انداز میں تھا جیسے ایک

---

(۱) درّ منثور، بحوالہ ابی نعیم ج:۱ص:۳۶۶۔ (۲) درمنثور۔ (۳) درمنثور۔
(۴) درّ منثور، ج:۱، ص:۳۶۶۔ (۵) قرطبی ج:۳، ص:۳۶۱۔

تاجر دُوسرے تاجر سے یا ایک کمپنی دُوسری کمپنی سے معاملہ کیا کرتی ہے، اور یہ لوگ رِبا کو بھی ایک قسم کی تجارت سمجھتے تھے، اسی لئے کہا تھا: "اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" جس کو قرآنِ کریم نے رَدّ کرکے بیع و رِبا میں فرق کیا، پھر بیع کو حلال، رِبا کو حرام ٹھہرایا۔ آج بھی جو لوگ مہاجنی رِبا اور تجارتی رِبا میں فرق کرکے تجارتی رِبا کو بیع اور تجارت کی طرح جائز کہتے ہیں ان کا قول بھی انہیں کے مشابہ ہے جو "اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کہا کرتے تھے اور جس کی وجہ سے ان پر عذاب آیا، نعوذ باللہ منہ۔

اس جگہ یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ طائف والوں کا قبیلہ بنوثقیف بڑا مال دار تجارت پیشہ تھا اور سودی کاروبار میں اُن کی خاص شہرت تھی، تفسیر بحرِ محیط میں ان کے متعلق نقل کیا ہے:

كَانَتْ ثَقِيْفُ اَكْثَرَ الْعَرَبِ رِبًوا.

یعنی بنوثقیف سودی معاملات میں سارے عرب میں ممتاز تھے۔

اب ان واقعات سے حاصل شدہ نتائج کو سامنے رکھئے:

۱: بنوثقیف بڑا مال دار تجارت پیشہ، سودی کاروبار میں معروف قبیلہ ہے، اس کا سود بنی مغیرہ کے ذمہ ہے اور وہ بھی تجارت پیشہ متمول لوگ ہیں۔

۲: حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کا کاروبار ہے اور بنوثقیف جیسے مال دار لوگ ان سے سود پر روپیہ لیتے ہیں۔

۳: حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور عثمان غنی رضی اللہ عنہ ایک دُوسرے تاجر سے سود کا معاملہ کرتے ہیں۔

اسی کے ساتھ ایک اور واقعہ کا اضافہ کیجئے جو کنز العمال میں بروایت جامع عبدالرزاق حضرت براء بن عازب اور زید بن ارقم رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے:

قَالَا سَأَلْنَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكُنَّا تَاجِرَيْنِ فَقَالَ: اِنْ كَانَ يَدًا بِيَدٍ فَلَا بَأْسَ وَلَا يَصْلُحُ نَسِيْئَةً.

ترجمہ: یہ فرماتے ہیں کہ: ہم دونوں تاجر تھے، ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک معاملے کے متعلق مسئلہ دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: دست بدست معاملہ ہو تو جائز ہے، اُدھار کا معاملہ اس طرح جائز نہیں (یعنی اُدھار پر زیادتی کے ساتھ)۔

۴: جتنے معاملات سودی لین دین کے آیاتِ رِبا کے شانِ نزول میں مذکور ہیں، ان میں اکثر کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دُوسرے شخص سے نہیں بلکہ ایک قبیلہ دُوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا ہے اور صحیح روایات سے ثابت ہے کہ ہر قبیلے کی تجارت میں اس کے بہت سے افراد کی شرکت ہوتی تھی،

گویا عرب تاجروں کا ہر قبیلہ ایک تجارتی کمپنی ہوتی تھی،(۱) اس کے ثبوت کے لئے دیکھئے وہ واقعات جو غزوۂ بدر کے تجارتی قافلے کے متعلق مستند روایات سے ثابت ہیں۔ تفسیرِ مظہری میں بروایت ابنِ عقبہ و ابنِ عامر اس تجارتی قافلے کے متعلق نقل کیا ہے:

فِيْهَا اَمْوَالٌ عِظَامٌ وَلَمْ يَبْقَ بِمَكَّةَ قُرَشِيٌّ وَلَا قَرَشِيَّةٌ لَهُ مِثْقَالٌ فَصَاعِدًا اِلَّا بعث بِهٖ فِي العير فَيُقَالَ اِنَّ فِيْهَا خَمْسِيْنَ اَلْفَ دِيْنَار.

ترجمہ: اس قافلے میں بڑے اموال تھے اور مکہ میں کوئی قریشی مرد یا عورت باقی نہ تھا جس کا اس میں حصہ نہ ہو، اگر کسی کے پاس ایک ہی مثقال سونا تھا تو وہ بھی شریک ہو گیا تھا، اس کا کل رأس المال پچاس ہزار دینار (یعنی چھبیس لاکھ روپے) بتلایا گیا ہے۔(۲)

ان حالات و واقعات پر نظر ڈالئے کہ کون لوگ کن لوگوں سے سود پر رقم لے رہے ہیں؟ ایک تاجر قبیلہ دُوسرے قبیلے سے یا یوں کہئے کہ ایک کمپنی دُوسری کمپنی سے سود پر قرض لے رہی ہے، تو کیا اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ سودی لین دین کسی شخصی مصیبت کے ازالے کے لئے تھا؟ یا اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ سب لین دین تجارتی اغراض سے تھا؟ اور جو احادیث آگے آ رہی ہیں ان میں حدیث نمبر ۲۴ میں مذکور ہے کہ کسی نے حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ہم کاروبار میں کسی یہودی یا عیسائی کے ساتھ شرکت کر سکتے ہیں؟ اس پر حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا:

لَا تُشَارِكْ يَهُوْدِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا لِاَنَّهُمْ يُرْبُوْنَ وَالرِّبَا لَا يَحِلُّ.

یعنی کسی یہودی یا نصرانی کے ساتھ تجارت میں شرکت نہ کرو کیونکہ یہ لوگ سودی کاروبار کرتے ہیں اور سود حرام ہے۔

اس روایت میں سوال خاص طور سے تجارتی سود ہی کا تھا، اس کے جواب میں سود کا حرام

(۱) اس کا ایک واضح ثبوت اس کتاب کے صفحہ: ۹۸ پر ملاحظہ فرمائیں۔

(۲) صحیح بخاری باب بدء الوحی میں ابوسفیان کی سرکردگی میں تجارِ عرب کے ایک قافلے کا ذکر ہے کہ وہ ہرقل قیصرِ رُوم کے دربار میں پیش ہوا، اس قافلے کے متعلق فتح الباری میں بروایت ابنِ اسحاق، ابوسفیان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہرقل کے دربار میں انہوں نے یہ بیان دیا کہ:

ہم ایک تجارت پیشہ قوم ہیں، مگر عرب کی قبائلی جنگوں کی وجہ سے راستہ مامون نہیں تھا، جب حدیبیہ کی صلح کا معاہدہ ہوا تو ہم ملکِ شام کی طرف تجارت کے لئے نکلے، اور خدا کی قسم! میرے علم میں مکہ کا کوئی فرد مرد یا عورت ایسا نہیں جس نے اس تجارتی قافلے میں حصہ نہ لیا ہو۔ (فتح الباری ج:۱، ص:۲۷)

ہونا بیان فرمایا ہے۔

رہا یہ قضیہ کہ بینکوں کے سودی کاروبار سے غریب عوام کا نفع ہے کہ انہیں کچھ تو مل جاتا ہے، یہ وہ فریب ہے جس کی وجہ سے انگریز کی سرپرستی میں اس منحوس کاروبار نے ایک خوبصورت شکل اختیار کر لی ہے کہ سود کے چند ٹکوں کے لالچ میں غریب یا کم سرمایہ داروں نے اپنی اپنی پونجی سب بینکوں کے حوالے کر دی، اس طرح پوری ملت کا سرمایہ سمٹ کر بینکوں میں آ گیا۔

اور یہ ظاہر ہے کہ بینک کسی غریب کو تو پیسہ دینے سے رہے، غریب کا تو وہاں گزر بھی مشکل ہے، وہ تو بڑے سرمایہ اور بڑی ساکھ والوں کو قرض دے کر ان سے سود لیتے ہیں، نتیجہ یہ ہوا کہ پوری ملت کا سرمایہ چند بڑے پیٹ والوں کا لقمہ بن گیا، جو آدمی دس ہزار کا مالک ہے وہ دس لاکھ کا کاروبار کرنے لگا، اس سے جو عظیم الشان نفع حاصل کیا، اس میں سے چند ٹکے بینکوں کو دے کر باقی سب اپنا مال ہو گیا، بینک والوں نے ان ٹکوں میں سے کچھ حصہ ساری ملت کے پیسے والوں کو بانٹ دیا۔

یہ جادو کا کھیل ہے کہ سرمایہ دار خوش کہ اپنا سرمایہ صرف دس ہزار تھا، نفع کمایا دس لاکھ کا، اور فریب خوردہ غریب اس پر مگن کہ چلو کچھ تو ملا، گھر میں پڑا رہتا تو یہ بھی نہ ملتا۔

لیکن اگر سود کے اس ملعون چکر پر کوئی سمجھ دار آدمی نظر ڈالے تو معلوم ہو گا کہ ہمارے یہ بینک ''بلڈ بینک'' بنے ہوئے ہیں، جن میں ساری ملت کا خون جمع ہوتا ہے اور وہ چند سرمایہ داروں کی رگوں میں بھرا جاتا ہے، پوری ملت غربت و افلاس کا شکار ہو جاتی ہے اور چند مخصوص سرمایہ دار پوری ملت کے خزائن پر قابض ہوتے جاتے ہیں۔ جب ایک تاجر دس ہزار کا مالک ہوتے ہوئے دس لاکھ کا بیوپار کرتا ہے تو غور کیجئے کہ اگر اس کو نفع پہنچا تو بجز سود کے چند ٹکوں کے وہ سارا نفع اس کو ملا، اور اگر یہ ڈوب گیا اور تجارت میں گھاٹا ہو گیا تو اس کے تو صرف دس ہزار گئے، باقی نو لکھ نوّے ہزار تو پوری قوم کے گئے، جس کی کوئی تلافی نہیں۔

اور مزید چالاکی یہ دیکھئے کہ ان ڈوبنے والے سرمایہ داروں نے تو اپنے لئے ڈوبنے کے بعد بھی خسارہ سے نکل جانے کے چور دروازے بنا رکھے ہیں کیونکہ تجارت کا خسارہ اگر کسی حادثہ کے سبب ہوا مثلاً مال میں یا جہاز میں آگ لگ گئی تو یہ تو اپنا نقصان انشورنس سے وصول کر لیتے ہیں، مگر کوئی دیکھے کہ انشورنس میں مال کہاں سے آیا؟ وہ بیشتر انہیں غریب عوام کا ہوتا ہے، نہ جن کا کوئی جہاز ڈوبتا ہے نہ دُکان میں آگ لگتی ہے، نہ موٹر کا ایکسیڈنٹ ہوتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں ان غریبوں کے پاس ہیں ہی نہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حوادث کا فائدہ تو یہ غریب اُٹھاتے نہیں، اُن کے پلے تو یہاں بھی دو فیصدی پیسے سود ہی کے پڑتے ہیں، حوادث کا عظیم الشان فائدہ بھی سارا انہیں قوم کے ٹھیکے داروں کی

جیب کی زینت بنتا ہے۔ اور دُوسری صورت تجارتی خسارے کی بازار کے بھاؤ گرنے سے ہوسکتی ہے، اس کا علاج ان لوگوں نے سٹے کے ذریعہ تلاش کرلیا ہے، جب بازار گرتا دیکھیں تو اپنی بلا دُوسرے پر پھینک دیں۔

اس کے علاوہ عوام کو ایک نقصان یہ پہنچا کہ چھوٹے سرمایہ والا کسی تجارت میں زندہ نہیں رہ سکتا، کیونکہ بڑے تاجر کمپٹیشن کے ذریعہ اس کا ایک دن میں دیوالیہ نکال دیں گے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تجارت کا کاروبار جو پوری قوم کے لئے نافع ومفید اور ذریعۂ ترقی تھا، وہ چند مخصوص لوگوں میں محدود ہو کر رہ گیا۔

اور اس سودی معاملے کا ایک بڑا ضرر عوام کو یہ ہے کہ جب تجارت کے اَڈّوں پر مخصوص سرمایہ دار قابض ہوگئے تو اشیاء کے نرخ بھی ان کے رحم وکرم پر رہ جاتے ہیں، جس کا نتیجہ وہ ہے جو ہر جگہ سامنے آرہا ہے کہ سامانِ معیشت روز بروز گراں سے گراں ہوتا جاتا ہے، ہر جگہ کی حکومتیں ارزانی کی فکر میں لگی رہتی ہیں مگر قابو نہیں پاسکتیں۔ اب سوچئے کہ ان فریب خوردہ عوام کو جو چند ٹکے سود کے نام سے ملے تھے اور نتیجے میں سامانِ معیشت دُگنی تگنی قیمتوں تک پہنچا تو اُن غریبوں کی جیب سے وہ سود کے ٹکے کچھ اور سود لے کر نکل گئے اور پھر لوٹ پھر کر انہیں سرمایہ داروں کی جیب میں پہنچ گئے۔

قرآنِ کریم نے دو لفظوں میں اس فریب کو کھول دیا ہے: "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" یعنی اللہ تعالیٰ نے بیوپار کو حلال قرار دیا ہے اور ربا کو حرام۔

اس میں ربا کی حرمت کے بیان سے پہلے بیوپار کی حلت کا ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کر دیا کہ اپنا مال اور محنت، تجارت میں لگا کر نفع حاصل کرنا کوئی جرم نہیں، جرم یہ ہے کہ دُوسرے شریکوں پر ظلم کیا جائے، ان کا حق ان کو نہ دیا جائے۔ جب روپیہ دُوسرے کا ہے اور محنت آپ کی ہے، اور تجارت کے یہی دو بازو ہیں جن کے ذریعے وہ چلتی اور بڑھتی ہے تو اس کے کوئی معنی نہیں کہ مال والے کو گنتی کے چند ٹکے دے کر ٹرخا دیا جائے اور تجارت کے سارے نفع پر آپ قبضہ کرلیں۔ غور سے دیکھئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ بیوپار اور ربا میں فرق صرف منافع کا ہے، اس کی منصفانہ تقسیم "بیوپار" کہلاتی ہے اور ظالمانہ تقسیم کا نام "ربا" ہے۔ کل تجارت کے نفع کو مال اور محنت کے دو حصوں میں انصاف کے ساتھ اس طرح بانٹ دو کہ آدھا یا تہائی، چوتھائی مال والے کا ہے اور باقی محنت کرنے والے کا، یا اس کے برعکس یہ تجارت ہے، بیوپار ہے، اور اسلام میں یہ صورت نہ صرف جائز ہے بلکہ کسبِ معاش کی صورتوں میں سب سے زیادہ مستحسن اور پسندیدہ ہے۔ ہاں! اگر آپ اس تجارت کے دُوسرے شریک یعنی مال والے پر ظلم کرنے لگیں کہ اس کی کچھ رقم معین کردیں اور باقی سب کچھ آپ کا تو یہ کھلی ناانصافی

ہے، یہ تجارت یا بیوپار نہیں بلکہ اُدھار کا معاوضہ ہے، اسی کا نام قرآن میں ''ربا'' ہے۔

اگر کہا جائے کہ مذکورہ صورت میں جبکہ مال والے کو کوئی رقم معین کر کے دے دی جاتی ہے اس میں اس کا ایک فائدہ بھی تو ہے کہ تجارت کے نفع نقصان سے اس کا کوئی تعلق نہیں رہتا، تاجر کو خواہ تجارت میں سراسر خسارہ ہی ہو جائے اس کو اس کی رقم کا معینہ نفع مل جاتا ہے، اور اگر حصے کی شرکت رہے تو نقصان کا بھی خطرہ ہے۔ جواب صاف ہے کہ اس صورت میں دُوسری جانب یعنی محنت کرنے والے پر ظلم ہو جاتا ہے کہ اس کو اپنی تجارت میں خسار ہو گیا، گھر کا رأس المال بھی گیا اور دُوسرے حصے دار کو نہ صرف اصل رأس المال ملا بلکہ اس کا نفع دینا بھی اس مصیبت زدہ کی گردن پر رہا۔

قرآن تو دونوں ہی کے حق میں انصاف کرنا چاہتا ہے، نفع ہو تو دونوں کا ہو، نہ ہو تو کسی کا نہ ہو، البتہ جب نفع ہو تو اس کی تقسیم انصاف کے ساتھ حسبِ حصہ کی جائے۔ اس کے علاوہ دیوالیہ کا مروّجہ قانون ایسا ہے کہ اس کے ذریعے بالآخر سوداگر کا سارا خسارہ بھی عام ملت ہی کو بھگتنا پڑتا ہے۔ سود کے سارے کاروبار اور اس کی حقیقت پر ذرا بھی غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ سودی کاروبار کا لازمی نتیجہ عام ملت کی غربت و افلاس اور چند سرمایہ داروں کے سرمایہ میں ناقابلِ قیاس اضافہ ہے اور یہی معاشی بے اعتدالی پورے ملک کی تباہی کا سبب بنتی ہے، اسی لئے اسلام نے اس پر قدغن لگایا ہے۔

پہلے حصے کا جزوِ اوّل یعنی ربا کی تعریف اور پوری حقیقت قرآن و حدیث کی روشنی میں آپ کے سامنے آچکی ہے، اب اس کے متعلق قرآن و سنت کے اَحکام و تنبیہات بیان کرنا ہیں، پہلے قرآن مجید کی آٹھ آیتیں جو اس مسئلے کے متعلق آئی ہیں، مع تفسیر و تشریح لکھی جاتی ہیں۔

واللہ الموفق والمعین

آیاتِ قرآن متعلقہ اَحکامِ رِبا

پہلی آیت

اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِىْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ط ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوام وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰواط فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ ط وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ ط وَمَنْ عَادَ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ج هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ (۱)

ترجمہ: اور وہ لوگ جو سود کھاتے ہیں، کھڑے ہوں گے قیامت میں قبروں سے جس طرح کھڑا ہوتا ہے ایسا آدمی جس کو شیطان خبطی بنا دے لپٹ کر (یعنی حیران و مدہوش)، یہ سزا اس لئے ہوگی کہ ان لوگوں نے کہا تھا کہ بیع بھی تو مثل سود کے ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال فرمایا ہے اور سود کو حرام کر دیا ہے، پھر جس شخص کو اس کے پروردگار کی طرف سے نصیحت پہنچی اور وہ باز آ گیا تو جو کچھ پہلے لینا ہو چکا ہے وہ اسی کا رہا اور باطنی معاملہ اس کا خدا کے حوالے رہا، اور جو شخص پھر عود کرے تو یہ لوگ دوزخ میں جائیں گے اور وہ ہمیشہ اس میں رہیں گے۔

اس آیت کے پہلے جملے میں سودخوروں کا انجامِ بد اور قیامت کے دن ان کا اس طرح کھڑا ہونا جیسے آسیب زدہ خبطی کھڑا ہوتا ہے، بیان فرمایا گیا ہے، جس میں اس کا اعلان ہے کہ یہ لوگ قیامت کے دن اپنی مجنونانہ حرکتوں سے پہچانے جائیں گے کہ یہ سودخور ہیں اور اس طرح پورے عالمی مجمع میں اس کی رُسوائی ہوگی، اور قرآنِ کریم نے ان کے لئے ''مجنون'' کا لفظ استعمال کرنے کے بجائے ''آسیب زدہ خبطی'' کا لفظ استعمال فرما کر شاید اس طرف اشارہ کر دیا کہ ''مجنون'' تو بعض اوقات ایسا بے حس ہو جاتا ہے کہ اس کو تکلیف و رواحت کا احساس ہی نہیں رہتا، یہ لوگ ایسے مجنون نہیں ہوں گے بلکہ عذاب و تکلیف کا احساس باقی رہے گا، نیز یہ کہ مجنون تو بعض اوقات چپ چاپ ایک جگہ پڑ جاتا

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۷۵۔

ہے، یہ لوگ ایسے نہیں ہوں گے بلکہ ان کی لغوحرکات سب کے سامنے ان کو رُسوا کریں گی۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ہر عمل کی جزاء یا سزا اس کے مناسب ہوا کرتی ہے، عقل و حکمت کا تقاضا بھی یہی ہے اور حق تعالیٰ کی حکمتِ بالغہ کا دستور بھی تمام سزاؤں میں یہی ہے۔ یہاں سود خوری کی ایک سزا جوان کو خبطی مجنون کی صورت میں کھڑا کر کے دی گئی، اس میں کیا مناسبت ہے؟

علمائے تفسیر نے فرمایا ہے کہ سود کی ایک خاصیت ہے کہ عادۃً سود خور مال کی محبت میں ایسا بدمست اور مدہوش ہو جاتا ہے کہ اس کو مال کے جمع کرنے اور بڑھاتے رہنے میں اپنے تن بدن اور راحت و آرام کی بھی فکر نہیں رہتی، اہل و عیال، دوست احباب کا تو ذکر کیا، عوام کی مصیبت اور افلاس اس کے لئے فراخیٔ عیش کا ذریعہ بنتا ہے، جس چیز سے پوری قوم روتی ہے یہ اس سے خوش ہوتا ہے، یہ ایک قسم کی بے ہوشی ہے جس کو اس نے دُنیا میں اپنے لئے اختیار کر رکھا تھا، اللہ تعالیٰ نے حشر میں اس کو اس کی اصلی صورت میں ظاہر کر کے کھڑا کر دیا۔

قرآنِ کریم کے الفاظ میں ''سود کھانے'' کا ذکر ہے اور اس سے مراد مطلقاً سود سے نفع اُٹھانا ہے، خواہ کھانے کی صورت میں ہو یا پینے اور استعمال کی صورت میں، کیونکہ عرفؔ و محاورے میں اس کو کھانا ہی بولا جاتا ہے۔ ایک اور بھی وجہ اس لفظ کو اختیار کرنے کی ہے کہ کھانے کے علاوہ جتنے اور استعمال ہیں ان میں یہ احتمال رہتا ہے کہ استعمال کرنے والا متنبہ ہوکر اپنی غلطی سے باز آ جائے، اور جس چیز کو پہن کر یا برت کر ناجائز طور پر استعمال کر رہا تھا اس کو صاحبِ حق کی طرف واپس کر دے، لیکن کھانے پینے کا تصرف ایسا ہے کہ اس کے بعد اپنی غلطی پر متنبہ ہوکر بھی واپسی اور حرام سے سبکدوشی کا کوئی احتمال نہیں رہتا۔

آیتِ مذکورہ کے دُوسرے جملے میں سود خوروں کی مذکورہ سزا کا سبب یہ بتلایا گیا ہے کہ ان ناعاقبت اندیش لوگوں نے ایک تو یہ جرم کیا کہ سود جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا اس میں مبتلا ہو گئے، پھر اس جرم کو دُہرا جرم اس طرح بنالیا کہ اپنی غلطی کا اعتراف کرنے کے بجائے اپنے فعلِ بد کو جائز اور سود کو حلال قرار دینے کے لئے لغو قسم کے حیلے تراشے، مثلاً یہ کہ ''بیوپار اور سود میں کیا فرق ہے؟ جیسے تجارت اور بیوپار میں ایک چیز دُوسری چیز کے معاوضے میں نفع لے کر دی جاتی ہے اسی طرح رِبا میں اپنا روپیہ قرض دے کر اس کا نفع لیا جاتا ہے''، اگر کچھ بھی عقل و انصاف سے کام لیتے تو ان دونوں معاملوں میں زمین آسمان کا بون بعید نظر آ جاتا، کیونکہ تجارت (بیع و شراء) میں دونوں طرف مال ہوتا ہے، ایک مال کے بدلے میں دُوسرا مال لیا جاتا ہے، اور قرض و اُدھار پر جو زیادتی بطور سود و رِبا کے لی جاتی ہے، اس کے مقابلے میں مال نہیں بلکہ ایک ''میعاد'' ہے کہ اتنی میعاد تک اپنے پاس رکھو گے تو اتنا

روپیہ زائد دینا پڑے گا اور ''میعاد'' کوئی مال نہیں جس کا معاوضہ اس زیادتی کو قرار دیا جائے۔ بہر حال ان لوگوں نے اپنے ایک جرم کو اس طرح کے بہانے نکال کر دو جرم بنا لیے۔ ایک قانونِ حق کی خلاف ورزی، دُوسرے اس قانون ہی کو غلط بتلانا۔ اس جگہ تقاضائے مقام یہ تھا کہ یہ لوگ یوں کہتے: "اِنَّمَا الرِّبٰوا مِثْلُ الْبَیْعِ" یعنی سود مثل بیع وشراء کے ہے، مگر ان لوگوں نے ترتیب کو برعکس کر کے "اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کہا، جس میں ایک قسم کا استہزاء ہے کہ اگر سود کو حرام کہا جائے تو بیع کو بھی حرام کہنا پڑے گا۔

ابوحیان توحیدی کی تفسیر بحرِمحیط میں ہے کہ ایسا کہنے والے بنوثقیف تھے جو طائف کے مشہور سرمایہ دار تاجر تھے اور ابھی تک مسلمان نہ ہوئے تھے۔

بیع اور رِبا میں بنیادی فرق

آیتِ مذکورہ کے تیسرے جملے میں اہلِ جاہلیت کے اس قول کی تردید کی گئی ہے کہ بیع اور رِبا دونوں یکساں چیزیں ہیں، ان کا مطلب یہ تھا کہ رِبا بھی ایک قسم کی تجارت ہے، جیسا کہ آج کل کی جاہلیتِ اُخریٰ والے بھی عموماً یہی کہتے ہیں کہ ''جیسے مکان، دُکان اور سامان کو کرایہ پر دے کر اس کا نفع لیا جاسکتا ہے تو سونے چاندی کو کرایہ پر دے کر اس کا نفع لینا کیوں جائز نہ ہو؟ یہ بھی ایک قسم کا کرایہ یا تجارت ہے'' اور یہ ایسا ہی ''پاکیزہ'' قیاس ہے جیسے کوئی زنا کو یہ کہہ کر جائز قرار دے کہ یہ بھی ایک قسم کی مزدوری ہے، آدمی اپنے ہاتھ پاؤں وغیرہ کی محنت کر کے مزدوری لیتا ہے اور وہ جائز ہے، تو ایک عورت اپنے جسم کی مزدوری لے لے تو یہ کیوں جرم ہے؟ اس بیہودہ قیاس کا جواب علم وحکمت سے دینا علم و حکمت کی توہین ہے، اس لئے قرآنِ کریم نے اس کا جواب حاکمانہ انداز میں بیان فرمایا کہ ان دونوں چیزوں کو ایک سمجھنا غلط ہے، اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور رِبا کو حرام قرار دیا ہے۔

فرق کی وجوہ قرآن نے بیان نہیں فرمائیں، اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ بیع وتجارت کے اصل مقصد میں غور کرو تو روزِ روشن کی طرح بیع و رِبا کا فرق واضح ہو جائے گا۔ دیکھئے! انسان کی ضروریات کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ دُنیا کا کوئی انسان کتنا ہی بڑا ہو اپنی تمام ضروریات خود پیدا یا جمع نہیں کرسکتا، اس لئے قدرت نے تبادلے کا قانون جاری فرمایا اور اسی کو انسانی فطرت کا جزو بنا دیا۔ مال اور محنت کے باہمی تبادلے پر ساری دُنیا کا نظام قائم فرما دیا مگر اس تبادلے میں ظلم و جور اور بے انصافی بھی ہوسکتی تھی اور ایسے تبادلے بھی ہوسکتے تھے جو انسانی اخلاق وشرافت اور پورے انسانی معاشرے کے لئے تباہی کا باعث ہوسکتے ہیں، جیسے عورت کا اپنے جسم کی مزدوری کے نام پر زنا کا مرتکب ہونا،

اس لئے حق تعالیٰ نے اس کے لئے شرعی اَحکام نازل فرما کر ہر ایسے معاملے کو ممنوع قرار دے دیا جو کسی ایک فریق کے لئے مضر ہو یا جس کا ضرر پورے انسانی معاشرے پر پہنچتا ہو۔ کتبِ فقہ میں بیع فاسد اور اجارۂ فاسدہ، شرکتِ فاسدہ کے ابواب میں سینکڑوں جزئیات جن کو ممنوع قرار دیا گیا ہے وہ اسی اُصول پر مبنی ہیں کہ کسی صورت میں بائع و مشتری میں سے کسی ایک شخص کا ناجائز نفع اور دُوسرے کا نقصان ہے، اور کسی میں پوری ملت اور عوام کی مضرّت ہے، شخصی نفع نقصان کو تو کچھ نہ کچھ ہر انسان دیکھتا اور سوچتا بھی ہے، مگر ضررِ عامہ کی طرف کسی کی نظر نہیں جاتی، رَبّ العالمین کا قانون سب سے پہلے عالم انسانیت کے نفع نقصان کو دیکھتا ہے اس کے بعد شخصی نفع و ضرر کو۔ اس اُصول کو سمجھ لینے کے بعد بیع و ربا کے فرق پر نظر ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ صورت کے اعتبار سے تو بات وہی ہے جو جاہلیت والوں نے کہی کہ ربا بھی ایک قسم کی تجارت ہے مگر عواقب و نتائج پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ بیع و تجارت میں بائع و مشتری دونوں کا نفع اعتدال کے ساتھ پایا جاتا ہے، اس کا مدار باہمی تعاون و تناصر پر ہے جو انسانی اخلاق و کردار کو بلند کرتا ہے بخلاف ربا کے، اس کا مدار ہی غرض پرستی اور اپنے مفاد پر دُوسرے کے مفاد کو قربان کرنے پر ہے۔ آپ نے کسی سے ایک لاکھ روپے قرض لے کر تجارت کی، اگر اس میں عرف کے مطابق نفع ہوا تو سال بھر میں آپ کو تقریباً پچاس ہزار نفع کے ملے، آپ اس عظیم نفع میں سے مال والے کو دو تین فیصد شرحِ سود کے حساب سے چند سیکڑے دے کر ٹال دیں گے باقی اتنا عظیم نفع خالص آپ کا ہوگا، اس صورت میں مال والا خسارے میں رہا، اور اگر تجارت میں خسارہ آیا اور فرض کیجئے کہ رأس المال بھی جاتا رہا تو آپ پر ایک لاکھ قرض کی ادائیگی ہی کچھ کم مصیبت نہیں ہے، اب مال والا آپ کی مصیبت کو دیکھے بغیر آپ سے ایک لاکھ سے زائد سود بھی وصول کرے گا، اس میں آپ خسارے میں رہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ دونوں جانب سے صرف اپنے شخصی نفع کے سامنے دُوسرے کے نقصان کی کوئی پروا نہ کرنے کا نام ربا اور سودی کاروبار ہے جو اُصولِ تعاون اور تجارت کے خلاف ہے۔ حاصل یہ ہے کہ نفع کی منصفانہ تقسیم کا نام ''بیع و تجارت'' باہمی ہمدردی، تعاون، تناصر پر مبنی ہے، اور ربا خود غرضی، بے رحمی، ہوس پرستی پر، پھر دونوں کو برابر کیسے کہا جاسکتا ہے؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ ربا کے ذریعہ ضرورت مند کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اس لئے یہ بھی ایک قسم کی امداد ہے، سو ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسی امداد ہے جس میں اُس ضرورت مند کی تباہی مضمر ہے، اسلام تو کسی کی ضرورت مفت پوری کرنے کے بعد احسان جتلانے کو بھی اِبطالِ صدقہ قرار دیتا ہے: لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰی" وہ اس کو کیسے برداشت کرے کہ کسی کی مصیبت سے فائدہ اُٹھا کر اس کی وقتی امداد کے معاوضے میں اس کو دائمی مصیبت میں گرفتار کردیا جائے؟

۲: اس کے علاوہ تجارت میں ایک شخص اپنا مال خرچ کر کے محنت اور ذہانت سے کام لے کر دوسروں کے لئے ضرورت کی اشیاء مہیا کرتا ہے، خریدار اس کے بدلے میں اصل مال کی قیمت پر کچھ نفع دے کر اپنی ضرورت کی چیزوں کا مالک بن جاتا ہے اور اس لین دین کے بعد کوئی مطالبہ کسی کا نہیں رہتا۔

بخلاف ربا کے کہ اوّل تو اس کی زیادتی کسی مال کے معاوضے میں نہیں بلکہ قرض دے کر مہلت دینے کا معاوضہ ہے جو اسلامی اُصول پر انتہائی گراوٹ ہے، کیونکہ یہ مہلت بلامعاوضہ ہونی چاہئے۔ اس کے علاوہ ربا کی زیادتی ایک مرتبہ ادا کرنے کے بعد بھی مدیون فارغ نہیں ہو جاتا بلکہ ہر سال یا ہر ماہ نئی زیادتی اس کو دینا پڑتی ہے، یہاں تک کہ بعض اوقات یہ سلسلہ زیادتی کا اصل قرض سے بھی بڑھ جاتا ہے۔

۳: بیع و تجارت دولت کی آزادانہ گردش کا ذریعہ ہے جس سے پوری ملت کو فائدہ پہنچتا ہے، بخلاف ربا کے کہ وہ گردش کو صرف چند سرمایہ داروں کے حلقے میں محدود کر دیتا ہے جس سے پوری ملت فقر و افلاس کا شکار ہوتی ہے۔ تفسیر قرطبی میں "إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کی تشریح میں فرمایا ہے:

> وَذٰلِكَ أَنَّ الْعَرَبَ كَانَتْ لَا تَعْرِفُ رِبًا إِلَّا ذٰلِكَ (الی قوله) فَحَرَّمَ سُبْحَانَهٗ ذٰلِكَ وَرَدَّ عَلَيْهِمْ بِقَوْلِهٖ: وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا.
>
> یعنی عرب کے لوگ صرف اسی کو ربا سمجھتے تھے کہ قرض کی مہلت کے معاوضے میں کوئی رقم لی جائے اور اس کو مثلِ بیع کہتے تھے، اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام قرار دیا ہے اور ان کے خیال کی تردید اس طرح فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے۔
>
> اسی تفسیر میں اس کے بعد فرمایا:
>
> وَهٰذَا الرِّبَا هُوَ الَّذِيْ نَسَخَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهٖ يَوْمَ عَرَفَةَ: أَلَا! إِنَّ كُلَّ رِبًا مَوْضُوْعٌ.
>
> یعنی یہی وہ ربا ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبے میں یہ فرما کر منسوخ کیا کہ: ہر ربا متروک ہے۔

آیتِ متذکرہ کا چوتھا جملہ: "فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ ؕ وَأَمْرُهٗٓ إِلَى اللّٰهِ" اس میں ایک اِشکال کا جواب ہے جو حرمتِ ربا نازل ہونے کے بعد لازمی طور پر مسلمانوں کو پیش آتا، وہ یہ کہ سود و ربا حرام قرار دے دیا گیا تو جن لوگوں نے حرمتِ ربا نازل ہونے سے پہلے یہ

کاروبار کر کے کھایا پیا، مکان جائیداد بنائی یا نقد روپیہ جمع کیا، وہ سب کا سب بھی اب حرام ہو گیا تو پچھلے زمانے میں سود سے حاصل کیا ہوا مال یا جائیداد کسی کے قبضے میں ہے، اب اس کو بھی واپس کرنا چاہئے۔ قرآنِ کریم کے اس فیصلے نے بتلا دیا کہ آیاتِ حرمت نازل ہونے سے پہلے جو اموال سود و رِبا کے ذریعے حاصل کر لیے گئے ہیں ان پر اس حرمت کا اطلاق نہیں ہوگا بلکہ وہ سب جائز طور پر اپنے اپنے مالکوں کی ملکیت میں رہیں گے، مگر شرط یہ ہے کہ آئندہ کے لئے وہ دِل سے توبہ کر چکا ہو، اور چونکہ دِلوں کا بھید اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اس لئے یہ معاملہ اسی کے سپرد رہے گا کہ توبہ اِخلاص اور سچی نیت کے ساتھ کر لی ہے یا نہیں، کسی انسان کو ایک دُوسرے پر یہ الزام لگانے کا حق نہیں ہوگا کہ فلاں آدمی نے دِل سے توبہ نہیں کی، محض ظاہری طور پر سود چھوڑ دیا ہے۔

آیت کے پانچویں جملے میں ارشاد ہے: "وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ" یعنی جو لوگ اس حکم قرآنی کے نازل ہونے کے بعد بھی پھر سود کا لین دین کریں اور اپنی طبع زاد لغو تأویلوں کے ذریعے سود کو حلال کہیں وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنم میں رہیں گے کیونکہ حرامِ قطعی کو حلال قرار دینا کفر ہے اور کفر کی سزا دائمی جہنم ہے۔

دُوسری آیت

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَوٰا وَيُرْبِي الصَّدَقَٰتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ۔ (۱)

ترجمہ: مٹا دیتا ہے اللہ تعالیٰ سود کو اور بڑھا دیتا ہے صدقات کو، اور اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا کسی کفر کرنے، گناہ کے کام کرنے والے کو۔

اس آیت کا مضمون یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتے ہیں اور صدقات کو بڑھاتے ہیں۔ یہاں ''سود'' کے ساتھ ''صدقات'' کا ذکر ایک خاص مناسبت سے لایا گیا ہے کہ سود اور صدقہ دونوں کی حقیقت میں بھی تضاد ہے اور ان کے نتائج بھی متضاد ہیں، اور عموماً ان دونوں کاموں کے کرنے والوں کی غرض و نیت اور حالات و کیفیات بھی متضاد ہوتے ہیں۔

حقیقت کا تضاد تو یہ ہے کہ صدقے میں تو بغیر کسی معاوضے کے اپنا مال دُوسرں کو دیا جاتا ہے، اور سود میں بغیر کسی مالی معاوضے کے دُوسرے کا مال لیا جاتا ہے۔ اور دونوں کاموں کے کرنے والوں کی نیت اور غرض اس لئے متضاد ہے کہ صدقہ کرنے والا محض اللہ تعالیٰ کی رضاجوئی اور ثوابِ آخرت کے لئے اپنے مال کو کم یا ختم کر دینے کا فیصلہ کرتا ہے، اور سود لینے والا اللہ تعالیٰ کی ناراضگی سے

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۷۶۔

بے پروا ہو کر اپنے موجودہ مال پر ناجائز زیادتی کا خواہش مند ہے۔ اور نتائج کا متضاد ہونا قرآنِ کریم کی اس آیت سے واضح ہوا کہ اللہ تعالیٰ سود سے حاصل شدہ مال کو یا اس کی برکت کو مٹا دیتے ہیں، اور صدقہ کرنے والے کے مال کو یا اس کی برکت کو بڑھا دیتے ہیں، جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ مال کی ہوس کرنے والے کا اصل مقصد پورا نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے والا جو اپنے مال کی کمی پر راضی تھا اس کے مال میں برکت ہو کر اس کا مال یا اس کے ثمرات وفوائد بڑھ جاتے ہیں۔ اور کیفیات کا تضاد یہ ہے کہ صدقہ کرنے والے کو دِین کے دُوسرے کاموں کی بھی توفیق ہوتی ہے اور سودخور ان سے عموماً محروم رہتا ہے۔

سود کے مٹانے اور صدقات کے بڑھانے کا مطلب

یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ آیت میں سود کے مٹانے اور صدقات کو بڑھانے کا کیا مطلب ہے؟ ظاہری طور پر تو یہ بات مشاہدے کے خلاف ہے، ایک سودخور کے سو روپے میں جب سود کے پانچ روپے شامل ہوئے تو وہ ایک سو پانچ ہو گئے، اور صدقہ دینے والے نے جو سو روپے میں سے پانچ کا صدقہ کر دیا تو اس کے پچانوے رہ گئے، کوئی حساب داں، اکاؤنٹینٹ پہلے کو کم اور دُوسرے کو زیادہ کہے تو لوگ اسے دیوانہ کہیں گے، لیکن قرآن کی یہ آیت سودخور کے ایک سو پانچ کو صدقہ دینے والے کے پچانوے سے کم قرار دیتی ہے۔

اسی طرح ایک حدیث میں ارشاد ہے:

مَا نقصت صدقة من مال.(۱)

ترجمہ: کوئی صدقہ کسی مال میں سے کچھ گھٹاتا نہیں۔

اس میں بھی یہی سوال ہے کہ یہ بات بظاہر مشاہدے کے خلاف ہے کیونکہ جو رقم صدقے میں دی جاتی ہے وہ اَز روئے حساب اصل میں سے کم ہو جاتی ہے، اس کا ایک سیدھا سادہ جواب تو یہ ہے کہ صدقے کا بڑھانا اور سود کا گھٹانا جس کا آیتِ مذکورہ میں ذکر ہے اس کا تعلق دُنیا سے نہیں بلکہ آخرت کا حکم ہے کہ آخرت میں جہاں حقائق کھل کر سامنے آدیں گے اس وقت معلوم ہو جائے گا کہ سود کے ذریعہ بڑھائے ہوئے مال کی کوئی قیمت وحیثیت نہیں تھی بلکہ وہ اپنے کمانے والے کے لئے وبال و عذاب بنا ہے، اور صدقے میں دیا ہوا مال اگرچہ تھوڑا دیا گیا تھا، وہ بڑھ چڑھ کر اس کے حساب میں بہت زیادہ ہو گیا۔ عامۂ مفسرین نے آیتِ مذکورہ کی یہی توجیہ فرمائی ہے، لیکن ان میں سے اہلِ تحقیق

(۱) رواہ مسلم۔

حضرات کا ارشاد یہ ہے کہ یہ حکم دُنیا و آخرت دونوں میں ہے، اور دُنیا میں سود کا گھٹنا اور صدقے کا بڑھنا گو حساب و شمار کے اعتبار سے مشاہدے میں نہ آئے لیکن مال و دولت کے اصل مقصود کے اعتبار سے بالکل واضح اور مشاہدے و تجربے سے ثابت ہے، توضیح اس کی یہ ہے کہ سونا چاندی خود تو انسان کی کسی بھی ضرورت کو پورا نہیں کر سکتے، نہ ان سے انسان کی بھوک پیاس بجھتی ہے، نہ وہ اوڑھنے بچھانے اور پہننے برتنے کا کام دیتے ہیں، نہ دُھوپ اور بارش وغیرہ سے سر چھپانے کا کام ان سے لیا جا سکتا ہے، اس مال و دولت کا کام تو صرف یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے انسان اپنی ضروریات بازار سے خرید کر آرام حاصل کر سکتا ہے۔

اس میں یہ بات ناقابلِ تردید مشاہدوں اور تجربوں سے ثابت ہے کہ صدقات و زکوٰۃ میں خرچ کرنے والے کے مال میں اللہ تعالیٰ ایسی برکت عطا فرما دیتے ہیں کہ اس کے نوّے روپے میں اتنے کام نکل جاتے ہیں جو دُوسروں کے سو میں بھی نہ نکل سکیں، ایسے آدمی کے مال پر عادۃ اللہ کے مطابق آفتیں نہیں آتیں یا بہت کم آتی ہیں، اس کا پیسہ بیماریوں کے اخراجات، مقدمہ بازی، تھیٹر، سینما، ٹیلیویژن وغیرہ کی فضولیات میں نہیں ضائع ہوتا، فیشن پرستی کے اِسراف سے محفوظ ہوتا ہے، اور معنوی طور پر بھی اس کی ضروریات دُوسروں کی بہ نسبت کم قیمت سے مہیا ہو جاتی ہیں۔

اس لئے اس کے نوّے روپے نتیجہ اور مقصد کے اعتبار سے حرام آمدنی کے سو روپے سے زائد ہو گئے، صورتِ حساب کے اعتبار سے تو جب کسی نے سو روپے میں سے دس کا صدقہ کر دیا تو اس کا عدد گھٹ کر نوّے رہ گیا، مگر حقیقت اور مقصد کے اعتبار سے اس کا ایک ذرّہ نہیں گھٹا۔ یہی مطلب ہے حدیثِ مذکور کا جس میں ارشاد ہے کہ صدقے سے مال گھٹتا نہیں بلکہ اس کے نوّے روپے، سو روپے سے بھی زیادہ کام دے جاتے ہیں۔ تو یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اس کا مال بڑھ گیا کہ نوّے روپے نے اتنے کام پورے کر دیئے جتنے ایک سو دس میں ہوتے ہیں۔ عام طور پر مفسرین نے فرمایا کہ یہ سود کا مٹانا اور صدقے کا بڑھانا آخرت کے متعلق ہے کہ سود خور کو اس کا مال آخرت میں کچھ کام نہ آئے گا بلکہ اس پر وبال بن جائے گا، اور صدقہ خیرات کرنے والوں کا مال آخرت میں ان کے لئے ابدی نعمتوں اور راحتوں کا ذریعہ بنے گا اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ جس میں شک و شبہ کی بالکل گنجائش نہیں۔ اور بہت سے مفسرین نے فرمایا کہ سود کا مٹانا اور صدقے کا بڑھانا آخرت کے لئے تو ہے ہی، مگر اس کے کچھ آثار دُنیا میں بھی مشاہد ہو جاتے ہیں، سود جس مال میں شامل ہو جاتا ہے بعض اوقات تو وہ مال خود ہلاک و برباد ہو جاتا ہے اور پچھلے مال کو بھی ساتھ لے جاتا ہے، جیسا کہ رِبا اور سٹے کے بازاروں میں اس کا اکثر مشاہدہ ہوتا رہتا ہے کہ بڑے بڑے کروڑ پتی اور سرمایہ دار دیکھتے دیکھتے دیوالیہ اور فقیر بن جاتے

ہیں۔ بے سود کی تجارتوں میں بھی نفع ونقصان کے احتمالات ضرور ہیں اور بہت سے تاجروں کو نقصان بھی کسی تجارت میں ہو جاتا ہے لیکن ایسا نقصان کہ ایک تاجر جو کل کروڑ پتی تھا اور آج ایک ایک پیسے کی بھیک کا محتاج ہے، یہ صرف سود اور سٹے کے بازاروں میں نظر آتا ہے، اور اہل تجربہ کے بے شمار بیانات اس بات میں مشہور ومعروف ہیں کہ سود کا مال فوری طور پر کتنا ہی بڑھ جائے لیکن وہ عموماً پائیدار اور دیر تک باقی نہیں رہتا جس کا فائدہ اولاد اور نسلوں میں چلے، اکثر کوئی نہ کوئی آفت پیش آ کر اس کو برباد کر دیتی ہے۔ بعض نے فرمایا کہ ہم نے بزرگوں سے سنا ہے کہ سود خور پر چالیس سال گزرنے نہیں پاتے کہ اس کے مال پر محاق (گھاٹا) آجاتا ہے۔

سود کے مال کی بے برکتی

اور اگر ظاہری طور پر مال برباد بھی نہ ہو اس کے فوائد اور برکات وثمرات سے محرومی تو یقینی اور لازمی ہے کیونکہ یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ سونا چاندی خود نہ تو مقصود ہے، نہ کار آمد، نہ اس سے کسی کی بھوک مٹ سکتی ہے نہ پیاس، نہ اس کو گرمی سردی سے بچنے کے لئے اوڑھا بچھایا جا سکتا ہے، نہ کپڑوں اور برتنوں کا کام دے سکتا ہے، پھر اس کو حاصل کرنے اور محفوظ رکھنے میں ہزاروں مشقتیں اُٹھانے کا منشاء ایک عقلمند انسان کے نزدیک اس کے سوا نہیں ہو سکتا کہ سونا چاندی ذریعہ ہیں ایسی چیزوں کے حاصل ہونے کا جن سے انسان کی زندگی خوشگوار بن سکے اور وہ راحت وعزت کی زندگی گزار سکے، اور انسان کی فطری خواہش ہوتی ہے کہ یہ راحت وعزت جس طرح اسے حاصل ہوئی اسی طرح اس کی اولاد اور متعلقین کو بھی حاصل ہو، یہی وہ چیزیں ہیں جو مال ودولت کے فوائد وثمرات کہلا سکتی ہیں، اس کے نتیجے میں یہ کہنا بالکل صحیح ہوگا کہ جس شخص کو یہ فوائد وثمرات حاصل ہوئے اس کا مال حقیقت کے اعتبار سے بڑھ گیا، اگرچہ دیکھنے میں کم نظر آئے، اور جس کو یہ فوائد وثمرات کم حاصل ہوئے، اس کا مال حقیقت کے اعتبار سے گھٹ گیا، اگرچہ دیکھنے میں زیادہ نظر آئے۔ اس بات کو سمجھ لینے کے بعد سود کے کاروبار اور صدقہ وخیرات کے اعمال کا جائزہ لیجئے تو یہ بات آنکھوں سے نظر آجائے گی کہ سود خور کا مال اگرچہ بڑھتا ہوا نظر آتا ہے مگر وہ بڑھنا ایسا ہے جیسے کسی انسان کا بدن ورم سے بڑھ جائے، ورم کی زیادتی بھی تو بدن ہی کی زیادتی ہے مگر کوئی سمجھ دار انسان اس زیادتی کو پسند نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ یہ زیادتی موت کا پیغام ہے، اسی طرح سود خور کا مال کتنا ہی بڑھ جائے مگر مال کے فوائد وثمرات یعنی راحت وعزت سے ہمیشہ محروم رہتا ہے۔

سود خوروں کی ظاہری خوشحالی دھوکا ہے

یہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ آج تو سود خوروں کو بڑی سے بڑی راحت حاصل ہے، وہ کوٹھیوں، بنگلوں کے مالک ہیں، عیش و آرام کے سارے سامان مہیا ہیں، کھانے پینے اور رہنے سہنے کی ضروریات بلکہ فضولیات بھی سب ان کو حاصل ہیں، نوکر چاکر اور شان و شوکت کے تمام سامان موجود ہیں، لیکن غور کیا جائے تو ہر شخص سمجھ لے گا کہ سامانِ راحت اور ''راحت'' میں بڑا فرق ہے، سامانِ راحت تو فیکٹریوں اور کارخانوں میں بنتا اور بازاروں میں بکتا ہے، وہ سونے چاندی کے عوض حاصل ہو سکتا ہے، لیکن جس کا نام ''راحت'' ہے وہ نہ کسی فیکٹری میں بنتی ہے، نہ کسی منڈی میں بکتی ہے، وہ ایک ایسی رحمت ہے جو براہِ راست حق تعالیٰ کی طرف سے عطا ہوتی ہے جو بعض اوقات بے سروسامان انسان بلکہ جانور کو بھی دے دی جاتی ہے، اور بعض اوقات ہزاروں اسباب و سامان کے باوجود حاصل نہیں ہو سکتی۔ ایک نیند کی ''راحت'' کو دیکھ لیجئے! کہ اس کو حاصل کرنے کے لئے آپ یہ تو کر سکتے ہیں کہ سونے کے لئے مکان کو بہتر سے بہتر بنائیں، اس میں ہوا اور روشنی کا پورا اعتدال ہو، مکان کا فرنیچر دیدہ زیب اور دِل خوش کن ہو، چارپائی اور گدّے تکیے حسبِ منشا ہوں، لیکن کیا نیند آ جانا ان سامانوں کے مہیا ہونے پر لازمی ہے؟ اگر آپ کو کبھی اتفاق نہ ہوا ہو تو ہزاروں وہ انسان اس کا جواب نفی میں دیں گے جن کو کسی عارضے سے نیند نہیں آتی، یہ سارے سامان دھرے رہ جاتے ہیں، خواب آور دوائیں بھی بعض اوقات جواب دے دیتی ہیں، نیند کے سامان تو آپ بازار سے خرید لائے لیکن نیند آپ کسی بازار سے کسی قیمت پر نہیں لا سکتے، اسی طرح دُوسری راحتوں اور لذتوں کا حال ہے، ان کے سامان تو روپے پیسے کے ذریعے حاصل ہو سکتے ہیں مگر راحت و لذت کا حاصل ہو جانا ضروری نہیں۔

یہ بات سمجھ لینے کے بعد سود خوروں کے حالات کا جائزہ لیجئے تو ان کے پاس آپ کو سب کچھ ملے گا مگر ''راحت'' کا نام نہ پائیں گے، وہ اپنے کروڑ کو ڈیڑھ کروڑ اور ڈیڑھ کروڑ کو دو کروڑ بنانے میں ایسے مست نظر آتے ہیں کہ اُن کو اپنے کھانے پینے کا ہوش ہے نہ اپنی بیوی بچوں کا، کئی کئی مِل چل رہی ہیں، دُوسرے ملکوں سے جہاز آ رہے ہیں، ان کی اُدھیڑ بن ہی میں صبح سے شام اور شام سے صبح ہو جاتی ہے، افسوس ہے کہ ان دیوانوں نے سامانِ راحت کا نام ''راحت'' سمجھ لیا ہے اور درحقیقت ''راحت'' سے کوسوں دُور ہو گئے، اگر یہ مسکین ''راحت'' کی حقیقت پر غور کرتے تو یہ اپنے آپ کو سب سے زیادہ مفلس محسوس کرتے، ہمارے محترم مجذوبؔ صاحب نے خوب فرمایا ہے ۔

کچھ بھی مجنوں جو بصیرت تجھے حاصل ہو جائے
تو نے لیلیٰ جسے سمجھا ہے وہ محمل ہو جائے

یہ حال تو ان کی "راحت" کا ہے، اب "عزت" کو دیکھ لیجئے۔ یہ لوگ چونکہ سخت دِل، بے رحم ہو جاتے ہیں، ان کا پیشہ ہی یہ ہوتا ہے کہ مفلسوں کی مفلسی سے یا کم مایہ لوگوں کی کم مائیگی سے فائدہ اُٹھائیں، ان کا خون چوس کر اپنے بدن کو پالیں، اس لئے ممکن نہیں کہ لوگوں کے دِلوں میں ان کی کوئی عزت و وقار ہو۔ اپنے ملک کے بنیوں اور یورپ و افریقہ، مصر و شام کے یہودیوں کی تاریخ پڑھ جایئے، ان کے حالات کو دیکھ لیجئے، ان کی تجوریاں کتنے ہی سونے چاندی اور جواہرات سے بھری ہوں لیکن دُنیا کے کسی گوشے میں انسانوں کے کسی طبقے میں ان کی کوئی عزت نہیں بلکہ ان کے اس عمل کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام کے دِلوں میں ان کی طرف سے بغض ونفرت پیدا ہوتی ہے، اور آج کل تو دُنیا کی ساری جنگیں اسی بغض و نفرت کے مظاہرے ہیں، محنت و سرمایہ کی جنگ نے ہی دُنیا میں اشتراکیت اور اشتمالیت کے نظریئے پیدا کیے، کمیونزم کی تخریبی سرگرمیاں اسی بغض ونفرت کا نتیجہ ہیں، جن سے پوری دُنیا قتل وقتال و جنگ وجدال کا جہنم بن کر رہ گئی ہے۔ یہ حال تو ان کی راحت وعزت کا ہے، اور تجربہ شاہد ہے کہ سود کا مال سود خور کی آنے والی نسلوں کی زندگی بھی خوشگوار نہیں بننے دیتا، یا ضائع ہو جاتا ہے یا اس کی نحوست سے وہ بھی مال و دولت کے حقیقی ثمرات سے محروم و ذلیل رہتے ہیں۔

یورپین اقوام کی سودخوری سے دھوکا نہ کھائیں

لوگ شاید یورپ کے سودخوروں کی مثال سے فریب میں آئیں کہ وہ لوگ تو سب کے سب خوش حال ہیں اور ان کی نسلیں بھی پھولتی پھلتی ہیں، لیکن اوّل تو ان کی خوش حالی کی حقیقت اور اس میں جو سامانِ راحت کو "راحت" سمجھ بیٹھنے کا فریب ہے اس کا اجمالی خاکہ عرض کر چکا ہوں، دُوسرے اس کی مثال تو ایسی ہے کہ کوئی مردم خور دُوسرے انسانوں کا خون چوس کر اپنا بدن پالتا ہو اور ایسے کچھ انسانوں کی ایک جماعت ایک محلے میں آباد ہو جائے، آپ کسی کو اس محلے میں لے جاکر خون چوسنے کی برکات کا مشاہدہ کرائیں کہ یہ سب کے سب بڑے صحت مند اور سرسبز و شاداب ہیں لیکن ایک عقلمند آدمی جو پوری انسانیت کی فلاح کا خواہش مند ہے صرف اس محلے کو نہیں دیکھتا بلکہ اس کے مقابل ان بستیوں کو بھی دیکھتا ہے جن کا خون چوس کر ان کو اَدھ موا کر دیا گیا ہے، اس محلے اور ان بستیوں کے مجموعے پر نظر ڈالنے والا کبھی اس محلّہ والوں کے فربہ ہونے پر خوش نہیں ہوسکتا اور مجموعی حیثیت سے ان کے عمل کو

انسانی ترقی کا ذریعہ نہیں بتا سکتا، کیونکہ اس کے سامنے جہاں یہ مردم خور درندے فربہ نظر آ رہے ہیں وہیں دُوسری بستیوں میں ان کی ماری ہوئی زندہ لاشیں بھی نظر آ رہی ہیں، پوری انسانیت پر نظر رکھنے والا انسان اس کو انسان کی ہلاکت و بربادی ہی کہنے پر مجبور ہوگا۔

اس کے بالمقابل صدقہ خیرات کرنے والوں کو دیکھئے کہ اُن کو کبھی اس طرح مال کے پیچھے حیران و سرگرداں نہ پائیں گے، اُن کو راحت کے سامان اگرچہ کم حاصل ہوں مگر اصل راحت سامان والوں سے بھی زیادہ حاصل ہے، اطمینان اور سکونِ قلب جو اصلی راحت ہے ان کو بہ نسبت دُوسروں کے زیادہ حاصل ہوگا، اور دُنیا میں ہر انسان ان کو عزت کی نظر سے دیکھے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں جو یہ ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا اور صدقے کو بڑھاتا ہے، یہ مضمون آخرت کے اعتبار سے تو بالکل صاف ہے ہی، دُنیا کے اعتبار سے بھی اگر حقیقت ذرا سمجھنے کی کوشش کی جائے تو بالکل کھلا ہوا ہے، یہی ہے مطلب اس حدیث کا جس میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: "اِنَّ الرِّبٰوا وَاِنْ کَثُرَ فَاِنَّ عَاقِبَتَہٗ تَصِیْرُ اِلٰی قُلٍّ" یعنی سود اگرچہ کتنا ہی زیادہ ہو جائے مگر انجامِ کار اس کا نتیجہ قلت ہے، یہ روایت مسندِ احمد اور ابنِ ماجہ میں مذکور ہے۔

آیت کے اخیر میں ارشاد ہے: "اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ کُلَّ کَفَّارٍ اَثِیْمٍ" یعنی اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتے کسی کفر کرنے والے کو، کسی گناہ کا کام کرنے والے کو۔ اس میں اشارہ فرما دیا کہ جو لوگ سود کو حرام ہی نہ سمجھیں وہ کفر میں مبتلا ہیں اور جو حرام سمجھنے کے باوجود عملاً اس میں مبتلا ہیں وہ گناہگار فاسق ہیں۔

تیسری اور چوتھی آیتیں

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ o فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ج وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِکُمْ ج لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ o(1)

ترجمہ: اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اس کو چھوڑ دو، اگر تم ایمان والے ہو۔ پھر اگر تم اس پر عمل نہ کرو تو اعلانِ جنگ سن لو اللہ اور اس کے رسول کا، اور اگر تم توبہ کرلو تو تمہارے اموال مل جائیں گے، نہ تم کسی پر ظلم کرنے پاؤ گے اور نہ کوئی دُوسرا تم پر ظلم کرنے پائے گا۔

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۷۸، ۲۷۹۔

ان دونوں آیتوں کا شانِ نزول "رفع شبہات" کے ذیل میں ابھی آپ دیکھ چکے ہیں کہ قبیلہ بنو ثقیف جو سودی کاروبار میں سب سے زیادہ معروف تھے اور جنھوں نے بحالتِ کفر کہا تھا کہ: "اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" جب سنہ ۹ ھ میں یہ مسلمان ہو گئے اور ایک دُوسرا قبیلہ بنو مغیرہ ان کا حریف وہ بھی مسلمان ہو چکا تھا، اسلام قبول کرنے کے بعد سودی کاروبار تو سبھی نے چھوڑ دیا تھا لیکن پچھلے معاملات میں بنو ثقیف کے سود کی رقم بنو مغیرہ کے ذمہ لازم تھی، انہوں نے اپنے بقایا سود کا مطالبہ بنو مغیرہ سے کیا، انہوں نے انکار کیا تو معاملہ امیرِ مکہ کی معرفت رسولِ کریم ﷺ تک پہنچا۔ (۱)

اسی طرح حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کا شرکت میں کاروبار تھا، ان کی بھی پچھلے سود کے حساب میں بہت بڑی رقم بنو ثقیف کے ذمے واجب الادا تھی۔ (۲)

اسی طرح حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا کچھ سابقہ مطالبہ ایک دُوسرے تاجر کے ذمے تھا، سابقہ سود کے مطالبات آپس میں ہوئے، اس پر یہ دو آیتیں نازل ہوئیں جن کا حاصل یہ ہے کہ سود کی حرمت نازل ہونے کے بعد سود کی بقایا رقم کا لین دین بھی جائز نہیں، صرف اتنا جائز ہے کہ حکمِ حرمت سے پہلے جو سود لیا دیا جا چکا ہے اور اس سے حاصل شدہ جائیداد، سامان یا نقد جن لوگوں کے پاس تھا وہ حسبِ تصریح آیتِ سابقہ ان کے لئے جائز رکھا گیا ہے اور جو ابھی تک وصول نہیں ہوا، اس کا وصول کرنا جائز نہیں۔

سب حضرات نے یہ حکمِ قرآنی سن کر اس کے مطابق اپنے مطالبات چھوڑ دیئے اور رسولِ کریم ﷺ نے معاملۂ سود کی اہمیت اور اس میں پیش آنے والے نزاعات کے پیشِ نظر اس مسئلے کا اعلان حجۃ الوداع کے اس خطبے میں فرمایا جو اسلام میں ایک دستور اور منشور کی حیثیت رکھتا ہے جو تقریباً ڈیڑھ لاکھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آخری مجمع کے سامنے کہا گیا، اس میں آپ ﷺ نے لوگوں کے دِلوں کے شبہات مٹانے اور سابقہ قتل و خون کے مطالبات چھوڑ دینے اور سود کی سابقہ رقوم سے دست برداری کو آسان کرنے کے لئے ارشاد فرمایا:

> خوب سمجھ لو کہ جاہلیت کی ساری رسمیں میرے قدموں کے نیچے مسل دی گئی ہیں، اور زمانۂ جاہلیت کے باہمی قتل و خون کے انتقام آئندہ کے لئے ختم کر دیئے گئے (کہ مجھ سے پہلے زمانے کے کسی قتل کا کوئی آئندہ کسی سے انتقام نہ لے) اور سب سے پہلا انتقام اپنے رشتہ دار خاص ربیعہ بن حارث کا چھوڑتے ہیں جو قبیلہ بنی سعد میں رضاعت کے لئے دیئے ہوئے تھے، ہذیل

(۱) درمنثور، عن ابن عباسؓ۔ (۲) درمنثور ابن جریر۔

نے اُن کو قتل کر دیا تھا، اسی طرح زمانۂ جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا اور سب سے پہلا سود جو چھوڑا گیا وہ (ہمارے چچا) حضرت عباس کا ہے کہ وہ (بڑی رقم ہونے کے باوجود) سب کا سب معاف کر دیا گیا۔

ان دونوں آیتوں میں پہلی آیت کو "یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ" سے شروع کیا گیا ہے جس میں خوفِ خدا کا حوالہ دے کر آنے والے حکم یعنی سود کو آسان کرنے کی تدبیر کی گئی ہے کیونکہ خوفِ خدا و آخرت ہی ایسی چیز ہے جس سے انسان کے لئے ہر مشکل چیز آسان اور سب تلخیاں شیریں ہو جاتی ہیں۔ اس کے بعد ارشاد فرمایا: "وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا" یعنی چھوڑ دو جو کچھ باقی رہ گیا ہے سود۔ اس کے آخر میں تاکیدِ شدید کے لئے ارشاد فرمایا: "اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ" یعنی اگر تم مسلمان ہو، جس میں اس کی طرف اشارہ کر دیا کہ سود کی پچھلی رقم وصول کرنا بھی مسلمان کا کام نہیں۔

اس کے بعد دُوسری آیت میں اس حکم کی مخالفت کرنے والوں کو سخت وعید سنائی گئی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ اگر تم نے سود کو نہ چھوڑا تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ سن لو۔ یہ وعیدِ شدید ایسی ہے کہ کفر کے سوا کسی بڑے سے بڑے جرم و گناہ پر ایسی وعید کہیں قرآن و حدیث میں نہیں، جس سے سود خوری کے گناہ کا انتہائی شدید اور سخت ہونا ثابت ہوا۔

اس آیت کے آخر میں ارشاد فرمایا: "وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ ۚ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" یعنی اگر تم سود سے توبہ کر لو اور آئندہ کے لئے سود کی بقایا رقم چھوڑنے کا بھی عزم کر لو تو تمہیں تمہارے رأس المال مل جائیں گے، نہ تم اصل رأس المال سے زائد حاصل کر کے کسی پر ظلم کرنے پاؤ گے اور نہ کوئی اصل رأس المال میں کمی یا دیر کر کے تم پر ظلم کرنے پائے گا۔

اس میں رأس المال سے زائد رقم یعنی سود لینے کو ظلم فرما کر حرمتِ سود کی علت کی طرف اشارہ فرما دیا کہ قرض دے کر اس پر نفع لینا ظلم ہے، اگر شخصی سود ہے تو خاص ایک غریب پر ظلم ہوا، اور تجارتی سود ہے تو پوری خلقِ خدا اور پوری ملت پر ظلم ہے، جیسا کہ دُوسری آیت کی تفسیر میں آپ دیکھ چکے ہیں۔

یہاں ایک بات یہ غور طلب ہے کہ اس آیت میں رأس المال ملنے کے لئے بھی یہ شرط لگائی گئی ہے کہ سود سے توبہ کر لو، جس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ اگر سود سے توبہ نہ کی تو اصل رأس المال بھی ضبط ہو جائے گا۔

اس کی تشریح علمائے تفسیر اور فقہاء رحمہم اللہ نے یہ کی ہے کہ سود سے توبہ نہ کرنے کی بہت سی صورتیں ایسی بھی ہیں جن میں اصل رأس المال بھی ضبط ہو سکتا ہے، مثلاً سود کو حرام ہی نہ سمجھے تو یہ قرآن

کے قطعی حکم کی خلاف ورزی، قانون شکنی کے انداز میں مخالف جتھ بنا کر کی جائے تو ایسا کرنے والے باغی ہیں اور باغیوں کا مال بھی ضبط کر کے بیت المال میں امانت رکھ دیا جاتا ہے کہ جب وہ توبہ کرلیں اور بغاوت چھوڑ دیں اس وقت ان کو دیا جائے۔

غالبًا اسی قسم کی صورتوں کی طرف اشارہ کرنے کے لئے "وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ" فرمایا گیا ہے، یعنی اگر تم توبہ نہ کروگے تو اصل راُس المال بھی ضبط ہوسکتا ہے۔

پانچویں آیت

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً وَّاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ (۱)

یعنی اے ایمان والو! سود مت کھاؤ کئی حصے زائد اور اللہ سے ڈرو، اُمید ہے کہ تم کامیاب ہو۔

اس آیت کے نزول کا ایک خاص واقعہ ہے کہ جاہلیتِ عرب میں سودخوری کا عام طور پر یہ طریقہ تھا کہ ایک خاص میعادِ معین کے لئے اُدھار پر سود دیا جاتا تھا اور جب وہ میعاد آ گئی اور قرض دار اس کی ادائیگی پر قادر نہ ہوا تو اس کو مزید مہلت اس شرط پر دی جاتی تھی کہ سود کی مقدار بڑھا دی جائے، اس طرح دُوسری میعاد پر بھی ادائیگی نہ ہوئی تو سود کی مقدار اور بڑھا دی، یہ واقعہ عام کتبِ تفسیر میں بالخصوص لبابُ النقول میں بروایت مجاہدؒ مذکور ہے۔

جاہلیتِ عرب کی اس ملت کش رسم کو مٹانے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی، اس لئے اس میں "اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً" یعنی کئی حصے زائد فرما کر اُن کے مروجہ طریقے کی مذمت اور ملت کشی و خودغرضی پر متنبہ فرما کر اس کو ممنوع قرار دیا۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ اضعاف و مضاعف نہ ہو تو حرام نہیں کیونکہ سورۂ بقرہ اور نساء میں مطلقاً ربا کی حرمت صاف صاف مذکور ہے، اضعاف و مضاعف ہو یا نہ ہو، اس کی مثال ایسی ہے جیسے قرآنِ کریم میں جابجا فرمایا ہے: "لَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلًا" یعنی میری آیتوں کے بدلے میں تھوڑی سی قیمت مت لو، اس میں "تھوڑی سی قیمت" اس لئے فرمایا کہ آیاتِ الٰہیہ کے بدلے اگر ہفت اقلیم کی سلطنت بھی لے لے تو وہ بھی "تھوڑی ہی قیمت" ہوگی، اس کے یہ معنی نہیں کہ قرآن کی آیت کے بدلے میں تھوڑی قیمت لینا حرام ہے اور زیادہ لینا جائز، اس طرح اس آیت میں "اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً" کا لفظ ان کے شرمناک طریقے پر نکیر کرنے کے لئے لایا گیا ہے، حرمت کی شرط یا

(۱) آلِ عمران: ۱۳۰۔

قید نہیں۔

اگر سود کے مروّجہ طریقوں پر غور کیا جائے تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب سود خوری کی عادت پڑ جائے تو پھر سود تنہا سود نہیں رہتا بلکہ لازماً اضعاف ومضاعف ہو جاتا ہے، کیونکہ جو رقم سود سے حاصل ہو کر سود خور کے مال میں شامل ہوئی، اب سود کی اس زائد قم کو بھی سود پر چلایا جائے گا تو سود مضاعف ہو جائے گا، اس طرح ہر سود اضعاف مضاعف بن کر رہے گا۔ علاوہ ازیں جب سودی کاروبار میں اصل قرض بدستور باقی ہے اور میعاد کا سود لیا جا رہا ہے تو ایک زمانے کے بعد ہر سود اصل رأس المال کا اضعاف ومضاعف ہو جائے گا۔

چھٹی اور ساتویں آیتیں

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَثِيْرًاۙ وَّاَخْذِهِمُ الرِّبٰوا وَقَدْ نُهُوْا عَنْهُ وَاَكْلِهِمْ اَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ؕ وَاَعْتَدْنَا لِلْكٰفِرِيْنَ مِنْهُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا (۱)

ترجمہ: سو یہود کے انہیں بڑے بڑے جرائم کے سبب ہم نے بہت سی پاکیزہ چیزیں جو پہلے ان کے لئے حلال تھیں بطورِ سزا حرام کر دیں، اور اس سبب سے کہ وہ لوگوں کو اللہ کے راستے سے روکتے تھے، اور اس سبب سے کہ وہ سود لیا کرتے تھے حالانکہ اُن کو سود لینے سے ممانعت کر دی گئی تھی، اور اس سبب سے کہ وہ لوگوں کے مال ناحق طریقے سے کھا جاتے تھے، اور ہم نے ان میں سے ان لوگوں کے لئے جو کافر ہیں، دردناک سزا کا سامان مقرر کر رکھا ہے۔

ان آیات میں بتلایا گیا ہے کہ یہود پر بہت سی ایسی چیزیں بھی بطورِ سزا کے حرام کر دی گئی تھیں جو درحقیقت حرام نہ تھیں کیونکہ حقیقی اور ذاتی طور پر تو ہر شریعت میں صرف وہ چیزیں حرام کی گئی ہیں جو خبیث ہیں، یعنی انسان کی صحتِ جسمانی یا صحتِ رُوحانی کے لئے مضر یا مہلک ہیں، باقی سب طیبات اور پاک ستھری چیزیں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لئے حلال قرار دی ہیں، لیکن یہود کے مسلسل گناہوں اور جرائم کی سزا یہ بھی دی گئی کہ بہت سے طیبات کو بھی حرام کر کے ان کو محروم کر دیا گیا جس کی تفصیل سورۂ انعام میں آئی: "وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِيْ ظُفُرٍ" الآیۃ۔ اس کے بعد وہ جرائم اور گناہ بتلائے گئے ہیں جو اس سزا کا باعث بنے، اوّل یہ کہ یہ بدنصیب خود تو اللہ کے صراطِ مستقیم

(۱) سورۂ نساء: ۱۶۰، ۱۶۱۔

سے بھٹکے ہی تھے اس کے ساتھ یہ جرم بھی کرنے لگے کہ دُوسرں کو بھی گمراہ کرنے کی کوشش کی۔

دُوسرا جرم یہ بتلایا کہ یہ لوگ سود کھاتے تھے حالانکہ ان پر سود حرام تھا۔ قرآنِ کریم کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ سود کا لین دین بنی اسرائیل پر بھی حرام کیا گیا تھا، آج جو نسخہ تورات کا ان لوگوں کے ہاتھوں میں ہے اگرچہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ نسخہ جو حضرت موسیٰ علیہ السلام لائے تھے مفقود ہے، اور یہ بھی مشاہدہ ہے کہ موجودہ تورات میں سود کی حرمت کا ذکر کسی نہ کسی درجے میں موجود ہے۔

بعض علمائے تفسیر نے فرمایا ہے کہ سود و ربا ہر شریعت وملت میں حرام رہا ہے، بہر حال اس آیت نے بتلایا کہ یہود کو جو عذاب اور سزائیں دی گئیں، اس کا ایک سبب سود خوری تھا، اسی لئے حدیث میں رسولِ کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی قوم اللہ تعالیٰ کے قہر میں مبتلا ہوتی ہے تو اس کی علامت یہ ہوتی ہے کہ ان میں سود کا رواج ہو جاتا ہے۔

آٹھویں آیت

وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَا فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ ۚ وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ ○[1]

ترجمہ: اور جو چیز تم اس لئے دو گے کہ وہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا، اور جو زکوٰۃ دو گے جس سے اللہ کی رضا مطلوب ہو تو ایسے لوگ خدا کے پاس بڑھاتے رہیں گے۔

بعض حضراتِ مفسرین نے لفظِ ''ربا'' اور ''زیادتی'' پر نظر کر کے اس آیت کو بھی سود و بیاج پر محمول فرمایا ہے اور یہ تفسیر فرمائی ہے کہ سود و بیاج کے لینے میں اگرچہ بظاہر مال کی زیادتی نظر آتی ہے مگر درحقیقت وہ زیادتی نہیں، جیسے کسی شخص کے بدن پر ورم ہو جائے تو بظاہر وہ اس کے جسم میں زیادتی ہے لیکن کوئی عقلمند اس کو زیادہ سمجھ کر خوش نہیں ہوتا بلکہ اس کو ہلاکت کا مقدمہ سمجھتا ہے، اس کے بالمقابل زکوٰۃ وصدقات دینے میں اگرچہ بظاہر مال میں کمی آتی ہے مگر درحقیقت وہ کمی نہیں بلکہ ہزاروں زیادتیوں کا موجب ہے، جیسے کوئی شخص مادّۂ فاسد کے اخراج کے لئے مسہل لیتا ہے یا فصد کھلوا کر خون نکلواتا ہے تو بظاہر وہ کمزور نظر آتا ہے اور اس کے بدن میں کمی محسوس ہوتی ہے مگر جاننے والوں کی نظر میں یہ کمی اس کی زیادتی اور قوت کا پیش خیمہ ہے۔

اور بعض علمائے تفسیر نے اس آیت کو سود و بیاج کی ممانعت پر محمول نہیں فرمایا بلکہ اس کا یہ

(۱) سورۂ روم:۳۹۔

مطلب قرار دیا ہے کہ جو شخص کسی کو اپنا مال اِخلاص اور نیک نیتی سے نہیں بلکہ اس نیت سے دے کہ میں اس کو یہ چیز دُوں گا تو وہ مجھے اس کے بدلے میں اس سے زیادہ دے گا جیسے بہت سی برادریوں میں ''نوتہ'' کی رسم ہے کہ وہ ہدیہ کے طور پر نہیں بلکہ بدلہ لینے کی غرض سے دی جاتی ہے، یہ دینا چونکہ اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کے لئے نہیں، اپنی فاسد غرض کے لئے ہے اس لئے آپ نے فرمایا کہ اس طرح اگرچہ ظاہر میں مال بڑھ جائے مگر وہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا، ہاں! جو زکوٰۃ، صدقات اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کے لئے دیئے جائیں ان میں اگرچہ بظاہر مال گھٹتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ دُگنا چوگنا ہو جاتا ہے۔

اس تفسیر پر آیتِ مذکورہ کا وہ مضمون ہو جائے گا جو دُوسری ایک آیت میں رسولِ کریم ﷺ کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا: ''وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ'' یعنی آپ کسی پر احسان اس نیت سے نہ کریں کہ اس کے بدلے میں مجھے کچھ مال کی زیادتی حاصل ہو جائے گی۔

اس موقع پر بظاہر یہ دُوسری تفسیر ہی راجح معلوم ہوتی ہے، اوّل اس لئے کہ سورۂ رُوم مکی ہے جس کے لئے اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ اس کی ہر آیت مکی ہو، مگر غالب گمان مکی ہونے کا ضرور ہے جب تک اس کے خلاف کوئی ثبوت نہ ملے، اور آیت کے مکی ہونے کی صورت میں اس کو حرمتِ سود کے مفہوم پر اس لئے محمول نہیں کیا جا سکتا کہ حرمتِ سود مدینہ میں نازل ہوئی ہے، اس کے علاوہ اس آیت سے پہلے جو مضمون آیا ہے اس سے بھی دُوسری تفسیر ہی کا رُجحان معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس سے پہلے ارشاد ہے:

> فَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ، ذٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ.
>
> ترجمہ: قرابت دار کو اس کا حق دیا کرو اور مسکین اور مسافر کو بھی، یہ اُن لوگوں کے لئے بہتر ہے جو اللہ کی رضا کے طالب ہیں۔

اس آیت میں رشتہ داروں اور مساکین اور مسافروں پر خرچ کرنے کے ثواب کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس میں نیت اللہ تعالیٰ کی رضاجوئی کی ہو، تو اس کے بعد والی آیتِ مذکورہ میں اس کی توضیح اس طرح کی گئی کہ اگر کوئی مال کسی کو اس غرض سے دیا جائے کہ اس کا بدلہ اس کی طرف سے زیادہ ملے گا تو یہ حق تعالیٰ کی رضاجوئی کے لئے خرچ نہیں ہوا، اس لئے اس کا ثواب نہ ملے گا۔

بہرحال سود کے مسئلے میں اس آیت کو چھوڑ کر بھی سات آیتیں اُوپر آ چکی ہیں جن میں سے سورۂ آلِ عمران کی ایک میں اضعاف و مضاعف سود کی حرمت بیان فرمائی گئی ہے، اور باقی چھ آیتوں

میں مطلق سود کی حرمت کا بیان ہے۔ اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ سود خواہ اضعاف ومضاعف اور سود دَرسود ہو یا اکہرا سود، بہر حال حرام ہے اور حرام بھی ایسا شدید کہ اس کی مخالفت کرنے پر اللہ اور اس کے رسولِ اکرم ﷺ کی طرف سے اعلانِ جنگ فرمایا گیا ہے۔ رِبا کے متعلق سات آیاتِ قرآن کی مفصل تفسیر سامنے آچکی ہے۔

اس کے بعد اس مسئلے کے متعلق احادیثِ رسول اللہ ﷺ کو دیکھئے، نفسِ مسئلہ اور اس کا حکم واضح کرنے کے لئے تو چند احادیث کافی تھیں، لیکن مسئلے کی اہمیت کے پیشِ نظر مناسب معلوم ہوا کہ اس مسئلے سے متعلق جتنی روایاتِ حدیث مختصر تحقیقات کے ذریعہ جمع ہو سکیں وہ پیش کر دی جائیں۔ اس کے پیشِ نظر اپنے پاس موجود کتبِ حدیث سے ان روایاتِ حدیث کو جمع کیا تو تقریباً ایک چہل حدیث[1] اس مسئلے کی بن گئی جس کو ترجمہ اور مختصر تشریح کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

واللہ الموفق والمعین

❀❀❀

(۱) بعد میں کچھ اور اضافہ ہو کر احادیث کا عدد چالیس سے بھی بڑھ گیا۔ ۱۲ منہ

چہل حدیث

متعلقہ حرمتِ رِبا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

۱ : عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اِجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوْبِقَاتِ. قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: اَلشِّرْكُ بِاللّٰهِ، والسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ، وَاَكْلُ الرِّبَا، وَاَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ، وَالتَّوَلِّیْ يَوْمَ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ. رَوَاهُ الْبُخَارِیُّ وَمُسْلِمٌ وَاَبُوْدَاوٗدُ وَالنِّسَائِیُّ. (۱)

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سات ایسی چیزوں سے بچو جو ہلاک کرنے والی ہیں۔ صحابہ (کرام رضی اللہ عنہم) نے عرض کیا کہ: یا رسول اللہ! وہ سات چیزیں کون سی ہیں؟ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا، جادُو کرنا، ایسی جان کو ناحق مار ڈالنا جس کا مارنا اللہ تعالیٰ نے حرام فرما دیا، سود کھانا، اور یتیم کا مال کھانا، اور جنگ کے روز پیٹھ دِکھا کر بھاگنا، اور بھولی بھالی پاک دامن مسلمان عورتوں پر تہمت لگانا۔ (۲)

تشریح: شرک کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفات میں غیرِ خدا کو خدا کا شریک ٹھہرانے کو، مثلاً خدا تعالیٰ کی طرح اس کو قابلِ عبادت سمجھے یا اس کے نام کی نذریں مانے یا کسی کے علم یا قدرت کو خدا تعالیٰ کے علم و قدرت کے برابر سمجھے، یا ایسے اعمال و افعال جو عبادت کے لئے مخصوص ہیں

☆ از حضرت مفتی اعظم مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

(۱) الترغیب والترهیب۔ (۲) اس حدیث کو بخاری، مسلم، ابوداوٗد اور نسائی نے روایت کیا ہے۔

جیسے رُکوع، سجدہ سجود، طواف وغیرہ یہ افعال سوائے خدا تعالیٰ کے کسی اور کے لئے کرے، یہ سب شرک ہیں۔ قرآنِ کریم نے اعلان کردیا ہے کہ جو شخص بحالتِ شرک بغیر توبہ کے مرگیا اس کی بخشش ہرگز نہ ہوگی۔

۲: وَعَنْ سَمُرَةَ ابْنِ جُنْدُبٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ رَجُلَيْنِ أَتَيَانِيْ فَأَخْرَجَانِيْ إِلٰى أَرْضٍ مُّقَدَّسَةٍ فَانْطَلَقْنَا حَتّٰى أَتَيْنَا عَلٰى نَهْرٍ مِّنْ دَمٍ فِيْهِ رَجُلٌ قَائِمٌ وَّعَلٰى شَطِّ النَّهْرِ رَجُلٌ بَيْنَ يَدَيْهِ حِجَارَةٌ فَأَقْبَلَ الرَّجُلُ الَّذِيْ فِي النَّهْرِ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَّخْرُجَ رَمَى الرَّجُلُ بِحَجَرٍ فِيْ فِيْهِ فَرَدَّهٗ حَيْثُ كَانَ، فَجَعَلَ كُلَّمَا جَاءَ لِيَخْرُجَ رَمٰى فِيْ فِيْهِ بِحَجَرٍ فَيَرْجِعُ كَمَا كَانَ، فَقُلْتُ: مَا هٰذَا الَّذِيْ رَأَيْتُهٗ فِي النَّهْرِ؟ قَالَ: اٰكِلُ الرِّبَا. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ هٰكَذَا فِي الْبُيُوْعِ مُخْتَصَرًا وَتَقَدَّمَ فِيْ تَرْكِ الصَّلٰوةِ مُطَوَّلًا۔

ترجمہ: حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: میں نے آج رات خواب میں دیکھا کہ دو آدمی میرے پاس آئے اور مجھ کو ایک مقدس سرزمین کی طرف لے چلے، یہاں تک کہ ہم ایک خون کی نہر پر پہنچے، اس کے درمیان ایک شخص کھڑا تھا اور نہر کے کنارے پر ایک شخص ہے، اس کے سامنے بہت سے پتھر پڑے ہیں، نہر کے اندر والا شخص نہر کے کنارے کی طرف آتا ہے، جس وقت نکلنا چاہتا ہے کنارے والا شخص اس کے منہ پر ایک پتھر اس زور سے مارتا ہے کہ وہ پھر کر اپنی جگہ جا پہنچتا ہے، پھر جب کبھی نکلنا چاہتا ہے اسی طرح اس کے منہ پر پتھر مار مار کر اس کو اپنی پہلی جگہ لوٹا دیتا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ: وہ کون شخص تھا جس کو میں نے نہر میں دیکھا؟ فرمایا: سود خور۔ (۱)

۳: وَعَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اٰكِلَ الرِّبَا وَمُوْكِلَهٗ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَالنَّسَائِيُّ، وَرَوَاهُ أَبُوْدَاوٗدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَصَحَّحَهٗ، وَابْنُ مَاجَةَ وَابْنُ حِبَّانٍ فِيْ صَحِيْحِهٖ كُلُّهُمْ مِّنْ رِوَايَةِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ عَنْ أَبِيْهِ وَلَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ،

(۱) اس حدیث کو امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے

وَزَادُوْا فِيْهِ: وَشَاهِدَيْهِ وَكَاتِبَهٗ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے پر اور سود کھلانے والے پر لعنت فرمائی ہے (یعنی سود لینے والے اور سود دینے والے پر)۔ اس کو مسلم اور نسائی، ابوداؤد اور ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان نے روایت کیا ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ایک روایت میں اس کے ساتھ سود کی شہادت دینے والوں اور کتابت کرنے والوں پر بھی لعنت فرمائی ہے۔

٤: وَعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اٰكِلَ الرِّبَا وَمُوْكِلَهٗ وَكَاتِبَهٗ وَشَاهِدَيْهِ، وَقَالَ: هُمْ سَوَاءٌ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَّغَيْرُهٗ.

ترجمہ: حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، سود دینے والے اور سودی تحریر یا حساب لکھنے والے اور سودی شہادت دینے والوں پر لعنت فرمائی، اور فرمایا کہ وہ سب لوگ (گناہ میں) برابر ہیں۔

٥: وَعَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلْكَبَائِرُ سَبْعٌ اَوَّلُهُنَّ الْاِشْرَاكُ بِاللّٰهِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقِّهَا، وَاَكْلُ الرِّبَا، وَاَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ، وَفِرَارُ يَوْمِ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ وَالْاِنْتِقَالُ اِلَى الْاَعْرَابِ بَعْدَ هِجْرَتِهٖ. رَوَاهُ الْبَزَّارُ مِنْ رِوَايَةِ عَمْرِو بْنِ اَبِيْ شَيْبَةَ وَلَا بَأْسَ بِهٖ فِي الْمُتَابِعَاتِ.

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کبیرہ گناہ سات ہیں، ان میں پہلا گناہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا اور (دوسرا گناہ) ناحق کسی شخص کو مار ڈالنا، اور (تیسرا گناہ) سود کھانا، اور (چوتھا گناہ) یتیم کا مال ناجائز طور پر کھالینا، اور (پانچواں گناہ) جہاد سے بھاگنا، اور (چھٹا گناہ) پاک دامن عورتوں کو تہمت لگانا، اور (ساتواں گناہ) ہجرت کرنے کے بعد اعراب (دیہات) کی طرف لوٹ جانا۔ (اس کو بزار نے عمرو بن ابی شیبہ کی سند سے روایت کیا ہے)۔

۶: وَعَنْ عَوْنِ بْنِ اَبِیْ جُحَیْفَةَ عَنْ اَبِیْهِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَلْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ وَاٰكِلَ الرِّبَا وَمُوْكِلَهُ وَنَهٰی عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَكَسْبِ الْبَغِیِّ وَلَعَنَ الْمُصَوِّرِیْنَ. رَوَاهُ الْبُخَارِیُّ وَاَبُوْدَاوٗدَ (قَالَ الْحَافِظُ) اَبِیْ جُحَیْفَةَ وَهْبُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ السَّوَائِی.

ترجمہ: حضرت عون بن ابی جحیفہ رضی اللہ عنہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گودنے والی عورت اور گدوانے والی عورت پر، اور سود لینے والے اور سود دینے والے پر لعنت بھیجی ہے، اور کتے کی قیمت اور رنڈی کی کمائی سے ممانعت فرمائی ہے، اور تصویر کھینچنے والوں پر لعنت بھیجی ہے۔ (اس کو بخاری اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے)۔

۷: وَعَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: اٰكِلُ الرِّبَا وَمُوْكِلُهٗ وَشَاهِدَاهُ وَكَاتِبَاهُ اِذَا عَلِمُوْا بِهٖ وَالْوَاشِمَةُ وَالْمُسْتَوْشِمَةُ لِلْحُسْنِ وَلَاوِی الصَّدَقَةِ وَالْمُرْتَدُّ اَعْرَابِیَّةً بَعْدَ الْهِجْرَةِ، مَلْعُوْنُوْنَ عَلٰی لِسَانِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ. رَوَاهُ اَحْمَدُ وَاَبُوْیَعْلٰی وَابْنُ خُزَیْمَةَ وَابْنُ حَبَّانَ فِیْ صَحِیْحِهِمَا وَزَادَا فِیْ اٰخِرِهٖ. یَوْمَ الْقِیَامَةِ. (قَالَ الْحَافِظُ) رَوَاهُ كُلُّهُمْ عَنِ الْحَارِثِ وَهُوَ الْاَعْوَرُ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ اِلَّا ابْنُ خُزَیْمَةَ فَاِنَّهٗ رَوَاهُ عَنْ مَسْرُوْقٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: سود کھانے اور کھلانے والا اور اس کے دونوں گواہ اور دونوں کے کاتب جبکہ اس کو جانتے ہوں کہ یہ معاملہ سود کا ہے، اور خوبصورتی کے لئے گودنے والی اور گدوانے والی عورت اور صدقہ کو ٹالنے والا اور ہجرت کے بعد اپنے وطن کی طرف واپس ہو جانے والا، یہ سب بزبانِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم (بروزِ قیامت) ملعون ہوں گے۔[1]

۸: وَعَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اَرْبَعٌ حَقٌّ عَلَی اللّٰهِ اَنْ لَّا یُدْخِلَهُمُ الْجَنَّةَ وَلَا یُذِیْقَهُمْ نَعِیْمَهَا،

(۱) اس حدیث کو احمد اور ابویعلیٰ نے اور ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اپنے صحیح میں روایت کیا ہے۔

مُدْمِنُ الْخَمْرِ، وَآكِلُ الرِّبَا، وَآكِلُ مَالِ الْيَتِيْمِ بِغَيْرِ حَقٍّ، وَالْعَاقُّ لِوَالِدَيْهِ. رَوَاهُ الْحَاكِمُ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ بْنِ خَثْيَمِ بْنِ عِرَاكٍ وَهُوَ رَوَاهُ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ اَبِىْ هُرَيْرَةَ وَقَالَ: صَحِيْحُ الْاِسْنَادِ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: چار شخص ایسے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پر لازم کرلیا ہے کہ ان کو جنت میں داخل نہ کریں گے اور نہ ان کو جنت کی نعمتوں کا ذائقہ چکھائیں گے۔ (ایک تو) عادی شرابی، (دوسرے) سود کھانے والا، (تیسرے) ناحق یتیم کا مال اُڑانے والا، (چوتھے) ماں باپ کی نافرمانی کرنے والا۔ (۱)

۹: وَعَنْ عَبْدِاللّٰهِ يَعْنِى ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِىِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اَلرِّبَا ثَلَاثٌ وَّسَبْعُوْنَ بَابًا، اَيْسَرُهَا مِثْلُ اَنْ يَّنْكِحَ الرَّجُلُ اُمَّهٗ. رَوَاهُ الْحَاكِمُ وَقَالَ صَحِيْحٌ عَلٰى شَرْطِ الْبُخَارِىِّ وَمُسْلِمٍ، وَرَوَاهُ الْبَيْهَقِىُّ مِنْ طَرِيْقِ الْحَاكِمِ ثُمَّ قَالَ: هٰذَا اِسْنَادٌ صَحِيْحٌ وَالْمَتْنُ مُنْكَرٌ بِهٰذَا الْاِسْنَادِ وَلَا اَعْلَمُهٗ اِلَّا وَهَمًا وَكَاَنَّهٗ دَخَلَ لِبَعْضِ رُوَاتِهٖ اَسْنَادٌ فِىْ اِسْنَادٍ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سود کے وبال تہتر قسم کے ہیں، سب سے ادنیٰ قسم ایسی ہے جیسے کوئی اپنی ماں سے بدکاری کرے۔ (۲)

۱۰: وَعَنْهُ اَنَّ النَّبِىَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اَلرِّبَا بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ بَابًا وَالشِّرْكُ مِثْلُ ذٰلِكَ. رَوَاهُ الْبَزَّارُ وَرُوَاتُهٗ رُوَاةُ الصَّحِيْحِ وَهُوَ عِنْدَ ابْنَ مَاجَةَ بِاِسْنَادٍ صَحِيْحٍ بِاخْتِصَارٍ: وَالشِّرْكُ مِثْلُ ذٰلِكَ.

ترجمہ: انہیں (عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: سود کے مفاسد کچھ اُوپر ستر ہیں اور شرک اس کے برابر ہے۔ (۳)

۱۱: وَعَنْ اَبِىْ هُرَيْرَةَ رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ

(۱) اس حدیث کو حاکم نے ابراہیم بن خثیم بن عراک ...... الخ سے روایت کیا ہے اور حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے۔
(۲) اس حدیث کو حاکم نے روایت کیا ہے اور بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح کہا ہے۔
(۳) اس حدیث کو بزار نے روایت کیا ہے، اس کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلرِّبَا سَبْعُوْنَ بَابًا، اَدْنَاهَا كَالَّذِیْ یَقَعُ عَلٰی اُمِّهٖ. رَوَاهُ الْبَیْهَقِیُّ بِاِسْنَادٍ لَّا بَأْسَ بِهٖ، ثُمَّ قَالَ: غَرِیْبٌ بِهٰذَا الْاِسْنَادِ، وَاِنَّمَا یُعْرَفُ بِعَبْدِاللّٰهِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ عِكْرَمَةَ یَعْنِی ابْنَ عَمَّارٍ وَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ زِیَادٍ هٰذَا مُنْكَرُ الْحَدِیْثِ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سود کے مفاسد کی ستر قسمیں ہیں، ان میں سے ادنیٰ ایسا ہے جیسے کوئی اپنی ماں سے زنا کرے۔

۱۲: وَعَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ سَلَامٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اَلدِّرْهَمُ یُصِیْبُهُ الرَّجُلُ مِنَ الرِّبَا اَعْظَمُ عِنْدَ اللّٰهِ مِنْ ثَلٰثَةٍ وَّثَلٰثِیْنَ زَنْیَةً یَّزْنِیْهَا فِی الْاِسْلَامِ. رَوَاهُ الطَّبْرَانِیُّ فِی الْكَبِیْرِ مِنْ طَرِیْقِ عَطَاءِ الْخُرَاسَانِیِّ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ وَلَمْ یَسْمَعْ مِنْهُ، وَرَوَاهُ ابْنُ اَبِی الدُّنْیَا وَالْبَغَوِیُّ وَغَیْرُهُمَا مَوْقُوْفًا عَلٰی عَبْدِاللّٰهِ وَهُوَ الصَّحِیْحُ وَلَفْظُ الْمَوْقُوْفِ فِیْ اَحَدِ طُرُقِهٖ قَالَ عَبْدُاللّٰهِ: اَلرِّبَا اِثْنَانِ وَسَبْعُوْنَ حُوْبًا، اَصْغَرُهَا حُوْبًا كَمَنْ اَتٰی اُمَّهٗ فِی الْاِسْلَامِ، وَدِرْهَمٌ مِّنَ الرِّبَا اَشَدُّ مِنْ بِضْعٍ وَّثَلٰثِیْنَ زَنْیَةً. قَالَ: وَیَأْذَنُ اللّٰهُ بِالْقِیَامِ لِلْبِرِّ وَالْفَاجِرِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ اِلَّا اٰكِلَ الرِّبَا فَاِنَّهٗ لَا یَقُوْمُ اِلَّا كَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ایک درہم کوئی سود سے حاصل کرے، اللہ تعالیٰ کے نزدیک مسلمان ہونے کے باوجود تینتیس مرتبہ زنا کرنے سے بھی زیادہ شدید جرم ہے۔ (۱)

دوسری ایک روایت میں حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ نے فرمایا: سود کے بہتر گناہ ہیں، ان میں سب سے چھوٹا گناہ اس شخص کے گناہ کے برابر ہے جو مسلمان ہوکر اپنی ماں سے زنا کرے، اور ایک درہم سود کا گناہ کچھ اُوپر تیس زنا سے زیادہ بدتر ہے اور اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ہر نیک و بد کو کھڑے ہونے کی اجازت دیں گے مگر سودخور کو تندرستوں کی طرح کھڑا ہونے کا موقع نہیں دیا جائے گا، بلکہ وہ اس طرح کھڑا ہوگا جیسے کسی کو شیطان، جن وغیرہ نے لپٹ کر

(۱) اس حدیث کو طبرانی نے کبیر میں عطاء خراسانی کی سند سے عبداللہؓ کے واسطہ سے روایت کیا ہے...... الخ۔

خبطی بنا دیا ہو۔

۱۳: وَعَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ حَنْظَلَةَ غَسِيْلِ الْمَلٰئِكَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: دِرْهَمُ رِبًا يَّأْكُلُهُ الرَّجُلُ وَهُوَ يَعْلَمُ اَشَدُّ مِنْ سِتَّةٍ وَّثَلٰثِيْنَ زَنْيَةٍ. رَوَاهُ اَحْمَدُ وَالطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيْرِ وَرِجَالُ اَحْمَدَ رِجَالُ الصَّحِيْحِ (قَالَ الْحَافِظُ) حَنْظَلَةُ وَالِدُ عَبْدِاللّٰهِ لُقِبَ بِغَسِيْلِ الْمَلٰئِكَةِ لِاَنَّهٗ كَانَ يَوْمَ اُحُدٍ جُنُبًا وَّقَدْ غَسَلَ اَحَدَ شِقَّيْ رَأْسِهٖ فَلَمَّا سَمِعَ الصَّيْحَةَ خَرَجَ فَاسْتُشْهِدَ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَقَدْ رَأَيْتُ الْمَلٰئِكَةَ تَغْسِلُهٗ.

ترجمہ: اور حضرت عبداللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہ غسیل ملائکہ نے فرمایا کہ: حضور ﷺ نے فرمایا: سود کا ایک درہم کھانا چھتیس زنا سے زیادہ شدید ہے بشرطیکہ اس کو معلوم ہو کہ یہ درہم سود کا ہے۔[1] اور حضرت حنظلہ رضی اللہ عنہ کو غسیل ملائکہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ جس وقت غزوۂ اُحد کا اعلان ہوا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جہاد کے لئے نکلنے لگے اس وقت یہ جنابت کی حالت میں تھے، غسل کرنا شروع کیا تھا کہ یہ آواز کان میں پڑ گئی، انہوں نے دعوتِ جہاد میں اتنی دیر کرنا بھی پسند نہ کیا کہ غسل پورا کر کے فارغ ہو جاتے، بلکہ اسی حالت میں فوراً باہر آئے اور مجاہدین کے ساتھ شریک ہو گئے، اور اتفاقاً اسی حالت میں یہ شہید ہو گئے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: میں نے دیکھا ہے کہ فرشتے ان کو غسل دے رہے ہیں)۔

۱۴: وَرُوِيَ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: خَطَبَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ اَمْرَ الرِّبَا وَعَظَّمَ شَأْنَهٗ وَقَالَ: اِنَّ الدِّرْهَمَ يُصِيْبُهُ الرَّجُلُ مِنَ الرِّبَا اَعْظَمُ عِنْدَ اللّٰهِ فِي الْخَطِيْئَةِ مِنْ سِتَّةٍ وَّثَلٰثِيْنَ زَنْيَةً يَّزْنِيْهَا الرَّجُلُ، وَاِنَّ اَرْبَى الرِّبَا عِرْضُ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ. رَوَاهُ ابْنُ اَبِي الدُّنْيَا فِيْ كِتَابِ ذَمِّ الْغِيْبَةِ وَالْبَيْهَقِيُّ.

ترجمہ: حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے سامنے خطبہ دیا اور سود کا بہت اہتمام سے ذکر فرماتے ہوئے یہ فرمایا

---

(۱) اس حدیث کو امام احمد و طبرانی نے روایت کیا ہے اور سند امام احمد مثل سند صحیح بخاری کے ہے۔

کہ: کسی شخص کا ایک سودی درہم کھانا اللہ کے نزدیک چھتیس زنا سے زیادہ سخت گناہ ہے۔ (اور پھر فرمایا کہ) سب سے بڑا یہ سود ہے کہ کسی مسلمان کی آبرو پر حملہ کیا جائے۔(۱)

۱۵: وَرُوِیَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ اَعَانَ ظَالِمًا بِبَاطِلٍ لِیُدْحِضَ بِهٖ حَقًّا فَقَدْ بَرِئَ مِنْ ذِمَّةِ اللّٰهِ وَذِمَّةِ رَسُوْلِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ اَكَلَ دِرْهَمًا مِّنْ رِّبًا فَهُوَ مِثْلُ ثَلٰثَةٍ وَّثَلٰثِیْنَ زَنْیَةٍ وَّمَنْ نَبَتَ لَحْمُهٗ مِنْ سُحْتٍ فَالنَّارُ اَوْلٰی بِهٖ. رَوَاهُ الطَّبْرَانِیُّ فِی الصَّغِیْرِ وَالْاَوْسَطِ وَالْبَیْهَقِیُّ.

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے کسی ظالم کی خلافِ حق حمایت کی تاکہ حق والے کا حق ضائع کر دے تو اللہ اور اس کے رسول اس سے بری الذمہ ہیں، اور جو شخص سود کا ایک درہم کھائے تو یہ تینتیس زنا کے برابر ہے، اور جس شخص کا گوشت مالِ حرام سے پیدا ہو وہ دوزخ کے قابل ہے۔

۱٦: وَعَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: اَلرِّبَا اثْنَانِ وَسَبْعُوْنَ بَابًا، اَدْنَاهَا مِثْلُ اِتْیَانِ الرَّجُلِ اُمَّهٗ، وَاِنَّ اَرْبَی الرِّبَا اسْتِطَالَةُ الرَّجُلِ فِیْ عِرْضِ اَخِیْهِ. رَوَاهُ الطَّبْرَانِیُّ فِی الْاَوْسَطِ مِنْ رِوَایَةِ عَمْرِو بْنِ رَاشِدٍ وَقَدْ وُثِّقَ.

ترجمہ: براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سود کے بہتر دروازے ہیں، ان میں سے ادنیٰ ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنی ماں سے زنا کرے، اور سب سے بدترین سود یہ ہے کہ انسان اپنے بھائی کی عزت پر دست درازی کرے۔

۱۷: وَعَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: اَلرِّبَا سَبْعُوْنَ حُوْبًا اَیْسَرُهَا اَنْ یَّنْكِحَ الرَّجُلُ اُمَّهٗ. رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ وَالْبَیْهَقِیُّ كِلَاهُمَا عَنْ اَبِیْ مَعْشَرٍ وَقَدْ وُثِّقَ عَنْ سَعِیْدٍ الْمَقْبَرِیِّ عَنْهُ.

---

(۱) اس حدیث کو بیہقی اور ابن ابی الدنیا نے روایت کیا ہے۔

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: سود کے ستّر گناہ ہیں، ان میں سے ادنیٰ ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنی ماں سے زنا کرے۔

۱۸: وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ: نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ تُشْتَرَى الثَّمَرَةُ حَتّٰى تُطْعَمَ، وَقَالَ: اِذَا ظَهَرَ الزِّنَا وَالرِّبَا فِيْ قَرْيَةٍ فَقَدْ اَحَلُّوْا بِاَنْفُسِهِمْ عَذَابَ اللّٰهِ. رَوَاهُ الْحَاكِمُ وَقَالَ صَحِيْحُ الْاِسْنَادِ.

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے کھائے جانے کے قابل ہونے سے پہلے پھلوں کی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے، اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ: کسی بستی میں سود اور زنا پھیل جائے تو گویا بستی والوں نے اللہ کے عذاب کو اپنے اُوپر اُتار لیا۔(۱)

۱۹: وَعَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ ذَكَرَ حَدِيْثًا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ فِيْهِ: مَا ظَهَرَ فِيْ قَوْمٍ نِ الزِّنَا وَالرِّبَا اِلَّا اَحَلُّوْا بِاَنْفُسِهِمْ عَذَابَ اللّٰهِ. رَوَاهُ اَبُوْيَعْلٰى بِاِسْنَادٍ جَيِّدٍ.

ترجمہ: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کی ایک حدیث نقل فرمائی جس میں یہ ہے کہ: جس قوم میں زنا اور سود پھیل گیا، انہوں نے یقیناً اللہ کے عذاب کو اپنے اُوپر اُتار لیا۔

۲۰: وَعَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَا مِنْ قَوْمٍ يَّظْهَرُ فِيْهِمُ الرِّبَا اِلَّا اُخِذُوْا بِالسَّنَةِ، وَمَا مِنْ قَوْمٍ يَظْهَرُ فِيْهِمُ الرَّشَا اِلَّا اُخِذُوْا بِالرُّعْبِ. رَوَاهُ اَحْمَدُ بِاِسْنَادٍ فِيْهِ نَظَرٌ.

ترجمہ: حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: جس قوم میں سود پھیل جائے وہ یقیناً قحط سالی میں مبتلا ہو جاتی ہے، اور جس قوم میں رشوت پھیل جائے وہ مرعوبیت میں گرفتار ہو جاتی ہے۔

(۱) اس حدیث کو حاکمؒ نے روایت کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ صحیح الاسناد ہے۔

۲۱ : وَعَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: رَأَیْتُ لَیْلَةَ اُسْرِیَ بِیْ لَمَّا انْتَهَیْنَا اِلَی السَّمَآءِ السَّابِعَةِ فَنَظَرْتُ فَوْقِیْ فَاِذَا اَنَا بِرَعْدٍ وَّبُرُوْقٍ وَّصَوَاعِقَ. قَالَ: فَاَتَیْتُ عَلٰی قَوْمٍ بُطُوْنُهُمْ کَالْبُیُوْتِ فِیْهَا الْحَیَّاتُ تُرٰی مِنْ خَارِجِ بُطُوْنِهِمْ، قُلْتُ: یَاجِبْرِیْلُ! مَنْ هٰؤُلَاءِ؟ قَالَ: هٰؤُلَاءِ اَکَلَةُ الرِّبَا. رَوَاهُ اَحْمَدُ فِیْ حَدِیْثٍ طَوِیْلٍ وَابْنُ مَاجَةَ مُخْتَصَرًا وَالْاِصْبَهَانِیُّ اَیْضًا مِنْ طَرِیْقِ اَبِیْ هَارُوْنَ الْعَبْدِیِّ وَاسْمُهٗ عُمَارَةُ بْنُ جُوَیْنٍ وَهُوَ رَوَاهُ عَنْ اَبِیْ سَعِیْدِ نِ الْخُدْرِیِّ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَمَّا عُرِجَ بِیْ اِلَی السَّمَآءِ نَظَرَ فِی السَّمَآءِ الدُّنْیَا فَاِذَا رِجَالٌ بُطُوْنُهُمْ کَاَمْثَالِ الْبُیُوْتِ الْعِظَامِ قَدْ مَالَتْ بُطُوْنُهُمْ وَهُمْ مُنَضَّدُوْنَ عَلٰی سَابِلَةِ اٰلِ فِرْعَوْنَ یُوْقَفُوْنَ عَلَی النَّارِ کُلَّ غَدَاةٍ وَّعَشِیٍّ یَقُوْلُوْنَ: رَبَّنَا لَا تُقِمِ السَّاعَةَ اَبَدًا، قُلْتُ: یَا جِبْرِیْلُ! مَنْ هٰؤُلَاءِ؟ قَالَ: هٰؤُلَاءِ اَکَلَةُ الرِّبَا مِنْ اُمَّتِكَ (لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ). قَالَ الْاَصْبَهَانِیُّ قَوْلُهٗ "مُنَضَّدُوْنَ" اَیْ طُرِحَ بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ، وَالسَّابِلَةُ الْمَارَّةُ اَیْ یَتَوَطُّوْهُمْ اٰلُ فِرْعَوْنَ الَّذِیْنَ یُعْرَضُوْنَ عَلٰی غَدَاةٍ وَّعَشِیٍّ، انتهٰی.

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: معراج کی رات جب ساتویں آسمان پر پہنچ کر میں نے اُوپر نظر اُٹھائی تو میں نے چمک، کڑک اور گرج دیکھی۔ پھر فرمایا کہ: میرا گزر ایک ایسی قوم پر ہوا جن کے پیٹ مکانوں کی طرح (بڑے بڑے) تھے، ان میں سانپ بھرے ہوئے تھے جو باہر سے نظر آ رہے تھے، میں نے جبرئیل سے دریافت کیا کہ یہ کون لوگ ہیں؟ جبرائیل نے جواب دیا کہ: یہ سودخور ہیں۔ اصبہانی نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی رات آسمانِ دُنیا پر ایسے آدمیوں کو دیکھا جن کے پیٹ کوٹھریوں کی طرح پھولے ہوئے تھے اور جھکے ہوئے تھے، اور انہیں آلِ فرعون کے راستے میں تہ بر تہ ایک دوسرے کے اُوپر ڈالا ہوا تھا، آلِ فرعون جب صبح و شام جہنم کے سامنے کھڑے کیے جاتے ہیں تو ان لوگوں کے اُوپر سے روندتے ہوئے گزرتے ہیں، یہ لوگ

دُعا کرتے رہتے ہیں کہ یا اللہ! قیامت کبھی قائم نہ فرمانا (کیونکہ یہ جانتے ہیں کہ قیامت کے روز جہنم کے اندر جانا ہوگا)۔ (رسولِ اکرم ﷺ فرماتے ہیں کہ:) میں نے کہا: جبرئیلؑ! یہ کون لوگ ہیں؟ کہا: یہ آپ کی اُمت کے سود خور ہیں جو اسی طرح کھڑے ہوں گے جس طرح ایسا شخص کھڑا ہوتا ہے جس کو شیطان نے خبطی بنا دیا ہو۔

۲۲: وَعَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ يَظْهَرُ الرِّبَا وَالزِّنَا وَالْخَمْرُ. رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ وَرُوَاتُهٗ رُوَاةُ الصَّحِيْحِ.

ترجمہ: حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: قیامت کے قریب سود، زنا اور شراب کی کثرت[1] ہو جائے گی۔

۲۳: وَعَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَبْدِالْوَاحِدِ الْوَرَّاقِ قَالَ: رَأَيْتُ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ اَبِيْ اَوْفٰى رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا فِي السُّوْقِ فِي الصَّيَارِفَةِ فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الصَّيَارِفَةِ اَبْشِرُوْا! قَالُوْا: بَشَّرَكَ اللّٰهُ بِالْجَنَّةِ، بِمَ تُبَشِّرُنَا يَا اَبَا مُحَمَّدٍ؟ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَبْشِرُوْا بِالنَّارِ! رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ بِاِسْنَادٍ لَا بَأْسَ بِهٖ.

ترجمہ: حضرت قاسم بن عبدالواحد ورّاق فرماتے ہیں کہ: میں نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہما کو صرافوں کے بازار میں دیکھا، آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اے صرافو خوشخبری سنو! صرافوں نے کہا کہ: اے ابومحمد! اللہ آپ کو جنت سے سرفراز فرمائے، آپ ہمیں کس چیز کی خوشخبری دے رہے ہیں؟ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: تمہیں دوزخ کی خوشخبری ہو! (تم دوزخ کے لئے تیار ہو جاؤ)۔ (کیونکہ سونے چاندی کی خرید و فروخت میں اُدھار جائز نہیں اور صرافہ والے عموماً حساب کھاتہ پر اُدھار کے معاملات کرتے رہتے ہیں، وہ سود ہے)۔

---

(۱) اس میں یہ بات غور طلب ہے کہ حدیث کی پیش گوئی کے مطابق آج ربا کی کثرت کا مشاہدہ ہو رہا ہے، لیکن جس ربا کی کثرت ہو رہی ہے وہ تجارتی ربا ہے، مہاجنی ربا کو تو اب مہاجن بھی بُرا کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جس ربا کو قرآن میں حرام کہا ہے وہ تجارتی، مہاجنی ہر قسم کے ربا پر حاوی ہے۔ ۱۲ منہ

۲٤ : وَرُوِیَ عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: اِیَّاكَ وَالذُّنُوْبَ الَّتِیْ لَا تُغْفَرُ، اَلْغُلُوْلُ فَمَنْ غَلَّ شَیْئًا اَتٰی بِهٖ یَوْمَ الْقِیَامَةِ، وَاَكْلُ الرِّبَا فَمَنْ اَكَلَ الرِّبَا بُعِثَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ مَجْنُوْنًا یَتَخَبَّطُ ثُمَّ قَرَأَ: اَلَّذِیْنَ یَأْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ. رَوَاهُ الطَّبَرَانِیُّ وَالْاِصْبَهَانِیُّ مِنْ حَدِیْثِ اَنَسٍ وَلَفْظُهٗ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: یَأْتِیْ اٰكِلُ الرِّبَا یَوْمَ الْقِیَامَةِ مُخَبَّلًا یَجُرُّ شَفَتَهٗ ثُمَّ قَرَأَ: لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ. قَالَ الْاِصْبَهَانِیُّ: اَلْمُخَبَّلُ الْمَجْنُوْنُ.

ترجمہ: حضرت عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان گناہوں سے بچو جن کی مغفرت نہیں ہوتی، ایک ان میں سے مالِ غنیمت میں چوری کرنا ہے، جس شخص نے کوئی چیز بطور خیانت مالِ غنیمت میں سے لے لی تو قیامت کے دن اس سے وہ چیز منگوائی جائے گی، سود کھانے سے بچو، اس لئے کہ سود خور قیامت میں مجنون اور مخبوط الحواس ہو کر اُٹھایا جائے گا، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی: جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ اس شخص کی طرح کھڑے ہوں گے جو شیطان سے متأثر ہو کر مخبوط الحواس ہو گیا ہو۔ طبرانی اور اصبہانی نے یہ حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بایں الفاظ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قیامت کے دن سود خور اپنا ہونٹ گھسیٹتا ہوا تباہ حالت میں آئے گا۔ اور اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورۂ بالا آیت تلاوت فرمائی۔

۲٥ : وَعَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا اَحَدٌ اَكْثَرَ مِنَ الرِّبَا اِلَّا كَانَ عَاقِبَةُ اَمْرِهٖ اِلٰی قِلَّةٍ. رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ وَالْحَاكِمُ وَقَالَ: صَحِیْحُ الْاِسْنَادِ، وَفِیْ لَفْظٍ لَّهٗ قَالَ: اَلرِّبَا وَاِنْ كَثُرَ فَاِنَّ عَاقِبَتَهٗ اِلٰی قُلٍّ. وَقَالَ فِیْهِ اَیْضًا صَحِیْحُ الْاِسْنَادِ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے سود کے ذریعے سے زیادہ مال کمایا، انجامِ کار اس میں کمی ہوگی۔

فائدہ: امامِ حدیث عبدالرزاق نے معمر سے نقل کیا ہے کہ معمر نے فرمایا کہ: ہم نے سنا ہے کہ سودی کام پر چالیس سال گزرنے نہیں پاتے کہ اس پر گھاٹا (محاق) آجاتا ہے، یعنی کوئی حادثہ پیش آجاتا ہے جو اس کو نقصان پہنچا دیتا ہے۔

۲۶: وَعَنْ اَبِیْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقٰى مِنْهُمْ اَحَدٌ اِلَّا اٰكِلَ الرِّبَا، فَمَنْ لَّمْ يَأْكُلْهُ اَصَابَهٗ مِنْ غُبَارِهٖ. رَوَاهُ اَبُوْدَاوٗدَ وَابْنُ مَاجَةَ كِلَاهُمَا مِنْ رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْ اَبِیْ هُرَيْرَةَ وَاخْتُلِفَ فِیْ سِمَاعِهٖ وَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک زمانہ آئے گا کہ کوئی شخص سودخوری سے بچ بھی گیا تو اس کا غبار ضرور پہنچ کر رہے گا۔

فائدہ: یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ حدیث کی پیش گوئی کے مطابق سود کا رواج اتنا بڑھا کہ بڑے سے بڑا متقی آدمی بھی سود کے شائبہ یا کسی نہ کسی درجے میں استعمال سے نہیں بچ سکتا، مگر جو سود اس درجے میں عام ہو وہ تجارتی سود ہے، مہاجنی اور عرفی سود نہیں، اس سے معلوم اور ثابت ہوا کہ تجاتی سود بھی حرام ہے۔ ۱۲منہ

۲۷: "وَرُوِیَ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ صَامِتٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَالَّذِیْ نَفْسِیْ بِيَدِهٖ! لَيَبِيْتَنَّ اُنَاسٌ مِّنْ اُمَّتِیْ عَلٰى اَشَرٍ وَّبَطَرٍ وَّلَعِبٍ وَّلَهْوٍ فَيُصْبِحُوْا قِرَدَةً وَّخَنَازِيْرَ بِارْتِكَابِهِمُ الْمَحَارِمَ وَاتِّخَاذِهِمُ الْقَيْنَاتِ وَشُرْبِهِمُ الْخَمْرَ وَاَكْلِهِمُ الرِّبَا وَلُبْسِهِمُ الْحَرِيْرَ. رَوَاهُ عَبْدُاللّٰهِ بْنُ الْاِمَامِ اَحْمَدَ فِیْ زَوَائِدِهٖ."

ترجمہ: حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے! میری اُمت کے کچھ لوگ غرور وتکبر، لہو ولعب کی حالت میں رات گزاریں گے، وہ صبح کے وقت بندر اور خنزیر بن جائیں گے، کیونکہ انہوں نے حرام کو حلال ٹھہرایا اور گانے والی عورتیں رکھیں اور شراب پی اور سود کھایا اور ریشم کا لباس پہنا تھا۔

۲۸: وَرُوِیَ عَنْ اَبِیْ اُمَامَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ قَالَ: يَبِيْتُ قَوْمٌ مِنْ هٰذِهِ الْاُمَّةِ عَلٰى طُعْمٍ وَّشُرْبٍ وَّلَهْوٍ وَّلَعِبٍ فَيُصْبِحُوْا قَدْ مُسِخُوْا قِرَدَةً وَّخَنَازِيْرَ وَلَيُصِيْبَنَّهُمْ خَسْفٌ وَقَذْفٌ حَتّٰى يُصْبِحَ النَّاسُ فَيَقُوْلُوْنَ: خُسِفَ اللَّيْلَةَ بِبَنِيْ فُلَانٍ وَخُسِفَ اللَّيْلَةَ بِدَارِ فُلَانٍ، وَلَتُرْسَلَنَّ عَلَيْهِمْ حِجَارَةٌ مِّنَ السَّمَآءِ كَمَا اُرْسِلَتْ عَلٰى قَوْمِ لُوْطٍ عَلٰى قَبَائِلَ فِيْهَا وَعَلٰى دُوْرٍ وَّلَتُرْسَلَنَّ عَلَيْهِمُ الرِّيْحُ الْعَقِيْمُ الَّتِيْ هَلَكَتْ عَادًا عَلٰى قَبَائِلَ فِيْهَا وَعَلٰى دُوْرٍ بِشُرْبِهِمُ الْخَمْرَ وَلُبْسِهِمُ الْحَرِيْرَ وَاتِّخَاذِهِمُ الْقَيْنَاتِ وَاَكْلِهِمُ الرِّبَا وَقَطِيْعَةِ الرَّحِمِ. وَخَصْلَةٍ نَسِيَهَا جَعْفَرٌ. رَوَاهُ اَحْمَدُ مُخْتَصَرًا وَالْبَيْهَقِيُّ وَاللَّفْظُ لَهٗ.

ترجمہ: حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس اُمت کی ایک جماعت کھانے پینے اور لہو ولعب (کھیل کود) کی حالت میں رات گزارے گی، تو وہ ایسی حالت میں صبح کرے گی کہ بندر اور سور کی صورت میں مسخ ہوگئی ہو، اور اسی اُمت کے بعض افراد کو خسف (زمین میں دھنس جانے) اور قذف (آسمان سے پتھر برسنے کا) ضرور پہنچے گا، یہاں تک کہ جب لوگ صبح اُٹھیں گے تو آپس میں یوں کہیں گے کہ: آج رات فلاں خاندان زمین میں دھنس گیا اور فلاں کا گھر بار زمین میں دھنس گیا۔ اور ان پر آسمان سے پتھر برسائے جائیں گے، جس طرح قوم لوط پر برسائے گئے تھے اس کے قبائل پر اور گھروں پر، اور ان پر نہایت تیز تند آندھی بھیجی جائے گی جس نے قوم عاد کو تباہ کردیا تھا اس کے قبائل اور گھروں پر، یہ دھنسانے اور پتھر برسانے کا عذاب ان کے شراب پینے اور ریشم پہننے اور سود کھانے اور قطع رحمی کرنے کی وجہ سے ہوگا اور ایک اور خصلت کی وجہ سے ہوگا جس کو جعفر (اس حدیث کے راوی) بھول گئے ہیں۔ (۱)

۲۹: عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَنَّهٗ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ اٰكِلَ الرِّبٰوا وَمُوْكِلَهٗ وَكَاتِبَهٗ وَمَانِعَ الصَّدَقَةِ وَكَانَ يَنْهٰى عَنِ النَّوْحِ. رَوَاهُ النَّسَائِيُّ.

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سود

(۱) اس حدیث کو امام احمدؒ نے مختصراً روایت کیا ہے، یہ الفاظ بیہقی کے ہیں۔

لینے والے اور سود دینے والے پر، اور سود (کی تحریر یا حساب) لکھنے والے اور صدقہ (واجبہ) نہ دینے والے پر لعنت فرماتے ہوئے سنا، اور آپ ﷺ نوحہ (بلند آواز سے رونے) کو منع فرماتے تھے۔

۳۰: عَنْ عُمَرَبْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَنَّ اٰخِرَ مَا نَزَلَتْ اٰيَةُ الرِّبٰوا وَاَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُبِضَ وَلَمْ يُفَسِّرْهَا لَنَا، فَدَعُوا الرِّبٰوا وَالرِّيْبَةَ. رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ وَالدَّارَمِيُّ.

ترجمہ: حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: حضور ﷺ پر جو آخری آیت نازل ہوئی وہ سود کے متعلق ہے، اور حضور ﷺ نے اس کی پوری تشریح بیان نہیں فرمائی تھی کہ آپ کا وصال ہوگیا، لہٰذا سود بھی چھوڑ دو اور ان چیزوں کو بھی چھوڑ دو جن میں سود کا شائبہ ہو۔

فائدہ: حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے اس قول کی پوری تفصیل وتشریح شروع رسالے میں گزر چکی ہے جس میں بتلایا گیا ہے کہ حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد سود و رِبا کی اس خاص سورت سے متعلق ہے جو رِبا کے معنی میں آنحضرت ﷺ کے بیان سے اضافہ ہوئی ہے، یعنی چھ چیزوں کی باہمی بیع وشراء میں کمی بیشی یا اُدھار کرنے کو سود قرار دیا ہے، جیسا کہ بعد کی حدیث نمبر ۳۱، ۳۲، ۳۳ میں یہ مضمون آرہا ہے۔

اس میں یہ اشتباہ رہا کہ ان چھ چیزوں کے حکم میں دوسری اشیاء داخل ہیں یا نہیں؟ اور اگر ہیں تو کس علت اور کس ضابطے سے؟

باقی رِبا کا وہ متعارف مفہوم جو نزولِ قرآن سے پہلے بھی نہ صرف سمجھا جاتا تھا، بلکہ عرب میں اس کے معاملات کا عام رواج تھا، نہ اس میں کوئی ابہام واشتباہ تھا، نہ اس میں فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ یا کسی دوسرے صحابی کو کبھی کوئی تردّد پیش آیا۔

۳۱: عَنْ اَبِيْ سَعِيْدِ نِ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَبِيْعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ اِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تَشِفُّوْا بَعْضَهَا عَلٰى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيْعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ اِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تَشِفُّوْا بَعْضَهَا عَلٰى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيْعُوْا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ. مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں صرف اس صورت میں بیچو جب برابر ہو، اور

اس میں بعض کو بعض پر زیادہ نہ کرو، اور چاندی کو چاندی کے بدلے میں صرف اس صورت میں بیچو جب برابر ہو، اور اس میں بعض کو بعض پر زیادہ نہ کرو، اور ان میں سے کسی غیر موجود چیز کو موجود کے بدلے میں نہ بیچو، یعنی اُدھار فروخت نہ کرو۔

۳۲: عَنْ اَبِیْ سَعِیْدِ نِ الْخُدْرِیِّ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ، فَمَنْ زَادَ اَوِ اسْتَزَادَ فَقَدْ اَرْبٰی الْاٰخِذُ وَالْمُعْطِیْ فِیْهِ سَوَآءٌ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: سونے کا مبادلہ سونے سے، چاندی کا مبادلہ چاندی سے، گیہوں کا گیہوں سے، جو کا جو سے، چھوارے کا چھوارے سے، نمک کا نمک سے، برابر برابر اور ہاتھ در ہاتھ (نقد) ہونا چاہئے، جس شخص نے زیادہ دیا یا زیادہ طلب کیا، تو اس نے سودی معاملہ کیا، لینے والا اور دینے والا دونوں برابر ہیں۔

۳۳: عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَآءٌ بِسَوَآءٍ یَدًا بِیَدٍ، فَاِذَا اخْتَلَفَ هٰذِهِ الْاَصْنَافُ فَبِیْعُوْا کَیْفَ شِئْتُمْ اِذَا کَانَ یَدًا بِیَدٍ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کا مبادلہ سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گیہوں کا گیہوں سے، جو کا جو سے، چھوارے کا چھوارے سے، نمک کا نمک سے، برابر برابر اور ہاتھ در ہاتھ (نقد) ہونا چاہئے، اور جب یہ اصناف بدل جائیں (یعنی گیہوں کا جو سے اور سونے کا چاندی سے مبادلہ کیا جائے) تو جس طرح چاہو خرید و فروخت کرو، لیکن یہ خرید و فروخت بھی ہاتھ در ہاتھ (نقد) ہونی چاہئے۔

۳۴: عَنِ الشَّعْبِیِّ قَالَ: کَتَبَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِلٰی

اَهْلِ نَجْرَانَ وَهُمْ نَصَارٰى: اَنَّ مَنْ بَاعَ مِنْكُمْ بِالرِّبَا فَلَا ذِمَّةَ لَهٗ. (۱)

ترجمہ: امام شعبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسولِ کریم ﷺ نے نصاریٰ اہلِ نجران کو ایک فرمان بھیجا جس میں تحریر تھا کہ: تم میں سے جو شخص رِبا کا کاروبار کرے گا وہ ہمارا ذمی ہو کر نہیں رہ سکتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام کا قانونِ رِبا پوری مملکت کے سب لوگوں پر حاوی تھا۔

۳۵: عَنِ الْبَرَآءِ بْنِ عَازِبٍ وَزَيْدِ بْنِ اَرْقَمَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَا: سَاَلْنَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ كُنَّا تَاجِرَيْنِ فَقَالَ: اِنْ كَانَ يَدًا بِيَدٍ فَلَا بَأْسَ وَلَا يَصْلَحُ نَسِيَّةً. (۲)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب اور زید بن ارقم رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ: ہم تاجر تھے، ہم نے رسول اللہ ﷺ سے (اپنے کاروبار کے متعلق) سوال کیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: اگر معاملہ دست بدست ہو تو مضائقہ نہیں، مگر اُدھار پر یہ معاملہ جائز نہیں۔

یہ سوال بظاہر دو مختلف جنسوں کو باہم کم و بیش فروخت کرنے کے متعلق تھا، جیسا کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے۔

۳۶: عَنِ امْرَاَةِ اَبِيْ سُفْيَانَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَتْ: سَاَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا فَقُلْتُ: بِعْتُ زَيْدَ بْنَ اَرْقَمَ جَارِيَةً اِلَى الْعَطَآءِ بِثَمَانِمِائَةٍ وَابْتَعْتُهَا مِنْهُ بِسِتِّمِائَةٍ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا: بِئْسَ وَاللّٰهِ مَا اشْتَرَيْتِ اَبْلِغِيْ زَيْدَ بْنَ اَرْقَمَ اَنَّهٗ قَدْ اَبْطَلَ جِهَادَهٗ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِلَّا اَنْ يَّتُوْبَ. قَالَتْ: اَفَرَاَيْتِ اِنْ اَخَذْتُ رَأْسَ مَالِيْ؟ قَالَتْ: لَا بَأْسَ، مَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ، وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ. (۳)

ترجمہ: حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی زوجہ فرماتی ہیں کہ: میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا کہ: میں نے حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کے ہاتھ اپنی ایک

---

(۱) كنز العمال برمز ابن ابي شيبة، ج: ۲، ص: ۲۳٤.

(۲) كنز برمز عبدالرزاق في الجامع، ج: ۲، ص: ۲۳۲.

(۳) كنز العمال برمز عبدالرزاق في الجامع وابن ابي حاتم، ج: ۲، ص: ۲۳۳.

کنیز (سرکاری عطا ملنے کے وقت تک) اُدھار پر آٹھ سو روپے میں فروخت کی اور پھر یہی کنیز اُن سے چھ سو روپے میں خرید لی (جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گویا چھ سو روپے قرض دے کر میعادِ مقررہ پر آٹھ سو روپے کی مستحق ہو گئی، دو سو روپے نفع کے مل گئے)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ: خدا کی قسم! تم نے نہایت بُرا معاملہ کیا ہے، زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ تم نے یہ (سودی معاملہ کر کے) اپنا جہاد ضائع کر دیا جو تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کیا تھا، زوجہ ابوسفیان رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: تو یہ بتلایئے کہ اگر میں ان سے صرف اپنا راُس المال یعنی چھ سو روپے لے لوں، باقی چھوڑ دوں تو کیا گناہ سے بَری ہو جائیں گے؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ: ہاں! جس شخص کو اس کے رَبّ کی طرف سے نصیحت پہنچ جائے اور وہ اپنے گناہ سے باز آ جائے تو پچھلا گناہ معاف ہو جاتا ہے، اور قرآن میں اس کا فیصلہ خود موجود ہے کہ جس نے سودی معاملہ کرلیا ہو اس کو اصل راُس المال ملے گا زیادتی نہ ملے گی۔

۳۷: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمَا اَنَّ رَجُلًا قَالَ لَهٗ: اِنِّیْ اَقْرَضْتُ رَجُلًا قَرْضًا فَاَهْدٰی لِیْ هَدِیَّةً. قَالَ: ثِبْهُ مَكَانَهٗ هَدِیَّةً اَوْ اِحْسَبْهَا لَهٗ مِمَّا عَلَیْهِ. (۱)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ ایک شخص نے ان سے کہا کہ: میں نے ایک شخص کو قرض دیا تھا، اس نے مجھے ایک ہدیہ پیش کیا، تو یہ میرے لئے حلال ہے؟ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ: یا تو اس کے ہدیہ کے بدلے میں تم بھی کوئی ہدیہ اس کو دے دو یا پھر اس ہدیہ کی قیمت ان کے قرض میں مجرا کر دو یا ہدیہ واپس کر دو، (وجہ یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ اس نے قرض کے بدلے میں یہ ہدیہ دیا ہو)۔ (۲)

۳۸: عَنْ اَنَسٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ: اِذَا اَقْرَضَ اَحَدُكُمْ اَخَاهُ قَرْضًا فَاَهْدٰی اِلَیْهِ طَبَقًا فَلَا یَقْبَلْهُ اَوْ حَمَلَهٗ عَلٰی دَآبَّتِهٖ فَلَا یَرْكَبْهَا اِلَّا اَنْ یَّكُوْنَ جَرٰی

---

(۱) کنز العمال برمز عبدالرزاق فی الجامع، ج: ۲، ص: ۲۳٤.

(۲) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر سود دینے والا اس پر راضی بھی ہو تب بھی سود جائز نہیں ہوتا، اس میں تراضیٔ طرفین کافی نہیں۔ ۱۲ منہ

بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ مِثْلُ ذٰلِكَ. (۱)

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: تم کسی بھائی کو قرض دو پھر وہ تمہیں کوئی طبق کھانے وغیرہ کا بطور، ہدیہ پیش کرے تو اس کا ہدیہ قبول نہ کرو، یا وہ اپنی سواری پر تمہیں سوار کرے تو تم سوار نہ ہو، بجز اس صورت کے کہ قرض دینے سے پہلے بھی ان دونوں میں اس طرح کے معاملات ہدیہ لینے دینے کے جاری ہوں تو ہدیہ لینا جائز ہے، (کیونکہ اس صورت میں یہ واضح ہے کہ یہ ہدیہ قرض کی وجہ سے نہیں دیا گیا)۔

۳۹: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيْرِيْنَ اَنَّ اُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَهْدٰى اِلٰى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ مِنْ ثَمَرَةِ اَرْضِهٖ فَرَدَّهَا فَقَالَ اُبَيٌّ: لِمَ رَدَدْتَّ هَدِيَّتِيْ وَقَدْ عَلِمْتَ اَنِّيْ مِنْ اَطْيَبِ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ ثَمَرَةً، خُذْ عَنِّيْ مَا تَرُدُّ عَلَيَّ هَدِيَّتِيْ، وَكَانَ عُمَرُ اَسْلَفَهٗ عَشَرَةَ اٰلَافِ دِرْهَمٍ. (۲)

ترجمہ: محمد بن سیرین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: حضرت اُبیّ بن کعب رضی اللہ عنہ نے حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کی خدمت میں اپنے باغ کا پھل بطورِ ہدیہ بھیجا، حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے واپس کر دیا، اُبیّ بن کعب رضی اللہ عنہ نے شکایت کی اور عرض کیا کہ: آپ جانتے ہیں کہ میرے باغ کا پھل سارے مدینہ میں لطیف و افضل ہے (یعنی ظاہری عمدگی کے اعتبار سے یا حلال طیب ہونے کے اعتبار سے)، پھر آپ نے اس کو کیوں رَد کر دیا؟ اس کو واپس لیجئے۔ بعض روایات میں ہے کہ حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے اُبیّ بن کعب رضی اللہ عنہ کو دس ہزار درہم قرض دیئے تھے، خطرہ یہ ہوا کہ کہیں یہ ہدیہ اس قرض کے عوض میں نہ ہو، بعد میں اُبیّ بن کعب رضی اللہ عنہ کی یقین دہانی اور ان کے سابقہ معاملات پر نظرِ ثانی فرما کر فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے قبول فرمالیا، جیسا کہ اُوپر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ایسی صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس میں قرض لینے اور دینے والے کے درمیان پہلے سے ہدیہ دینے کا رواج تھا، اور یہی وجہ ہے کہ فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ پر قبولِ ہدیہ کا اصرار کرنے کے باوجود حضرت اُبیّ بن کعب رضی اللہ عنہ کا

(۱) ابنِ ماجه باب القرض و سنن البيهقي.

(۲) كنز برمز البخاري و مسلم و عبدالرزاق في الجامع، ج: ۳، ص: ۲۳۸.

خود بھی فتویٰ یہی ہے کہ جس شخص کے ذمہ اپنا قرض ہو، اس سے ہدیہ قبول کرنا دُرست نہیں، جیسا کہ روایت نمبر ۴۰ سے واضح ہے۔ (۱)

٤٠: وَعَنْ اُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: اِذَا اَقْرَضْتَ رَجُلًا قَرْضًا فَاَهْدٰى لَكَ هَدِيَّةً فَخُذْ قَرْضَكَ وَارْدُدْ اِلَيْهِ هَدِيَّتَهٗ. (۲)

ترجمہ: اور حضرت اُبَیّ بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: جب تم کسی کو قرض دو، پھر وہ تم کو کچھ ہدیہ دے، پس اپنا قرض لے لیا کرو، اور ہدیہ لوٹا دیا کرو۔

٤١: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ: اِذَا اَسْلَفْتَ رَجُلًا سَلَفًا فَلَا تَقْبَلْ مِنْهُ هَدِيَّةً كُرَاعٍ اَوْ عَارِيَةَ رُكُوْبِ دَآبَّةٍ. (۳)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ: جب تم کسی شخص کو قرض دو تو اس کا ہدیہ گوشت کا یا عاریۃً اس کی سواری کو قبول نہ کرو۔

٤٢: عَنْ اَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا. (۴)

ترجمہ: حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت کرتے ہیں کہ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو قرض کوئی نفع پیدا کرے وہ ربا ہے۔

٤٣: اِذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ هَلَاكًا فَشٰى فِيْهِمُ الرِّبَا، فَرُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ. (۵)

ترجمہ: حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: جب اللہ تعالیٰ کسی قوم کو ہلاک کرنا چاہتے ہیں تو ان میں ربا یعنی سودی کاروبار پھیل جاتا ہے۔

٤٤: عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَنَّهٗ خَطَبَ فَقَالَ: اِنَّكُمْ تَزْعُمُوْنَ اَنَّا لَا

---

(۱) ظاہر یہ ہے کہ اس زمانے میں دس ہزار کی رقم کوئی معمولی رقم نہ تھی، جس کو کسی مصیبت کے رفع کرنے کے لئے لیا گیا ہو، بلکہ تجارتی قسم کا قرض ہی معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲ منہ

(۲) کنز برمز عبدالرزاق فی الجامع، ج: ۳، ص: ۲۳۸.

(۳) ذکرہ فی الکنز برمز عبدالرزاق فی الجامع، ج: ۲، ص: ۲۳۸.

(۴) ذکرہ فی الکنز برمز حارث بن ابی اسامة فی مسند مثله فی الجامع الصغیر وتکلم علی اسنادہ فی فیض القدیر ولکن شارحه العزیزی قال فی السراج المنیر قال الشیخ حدیث حسن لغیرہ.

(۵) کنز برمز مسند الفردوس الدیلمی، ج: ۲، ص: ۲۱۳.

نَعْلَمُ اَبْوَابَ الرِّبَا وَلَاَنْ اَكُوْنَ اَعْلَمَهَا اَحَبُّ اِلَيَّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ لِيْ مِصْرُ وَ كُوْرُهَا وَاِنَّ مِنْهُ اَبْوَابٌ لَا تَخْفٰى عَلٰى اَحَدٍ[1] مِنْهَا السَّلَمُ فِي السِّنِّ وَاَنْ تُبَاعَ الثَّمْرَةُ وَهِيَ مَغْضَفَةٌ لِمَا تَطِبْ وَاَنْ يُّبَاعَ الذَّهَبُ بِالْوَرِقِ نَسَآءً.[2]

ترجمہ: حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے ایک روز خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ: تم لوگ یہ سمجھتے ہو کہ ہم ابوابِ ربا کی قسمیں نہیں جانتے، اور بلاشبہ اگر مجھے اقسامِ ربا کی پوری حقیقت معلوم ہو جائے تو وہ اس سے زیادہ محبوب ہے کہ پوری سلطنت مصر اور متعلقاتِ مصر کی مجھے حاصل ہو (لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ربا کی حقیقت بھی مبہم ہے، کیونکہ) ربا کی بہت سی اقسام ہیں جو کسی پر مخفی نہیں، من جملہ ان کے ایک قسم ربا کی یہ ہے کہ جانوروں میں بیع سلم (بدھنی) کی جائے اور ایک یہ ہے کہ پھلوں کی بیع اُن کے کچا ہونے کی حالت میں پکنے سے پہلے کر دی جائے اور یہ کہ سونے کو چاندی کے بدلے میں اُدھار پر فروخت کیا جائے۔

۴۵: عَنِ الشَّعْبِي قَالَ: قَالَ عُمَرُ: تَرَكْنَا تِسْعَةَ اَعْشَارِ الْحَلَالِ مَخَافَةَ الرِّبٰوا.[3]

ترجمہ: حضرت شعبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: ہم نے نوّے فی صدی حلال کو ربا کے خوف سے چھوڑ رکھا ہے۔

اس روایت اور اس سے پہلے روایت سے یہ واضح ہو گیا کہ فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ نے جو اس پر اظہارِ افسوس کیا کہ آیاتِ حرمتِ سود نازل ہونے کے بعد ہمیں اتنی مہلت نہ ملی کہ ربا کی پوری تشریحات رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر کے معلوم کر لیتے، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ربا کا مفہوم عرب کے نزدیک مبہم یا مجمل تھا، بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ ان کی ان اقسام کی تشریحات میں کچھ ابہام رہ گیا، جن کو رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مفہومِ ربا میں داخل فرمایا ہے، قرض پر نفع لینے کا ربا جو قرآن میں مذکور ہے اس میں کوئی ابہام و اجمال نہیں۔

---

(۱) اس سے واضح ہو گیا کہ فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کا تردّد مطلق مفہومِ ربا میں نہیں بلکہ اس خاص ربا میں ہے جو عرب میں پہلے معروف نہ تھا۔ ۱۲منہ

(۲) ذکرہ فی الکنز برمز عبدالرزاق فی الجامع وعن ابی عبید، ج:۲، ص: ۲۳۲.

(۳) ذکرہ فی الکنز برمز عبدالرزاق فی الجامع، ج:۲، ص: ۲۳۱.

٤٦ : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا اَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُوْنُ لَهُ الْحَقُّ عَلٰى رَجُلٍ اِلٰى اَجَلٍ فَيَقُوْلُ: عَجِّلْ لِيْ وَاَنَا اَضَعُ عَنْكَ، لَا بَأْسَ بِذٰلِكَ وَاِنَّمَا الرِّبَا: اَخِّرْ لِيْ وَاَنَا اَزِيْدُكَ، وَلَيْسَ عَجِّلْ لِيْ وَاَنَا اَضَعُ لَكَ. (۱)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ: ان سے کسی شخص نے سوال کیا کہ کسی شخص کے ذمہ کسی کا کوئی قرض ہو اور وہ میعادِ مقررہ سے پہلے یہ کہے کہ میرا روپیہ آپ نقد دے دیں تو میں اپنے قرض کا کوئی حصہ چھوڑ دوں گا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ: اس میں کوئی مضائقہ نہیں، ربا تو اس میں ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ: مجھے میعادِ مقررسے مزید مہلت قرض میں دے دو، تو میں تمہیں اتنی رقم زیادہ دوں گا، اس میں ربا نہیں کہ میعاد سے پہلے دے دو تو اتنی رقم کم کر دوں گا۔

٤٧ : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ: لَا تُشَارِكْ يَهُوْدِيًّا وَّلَا نَصْرَانِيًّا وَّلَا مَجُوْسِيًّا. قِيْلَ: وَلِمَ؟ قَالَ: لِاَنَّهُمْ يُرْبُوْنَ وَالرِّبَا لَا يَحِلُّ. (۲)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ: کسی یہودی یا نصرانی یا مجوسی کے ساتھ شرکت کا کاروبار نہ کرو۔ لوگوں نے وجہ دریافت کی تو فرمایا کہ: یہ لوگ ربا کے معاملات کرتے ہیں اور ربا حلال نہیں۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے ارشاد سے معلوم ہوا کہ سودخوروں کے ساتھ کاروبار میں شرکت کرنا بھی حرام ہے۔

ارادہ کیا تھا کہ سود کی حرمت سے متعلق ایک چہل حدیث جمع کر دی جائے، جمع کرنے کے وقت چالیس سے بھی زیادہ احادیث جمع ہو گئیں۔

رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات قرآنِ کریم کی تفسیر ہوتے ہیں، ان ارشادات کے مجموعے پر جو شخص دیانت داری کے ساتھ نظر ڈالے گا اس کے سامنے سے وہ سب شبہات دُور ہو جائیں گے جو آج کل عام طور پر مسئلۂ سود کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں (اور شروع رسالہ میں ان کے جوابات بھی لکھے گئے ہیں، یہاں پر مسئلۂ سود کے پہلے حصے کو ختم کرتا ہوں، دوسرے حصے، اگر اللہ تعالیٰ نے توفیق عطا فرمائی تو بعد میں لکھے جاویں گے)، وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ وَالْمُعِيْنُ۔

(۱) كنز برمز ابن ابي شيبة. (۲) كنز برمز عبدالرزاق في الجامع، ج: ۲، ص: ۲۳۳.

تجارتی سود

عقل اور شرع کی روشنی میں

مندرجہ بالا رسالہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی کا تحریر فرمودہ ہے جس میں حضرت شیخ الاسلام دامت برکاتہم نے مسئلۂ سود سے متعلق جناب یعقوب شاہ صاحب کے سوالات اور جناب محمد جعفر شاہ صاحب پھلواری کی تالیف کردہ کتاب کا مفصل اور مدلل جواب تحریر فرمایا ہے جس میں سوال و جواب کے دوران بعض اضافی علمی تحقیقات مندرج ہیں، اگرچہ موضوع سے متعلقہ ابحاث آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں لیکن موضوع کی جامعیت کے پیشِ نظر مختلف سوالات اور ان کے تحقیقی جوابات مزید علمی نکات اور اضافات سے خالی نہیں، لہٰذا اس رسالہ کو بعینہٖ نقل کیا جا رہا ہے۔ ۱۲ محمود احمد

حرفِ آغاز

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَكَفٰى وَسَلَامٌ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰى.

کافی عرصہ ہوا جناب یعقوب شاہ صاحب آڈیٹر جنرل پاکستان نے ''سود سے متعلق چند سوالات'' کے نام سے ایک سوال نامہ مرتب کیا تھا، جس میں انہوں نے مختلف علمائے کرام کے سامنے اپنے وہ اِشکالات پیش کئے تھے جو انہیں تجارتی سود کی حرمت پر پیش آئے، انہوں نے بلیغ جستجو اور تحقیق وتفتیش کرنے کے بعد اپنے وہ تمام نکات اس سوال نامے میں لکھ دیئے تھے جن کے تحت وہ یہ سمجھتے تھے کہ تجارتی سود حلال ہونا چاہیے۔

اس سوال نامے کی ایک کاپی میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم العالی کے پاس بھی آئی، یہ سوال نامہ عرصہ تک والد صاحب مدظلہم کے پاس رکھا رہا اور آپ اس پر ہجومِ مشاغل کے سبب کچھ تحریر نہ فرما سکے۔ اس کے کچھ عرصہ بعد جناب ماہرالقادری (مدیر ''فاران'' کراچی) نے اسی مسئلے پر ایک اور کتاب والد صاحب مدظلہم کو تبصرے کے لئے دی، جو ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے رفیق جناب محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی کی تألیف کردہ تھی، اس کا ایک جزء جناب یعقوب شاہ صاحب کا سوال نامہ بھی تھا اور پھر جناب جعفر شاہ صاحب نے اسی کے جواب میں تجارتی سود کی فقہی حیثیت سے بحث کی تھی اور یہ ثابت کرنا چاہا تھا کہ تجارتی سود حرام نہیں۔

یہ کتاب بھی کافی دنوں تک والد صاحب قبلہ کے پاس رکھی رہی اور بے شمار مصروفیات کے سبب والد صاحب اس پر بھی کچھ تحریر نہ فرما سکے، بالآخر یہ دونوں چیزیں احقر کو عنایت فرمائیں اور حکم دیا کہ اس پر میں کچھ لکھوں، علمی بے مائیگی کے باوجود تعمیلِ حکم کے لئے احقر نے اپنی بساط کے مطابق غور و فکر اور تحقیق کر کے کچھ لکھ دیا، اب یہ موصوف کی نظرِ ثانی اور اصلاح و ترمیم کے بعد آپ کے سامنے ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ آج کل دُنیا میں سود کی دو صورتیں متعارف ہیں:

ا: مہاجنی سود، جو کسی وقتی اور شخصی ضرورت کے واسطے لیے ہوئے قرض (Usury) پر لیا جائے۔

۲: تجارتی سود، جو کسی نفع آور (Productive) کام کے واسطے لیے ہوئے قرض پر لیا جائے۔

قرآن و حدیث کی نصوص اور اجماعِ اُمت سود کی ہر قسم اور ہر شعبے کو سخت ترین حرام قرار دیتے ہیں، اور پہلی قسم کو تو سود کو حلال قرار دینے والے حضرات بھی حرام ہی کہتے ہیں۔ محترم یعقوب شاہ صاحب اور محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی کو سود کی جس صورت کے حرام ہونے میں شبہ ہے وہ سود کی دُوسری صورت یعنی تجارتی سود ہے، اس لئے ہم بھی اپنے اس مقالے میں تجارتی سود ہی سے بحث کریں گے، مہاجنی سود ہمارے موضوعِ بحث سے خارج ہے۔

ان صفحات میں اُن دلائل کا جائزہ لینا مقصود ہے جو تجارتی سود کے جواز پر پیش کیے گئے ہیں، واللہ المستعان۔

۲۶/ اگست ۱۹۶۱ء

محمد تقی عثمانی

(۱۷۸- گارڈن ایسٹ، کراچی)

فقہی دلائل

پہلے ان دلائل کو لیجئے جو تجارتی سود کو جائز قرار دینے والے حضرات فقہی زاویۂ نگاہ سے پیش کرتے ہیں، ان حضرات کے دو گروہ ہو گئے ہیں، بعض تو وہ ہیں جو اپنے استدلال کی بنیاد اس بات پر رکھتے ہیں کہ تجارتی سود عہدِ رسالت میں رائج تھا یا نہیں؟ ان کا کہنا یہ ہے کہ قرآنِ کریم میں حرام سود کے لئے "اَلرِّبٰوا" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے مراد سود کی وہ مخصوص شکل ہے جو آنحضرت ﷺ کے زمانے میں یا آپ ﷺ سے پہلے عہدِ جاہلیت میں رائج تھی۔ ظاہر ہے کہ قرآنِ کریم کے بلاواسطہ مخاطب اہلِ عرب ہیں، ان کے سامنے جب "اَلرِّبَا" کا ذکر کیا جائے گا تو مراد وہی ''رِبا'' ہوگا جو ان کی نگاہ میں جانا پہچانا و معروف ہو، اور جب ہم اس زمانے میں سود کی مروّجہ صورتوں میں جستجو کرتے ہیں تو ہمیں کہیں تجارتی سود کی شکل نہیں دِکھائی دیتی، تجارتی سود اہلِ یورپ کی ایجاد ہے اور صنعتی انقلاب کے بعد جب صنعت و تجارت کو فروغ نصیب ہوا ہے اس وقت تجارتی سود (Commercial Interest) کا لین دین شروع ہوا ہے، لہٰذا جن آیات سے سود کی حرمت معلوم ہوتی ہے ان سے تجارتی سود کے حرام ہونے پر استدلال صحیح نہیں۔

ہم پہلے اسی گروہ کے اس استدلال کا جائزہ لیتے ہیں۔

ہماری نظر میں ان حضرات کا یہ استدلال بہت سطحی ہے، اس لئے کہ ان حضرات نے اپنی اس دلیل کی اس عمارت کو دو ہی ستونوں پر کھڑا کیا ہے، ایک تو یہ کہ "اَلرِّبٰوا" سے مراد ''رِبا'' کی وہی شکل و صورت ہے جو زمانۂ رسالت میں رائج تھی، اور دُوسرے یہ کہ تجارتی سود اس زمانے میں رائج نہیں تھا، اور ان ستونوں کو ذرا سی توجہ سے ٹھونک بجا کر دیکھئے تو فوراً معلوم ہو جائے گا کہ یہ دونوں کھوکھلے ہیں۔

اوّل تو یہ بات ہی بے وزن ہے کہ ''رِبا'' کی جو شکل و صورت عہدِ جاہلیت میں رائج نہ ہو وہ حرام نہیں، اس لئے کہ اسلام کسی چیز کو حرام یا حلال قرار دیتا ہے تو اس کی ایک حقیقت سامنے ہوتی ہے، اسی پر اَحکام کا دار و مدار ہوتا ہے، شکل و صورت کے بدلنے سے اَحکام میں کوئی فرق نہیں آتا۔ قرآن نے "اَلْخَمْرُ" (شراب) کو حرام قرار دیا ہے، زمانۂ نبوت میں وہ جس شکل و صورت کے ساتھ معروف

تھی اور اس کے بنانے کے جو طریقے رائج تھے وہ سب بدل گئے مگر چونکہ حقیقت نہیں بدلی اس لئے حکم بھی نہیں بدلا، وہ بدستور حرام رہی۔ "اَلْفَحْشَآءُ" (بدکاری) کی صورتیں اس زمانے میں کچھ اور تھیں، آج کچھ اور ہیں، زمین و آسمان کا تفاوت ہے، مگر بدکاری، بدکاری ہی ہے، اور قرآن کے وہی اَحکام اس پر نافذ ہیں۔ سود اور قمار کا بھی یہی حال ہے، اس زمانے میں اس کی جو شکل و صورت معروف تھی، آج اس سے بہت مختلف صورتیں رائج ہیں، مگر جس طرح مشینوں اور سائنٹفک طریقوں سے کشید کی ہوئی شراب، شراب ہے، اور سینماؤں اور کلبوں کے ذریعے پیدا کی ہوئی آشنائیاں اور ان کے نتیجے میں بدکاریاں، بدکاریاں ہی ہیں تو اگر سود اور قمار کو نئی شکل دے کر بینکنگ یا لاٹری کا نام دے دیا جائے تو اس سے اس کے اَحکام کیوں بدلیں؟ یہ تو ایسا ہی ہو گیا جیسے کسی ہندوستانی ماہرِ موسیقی نے عرب کے بدوؤں کا گانا سن کر کہا تھا کہ قربان جایئے اپنے نبی ﷺ کے! انہوں نے ان لوگوں کا گانا سنا اس لئے حرام قرار دے دیا، یہ بے شک حرام ہی ہونا چاہئے، اگر ہمارا گانا سنتے تو کبھی حرام نہ کہتے۔

قرآن نے جو سود کی حرمت کا حکم دیا ہے اُسے احتیاجی اور صَرفی سود کے ساتھ مخصوص کرنے کی حیثیت بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

کیا تجارتی سود عہدِ رسالت میں رائج نہ تھا؟

پھر اس دلیل کا دُوسرا مقدمہ بھی دُرست نہیں کہ "کمرشل انٹرسٹ" عہدِ جاہلیت میں رائج نہ تھا، یہ کہنا دراصل تاریخ اور روایات سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ جاہلیتِ عرب اور پھر اسلامی دور کی تاریخ پر سرسری نظر ڈالنے کے بعد یہ بات بالکل آشکارا ہو جاتی ہے کہ اس زمانے میں سود کا لین دین صرف احتیاجی اور صَرفی قرضوں پر نہیں تھا بلکہ تجارتی اغراض اور نفع بخش مقاصد کے لئے بھی قرض لیے اور دیئے جاتے تھے، ذرا ان روایتوں کو خوب غور سے دیکھئے:

۱: کانت بنو عمرو بن عامر یأخذون الرّبٰوا من بنی المغیرۃ و کانت بنو المغیرۃ یُربون لھم فی الجاھلیۃ فجاء الاسلام و لھم علیھم مالٌ کثیر۔ (۱)

ترجمہ: جاہلیت کے زمانے میں بنوعمرو بن عامر، بنومغیرہ سے سود لیتے تھے، اور بنومغیرہ انہیں سود دیتے تھے، چنانچہ جب اسلام آیا تو ان پر ایک بھاری مال واجب تھا۔

---

(۱) درمنثور بحوالہ ابن جریر عن ابن جریج، ج:۱، ص:۳۶۶۔

اس روایت[1] میں عرب کے دو قبیلوں کے درمیان سودی لین دین کا ذکر کیا گیا ہے، یہ بات ذہن میں رکھئے کہ ان قبیلوں کی حیثیت تجارتی کمپنیوں جیسی تھی، ایک قبیلے[2] کے افراد اپنا مال ایک جگہ جمع کر کے اجتماعی انداز میں اس سے تجارت کیا کرتے تھے، پھر یہ قبیلے اچھے خاصے مال دار بھی تھے، اب آپ خود ہی فیصلہ کر لیجئے کہ کیا دو مال دار قبیلوں کے درمیان سود کا مسلسل کاروبار کسی ہنگامی ضرورت کے لئے ہوسکتا ہے؟ یقیناً یہ لین دین تجارتی بنیادوں پر تھا۔

اس دلیل پر جناب یعقوب شاہ صاحب نے دسمبر ۱۹۶۱ء کے ماہنامہ ''ثقافت'' میں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ قرض تجارتی نہیں زراعتی ہوتے تھے، اس پر انہوں نے ایک روایتی تائید بھی پیش کی ہے، مگر ہماری نظر میں اوّل تو ابوسفیان کے قافلۂ تجارت سے اس کی صاف تردید ہو جاتی ہے اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے کہ قرض، خواہ تجارتی ہو یا زراعتی ہو، بہرحال نفع آور تھا اور اگر نفع بخش اغراض کے لئے زراعتی سود ناجائز ہوسکتا ہے تو تجارتی سود کی وجۂ جواز اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ یورپ کی منڈیوں میں اب زیادہ ضرورت تجارتی سود ہی کی ہے، اُسے حلال کرنا پیش نظر ہے۔

رہا یہ کہنا کہ ''یہ طرزِ فکر آج کل کے ترقی یافتہ طریقۂ زراعت کا آئینہ دار ہے جس میں مشینوں اور مصنوعی کھاد پر زور دیا جاتا ہے، ورنہ پرانے زمانے میں کاشت کار جو قرض لیتے تھے وہ احتیاجی اور صَرفی ہوتے تھے'' تو یہ بہت بعید سی بات ہے، اس لئے کہ قدیم زمانے میں بھی زراعت پیشہ لوگ بڑے مال دار ہوتے تھے اور بڑے اُونچے پیمانے پر بھی زراعت کی جاتی تھی، پھر اس روایت میں تو قبیلوں کے اجتماعی قرض کا ذکر ہے، انفرادی قرض نہیں، ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ پورے کے پورے قبیلے کے قرض کو ''صَرفی اور احتیاجی'' کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟

---

(۱) خلیفۂ وقت نے مرتے وقت اپنے بیٹوں کو وصیت کرتے ہوئے کہا کہ: ''بنی ثقیف پر جو میری سود کی رقم ہے اسے بھی بغیر لیے نہ چھوڑنا'' (ترجمہ سیرت ابن ہشام ج:۱ص:۴۲۰) اس میں مقروض ایک قبیلہ ہے جو شخصی یا وقتی غرض سے ہرگز قرض نہیں لے سکتا، یقیناً اس کی حیثیت ملکی قرضوں کی سی ہے۔۱۲ (محمد تقی عثمانی)

(۲) اس کا اندازہ اس واقعے سے ہوسکتا ہے جو جنگ بدر کا محرک بنا، ابوسفیان رضی اللہ عنہ (حالتِ کفر میں) ایک تجارتی قافلہ شام سے لے کر آرہے تھے اور اس کے بارے میں تاریخ کہتی ہے کہ اس میں مکہ کے ہر فرد کا حصہ تھا۔ علامہ زرقانی رحمہ اللہ اپنی مشہور کتاب ''شرح المواهب اللدنية'' میں لکھتے ہیں:

لم يبق قرشیٌ ولا قرشية لهٗ مثقال الا بعث به فی العير۔ (ج:۱ص:۴۱۱)

ترجمہ: کوئی قریشی مرد ہو یا عورت ایسا نہ تھا جس کے پاس ایک درہم ہو اور وہ اس نے قافلے میں نہ بھیجا ہو۔

ایک بہت واضح دلیل

۲: درمنثور ہی میں علامہ سیوطیؒ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت نقل کی ہے:

من لم يترك المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله.(۱)

ترجمہ: جو شخص ''مخابرہ'' نہ چھوڑے وہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلانِ جنگ سن لے۔

اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ''مخابرہ'' کو سود ہی کی ایک صورت قرار دے کر ناجائز قرار دیا، اور جس طرح سودخور کے خلاف خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلانِ جنگ کیا ہے، اسی طرح ''مخابرہ'' کرنے والے کے خلاف بھی کیا۔

''مخابرہ'' بٹائی کی ایک صورت ہے، اور وہ یہ کہ زمین دار کسی کاشت کار کو اپنی زمین اس معاہدے پر دے کہ کاشت کار اس کو غلہ کی ایک معین مقدار دیا کرے۔ فرض کیجئے کہ آپ کی ایک زمین ہے اور آپ وہ زید کو اس معاہدے پر کاشت کے لئے دیں کہ وہ غلے کی ایک معین مقدار مثلاً پانچ من ہر فصل پر آپ کو دیتا رہے گا، خواہ اس کی پیداوار کم ہو یا زیادہ یا بالکل نہ ہو۔ یا مثلاً یہ معاہدہ طے ہو کہ جتنی پیداوار پانی کی نالیوں کے قریبی حصوں پر ہوگی وہ آپ کو دے دے اور باقی کاشت کار کا ہے، یہ معاملہ ''مخابرہ'' کہلاتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملے کو ''رِبا'' کی ایک شکل قرار دے کر حرام فرمایا ہے، اب آپ ہی غور فرمائیں کہ یہ معاملہ رِبا کی کون سی صورت سے متعلق ہے؟ صَرفی اور احتیاجی سود سے یا تجارتی سود سے؟ ظاہر ہے کہ یہ صورت تجارتی سود سے مشابہ ہے، جس طرح تجارتی سود میں قرض دینے والا قرض کی رقم کسی نفع آور کام میں لگاتا ہے، اسی طرح مخابرہ میں کاشت کار زمین کو نفع آور کام میں لگا دیتا ہے، صَرفی اور احتیاجی سود میں ایسا نہیں ہوتا۔

پھر جو علتِ تحریم ''مخابرہ'' کو ناجائز قرار دیتی ہے وہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ کاشت کے بعد کُل پیداوار پانچ من ہی ہو اور بے چارے کاشت کار کو کچھ بھی نہ ملے، یہی علت تجارتی سود میں بھی پائی جاتی ہے کہ ممکن ہے جو رقم قرض لے کر تجارت میں لگائی گئی ہے اس سے صرف اتنا ہی نفع ہو جتنا کہ اسے سود میں دے دینا ہے یا اتنا بھی نہ ہو (جس کی پوری تفصیل آگے آ رہی ہے)، اور یہ علت صَرفی اور احتیاجی سود میں نہیں پائی جاتی ہے، کیونکہ مقروض قرض کی رقم کسی تجارت میں نہیں لگاتا، اس کے

---

(۱) ابوداؤد و حاکم۔

حرام ہونے کی علت کچھ اور ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ''مخابرہ'' کو ''ربا'' میں داخل فرمایا اور مخابرہ، صَرفی سود کے مشابہ نہیں ہوسکتا، وہ تجارتی سود کے مشابہ ہے، اس سے یہ بھی پتہ چل گیا کہ عہدِ رسالت میں نفع بخش کاموں میں لگانے کے لئے سودی لین دین کا رواج تھا اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہ سود حرام ہے۔

ایک اور دلیل

اب آپ ایک اور روایت پر غور فرمایئے:

عن ابی هریرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليأتين على الناس زمان لا يبقى أحد اِلّا اكل الرّبٰوا فمن لم يأكلهُ أصابه من غباره.[1]

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: لوگوں پر ایک ایسا زمانہ ضرور آئے گا جس میں کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس نے سود نہ کھایا ہو، اور اگر کسی نے نہ کھایا ہوگا تو اس کا غبار اس تک ضرور پہنچا ہوگا۔

اس روایت میں آنحضرت ﷺ نے ایک ایسے زمانے کی خبر دی ہے جس میں سودخوری بہت عام ہوجائے گی، اگر اس سے مراد موجودہ زمانہ ہے (جیسا کہ ظاہر بھی ہے) تو آپ غور فرمایئے کہ اس زمانے میں کون سے سود کو اس قدر عموم حاصل ہوا ہے جس سے بچنا مشکل ہے، ہر شخص جانتا ہے کہ اس زمانے میں تجارتی سود عام ہورہا ہے اور مہاجنی سود گھٹتا جارہا ہے۔

اور اگر حدیث میں جس زمانے کی پیش گوئی کی گئی ہے اس سے مراد کوئی آئندہ زمانہ ہے تو اوّل تو بظاہر تجارتی سود ہی بڑھے گا اور مہاجنی سود گھٹتا رہے گا، اور دُوسرے عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ مہاجنی سود کے رواجِ عام سے ہر شخص تک اس کا اثر ضرور پہنچے، یہ بات بہت بعید ہے کہ دُنیا میں بسنے والوں کی اکثریت مہاجن بن جائے اور سود لے لے کر کھاتی رہے، اور پھر اگر ایسا ہو بھی تو جو لوگ سود پر قرض لیں گے کم از کم وہ تو سود کا غبار کھانے سے بھی بچے رہیں گے، حالانکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کا غبار تو ضرور ہی پہنچے گا۔

سود کا ایسا رواجِ عام جس سے کہ ہر کس و ناکس کو اس کا کچھ نہ کچھ غبار ضرور پہنچے، تجارتی سود

(۱) درمنثور بحوالہ ابوداؤد وابن ماجہ۔

ہی میں ممکن ہے، جیسا کہ بینکنگ کے موجودہ نظام میں ہو رہا ہے۔ تقریباً آدھی دُنیا کا روپیہ بینکوں میں جمع رہتا ہے جس پر انہیں سود دیا جاتا ہے، بڑے سرمایہ داران بینکوں سے سود کا لین دین کرتے ہیں اور چھوٹے تاجر بینک میں روپیہ جمع رکھتے ہیں، پھر بینکنگ کچھ اتنے بڑے پیمانے پر ہونے لگی ہے کہ ہر ایک بینک میں سینکڑوں کی تعداد میں لوگ نوکری کرتے ہیں، اس طرح کسی نہ کسی درجے میں سود کی نجاست میں ملوّث ہو جاتے ہیں، اور جو لوگ براہِ راست ملوث نہیں ہوتے تو وہ مال جو بذریعہ سود حاصل کیا جاتا ہے جب اس کی گردش ملک میں ہوتی ہے تو بالواسطہ ہی سہی مگر سود کے پیسے سے ہر شخص ملوّث ہو جاتا ہے، جس کو حدیث میں ''سود کا غبار'' کہا گیا ہے، اور جس سے بچنے کا دعویٰ کوئی بڑے سے بڑا متقی بھی نہیں کر سکتا۔

اس لئے رسولِ کریم ﷺ کا مذکورہ بالا ارشاد تجارتی سود ہی کے بارے میں ہوسکتا ہے۔

حضرت زبیر بن عوّام رضی اللہ عنہ

اس کے علاوہ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ کا جوطرزِ عمل اس سلسلے میں روایات سے ثابت ہوتا ہے وہ بڑی حد تک اس طریقے سے مشابہ ہے جو آج بینکنگ کے نظام میں رائج ہے۔

حضرت زبیر رضی اللہ عنہ اپنی امانت و دیانت کے اعتبار سے مشہور تھے، اس لئے بڑے بڑے لوگ ان کے پاس اپنی امانتیں جمع کرایا کرتے تھے اور اپنی مختلف ضروریات کی بنا پر وہ اپنی پوری یا تھوڑی رقمیں واپس بھی لیتے رہتے تھے، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں بخاری کی كتابُ الجهاد، باب بركة الغازى فى ماله، اور طبقاتِ ابنِ سعدؒ میں بہ ضمن طبقات البدريين من المهاجرين یہ تصریح موجود ہے کہ یہ لوگوں کی رقموں کو بطورِ امانت رکھنا منظور نہیں کرتے تھے بلکہ یہ کہہ دیا کرتے تھے:

"لَا وَلٰكِنْ هُوَ سَلَفٌ."

''یہ امانت نہیں قرض ہے۔''

اس کا مقصد کیا تھا؟ شارحِ بخاری حافظ ابنِ حجرؒ کی زبانی سنئے:

> وكان غرضهٗ بذٰلك انهٗ كان يخشٰى على المال أن يضيع فيظنّ به التقصير فى حفظه فراى أن يجعلهٗ مضمونًا فيكون أوثق لصاحب المال أبقى لمروته، وزاد ابن بطال ليطيب لهٗ ربح ذٰلك المال. (۱)

ترجمہ: اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ انہیں خطرہ تھا کہ کہیں مال ضائع نہ ہو

(۱) فتح الباری، ج:٦، ص:١٧٥۔

ہند بنت عتبہ کا واقعہ

۶: علامہ طبریؒ نے سنہ ۲۳ھ کے واقعات میں ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ:

ان هندًا بنت عتبة قامت الى عمرو بن الخطاب فاستقرضتهٗ من بيت المال أربع الافٍ تتجر فيها وتضمنها فأقرضها فخرجت الى بلاد كلب فاشترت وباعت......الخ۔

ترجمہ: ہند بنت عتبہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور بیت المال سے چار ہزار قرض مانگے تاکہ ان سے تجارت کرے اور ان کی ضامن ہو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دے دیئے، چنانچہ وہ بلادِ کلب میں گئی اور مال خرید کر فروخت کیا۔

اس میں خاص تجارت کے نام سے روپیہ قرض لینے اور دینے کا ذکر ہے، کیا اس کے بعد بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ قرونِ اُولیٰ میں تجارت کے لئے قرض لینے دینے کا رواج نہ تھا؟ ہاں! یہ صحیح ہے کہ اس قرض پر سود لینے دینے کا رواج اَحکامِ قرآنی نازل ہونے کے بعد نہ رہا تھا، جیسا کہ اس واقعے میں چار ہزار قرض بلاسود دینا مذکور ہے۔

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہما رضی اللہ عنہما کا واقعہ

مؤطا امام مالکؒ میں ایک لمبی روایت ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے عبداللہ اور حضرت عبیداللہ رضی اللہ عنہما ایک لشکر کے ساتھ عراق گئے، لوٹتے وقت حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے ملنے گئے، انہوں نے فرمایا کہ: اگر میرے لئے آپ کو کوئی نفع پہنچانا ممکن ہوا تو ضرور پہنچاؤں گا، پھر فرمایا کہ: میرے پاس بیت المال کی ایک رقم ہے، میں وہ امیرالمؤمنین کو بھیجنا چاہتا ہوں، وہ میں آپ کو قرض دیتا ہوں، آپ اس سے مالِ تجارت لے کر جائیں اور مدینہ جا کر فروخت کریں اور اصل رقم امیرالمؤمنین کو پہنچا کر منافع خود رکھ لیں، چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ (۱)

اس واقعے میں بھی تجارت ہی کے لئے قرض لیا گیا ہے۔

عہدِ سلف کے یہ چند واقعات سرسری نظر میں سامنے آئے، اگر باقاعدہ جستجو کی جائے تو اور بھی بہت مل سکتے ہیں، لیکن ان سب کو جمع کر کے مضمون کو طول دینا بے حاصل ہی ہوگا، مذکورہ سات

---

(۱) مؤطا مالک، ص: ۴۸۵، کتاب القراض۔

جائے اور یہ سمجھا جائے کہ انہوں نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کی ہوگی، اس لئے انہوں نے یہ مناسب سمجھا کہ اسے (قرض بنا کر) بہر صورت واجب الادا قرار دے لیں تا کہ مال والے کو بھروسا زیادہ رہے اور ان کی ساکھ بھی قائم رہے۔ ابن بطالؒ نے یہ بھی فرمایا کہ: وہ ایسا اس لئے بھی کرتے تھے تا کہ اس مال سے تجارت کرنا اور فائدہ کمانا ان کے لئے جائز ہو جائے۔

اس طریقے سے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے پاس کتنی بڑی رقمیں ہو جاتی تھیں؟ اس کا اندازہ طبقاتِ ابنِ سعدؒ کی اس روایت سے کیجئے:

قال عبدالله بن الزبير: فَحَسَبْتُ مَا عليه من الديون فوجدتهٔ ألفى ألفى ومائتى ألف.[1]

ترجمہ: حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے بیٹے عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: میں نے ان کے ذمے واجب الادا قرضوں کا حساب لگایا تو وہ بائیس لاکھ نکلے۔

حضرت زبیر رضی اللہ عنہ جیسے متمول صحابی پر یہ بائیس لاکھ روپے کا قرض ظاہر ہے کہ کسی صَرفی اور وقتی ضرورت کے لئے نہیں تھا بلکہ یہ امانتوں کا سرمایہ تھا اور یہ تمام سرمایہ کاروبار ہی میں مشغول تھا، کیونکہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے وفات سے قبل اپنے صاحبزادے حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کو یہ وصیت فرمائی تھی کہ ہماری تمام املاک کو فروخت کر کے یہ رقم ادا کی جائے، اس کی تصریح بھی طبقاتِ ابنِ سعدؒ ہی میں موجود ہے: "يا بُنيّ! بع مالنا واقض دَيني" (بیٹے! ہمارا مال فروخت کر کے قرضہ ادا کرنا)۔[2]

پانچویں شہادت

امام بغویؒ نے بروایتِ عطاءؒ وعکرمہؒ ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت عباس اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کی ایک سودی رقم کسی تاجر کے ذمے واجب تھی، اس کا مطالبہ کیا گیا تو حرمتِ ربا کی آیات کے تحت رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے روک دیا اور سود کی رقم چھوڑنے کا فیصلہ کیا۔

اس روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عباس اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما نے یہ رقم ایک تاجر کو قرض دی تھی۔

(۱) طبقات، ج:۳، ص:۱۰۹۔ (۲) حوالہ بالا۔

پختہ شہادتیں ایک منصف مزاج انسان کو یہ رائے قائم کرنے پر مجبور کر دیتی ہیں کہ تجارتی قرضے اس نئے دورِ تہذیب ہی کی ایجاد نہیں بلکہ ان کا رواج اہلِ عرب میں قدیم زمانے سے تھا۔ ہم نے جو روایات اُوپر پیش کی ہیں ان سے قدرِ مشترک کے طور پر یہ بات بوضاحت سامنے آ جاتی ہے کہ تجارتی قرض اور ان پر سود کا لین دین اہلِ عرب کے معاشرے میں کوئی نامانوس اور اچنبھے کی بات نہ تھی بلکہ اس کا بھی اسی طرح عام رواج تھا جس طرح حاجت مندانہ اور صَرفی قرضوں کا۔

دوسرا گروہ

تجارتی سود کو جائز کہنے والوں کا دُوسرا گروہ وہ ہے جو اپنے استدلال کی بنیاد سود کے عہدِ جاہلیت میں رائج ہونے یا نہ ہونے پر نہیں رکھتا، بلکہ وہ اس کے جواز پر کچھ اور ایجابی دلائل پیش کرتا ہے، اس گروہ نے کئی دلائل پیش کیے ہیں، ہم ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ لیتے ہیں۔

کیا تجارتی سود میں ظلم نہیں؟

ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اس بات کا نفسِ مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں کہ تجارتی سود کا رواج عہدِ رسالت میں تھا یا نہیں، لیکن ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ سود کی رُوح تجارتی سود میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟

ان کا یہ کہنا کہ سود کے حرام ہونے کی علت یہ ہے کہ اس میں قرض لینے والے کا نقصان ہوتا ہے، اس بے چارے کو محض اپنی تنگ دستی کے ''جرم'' میں ایک چیز کی قیمت اس کی اصل قیمت سے زائد دینی پڑتی ہے، اور دُوسری طرف قرض دینے والا اپنے فاضل سرمایہ سے بغیر کسی محنت کے مزید مال وصول کرتا ہے جو سراسر ظلم ہے، لیکن یہ علت تجارتی سود میں نہیں پائی جاتی بلکہ اس میں قرض دار اور قرض خواہ دونوں کا فائدہ ہے، قرض دار قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر نفع حاصل کر لیتا ہے اور قرض خواہ قرض کی رقم پر سود لے کر، اس لئے اس میں کسی کے ساتھ ناانصافی اور ظلم نہیں ہوتا۔

یہ دلیل آج کل لوگوں کو بہت اپیل کرتی ہے اور بظاہر بڑی خوشنما ہے لیکن آپ تھوڑا سا غور و فکر کیجئے تو آپ پر واضح ہو جائے گا کہ یہ بھی اپنے اندر کوئی وزن نہیں رکھتی، اس دلیل کا سارا دار و مدار اس بات پر ہے کہ تجارتی سود میں کسی کا نقصان نہیں، کیونکہ حرمتِ سود کی حکمت صرف وہ نہیں جو حامیانِ تجارتی سود نے پیش کی ہے، اس کے بہت سے اسباب ہیں، من جملہ ان کے ایک حکمت وہ بھی ہے کہ کسی فریق کا نقصان اس میں ضرور ہوتا ہے اور نقصان والا معاملہ ناجائز ہوتا ہے، مگر تھوڑے سے

تغیر کے ساتھ ان حضرات نے تو بات یہیں تک ختم کر دی ہے کہ ایک فریق کا نقصان اور دُوسرے کا فائدہ ہو تو معاملہ ناجائز ہوتا ہے اور دونوں کا فائدہ ہو تو جائز، حالانکہ بات یہیں تک محدود نہیں بلکہ اگر دونوں کا فائدہ ہو سکتا ہو مگر ایک کا فائدہ یقینی ہو اور دُوسرے کا یقینی نہ ہو، مشتبہ ہو، تب بھی معاملہ ناجائز ہوتا ہے، جیسا کہ ''مخابرہ'' کی صورت میں آپ معلوم کر چکے۔

جناب یعقوب شاہ صاحب دسمبر ۱۹۶۱ء کے ماہنامہ ''ثقافت'' میں اس پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

> کیا قرآن مجید میں کوئی ایسا حکم موجود ہے جو اس منافع کی رقم کو مشتبہ رکھ لینے کی جگہ معین کر لینے کو ممنوع قرار دیتا ہے؟

ہم اس کے جواب میں ان سے بصد ادب یہ پوچھیں گے کہ ''مخابرہ'' کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟ اُسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف اعلانِ جنگ کیوں قرار دیا ہے؟ صرف اور صرف اس لئے کہ اس میں ایک فریق کا معین نفع ہے اور ایک کا مشتبہ۔

اب دیکھ لیجئے کہ یہ علت تجارتی سود میں بھی پائی جاتی ہے یا نہیں؟

ظاہر ہے کہ قرض لینے والا جو مال تجارت میں لگاتا ہے اس میں یہ کوئی ضروری نہیں کہ اُسے نفع ہی ہو، یا نفع ہو تو اتنی مقدار میں کہ وہ سود ادا کرنے کے بعد بھی بچ رہے، ہو سکتا ہے کہ اسے تجارت میں خسارہ آجائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نفع اتنا کم ہو کہ سود ادا کرنے کے بعد کچھ نہ بچے، یا نفع تو زیادہ ہو مگر اس کے حاصل کرنے میں اتنی مدت صَرف ہو جائے کہ اس کی وجہ سے سود کی رقم اصل مال سے بھی بڑھ گئی ہو۔ فرض کیجئے کہ آپ نے کسی شخص سے ایک ہزار روپے، تین روپے فیصد سالانہ کی شرحِ سود سے قرض لیا اور کسی تجارت میں لگا دیا، اب اس میں مندرجہ ذیل عقلی احتمالات ہیں:

۱: آپ کو ایک ہی سال میں پانچ سو روپے کا فائدہ ہو گیا تو آپ فائدے میں رہے کہ تیس روپے قرض خواہ کو دے کر باقی سب آپ نے لے لیا۔

۲: آپ کو ایک سال میں کُل ساٹھ روپے کا نفع ہوا، اس میں سے تیس آپ قرض خواہ کو دیں گے اور تیس اپنے پاس رکھیں گے۔

۳: آپ کو پانچ سال میں دو سو روپے کا فائدہ ہوا، اس میں سے ڈیڑھ سو قرض خواہ کو دے دیں گے اور پچاس آپ کے پاس رہیں گے۔

۴: آپ کو پانچ سال میں ڈیڑھ سو ہی کا فائدہ ہوا تو آپ سارا نفع سود ہی میں دے دیں گے، آپ کے پاس کچھ نہ بچے گا۔

۵: آپ کو ایک سال میں کُل تیس روپے کا فائدہ ہوا تب بھی آپ وہ سارا سود میں دے دیں گے، آپ کے پاس ایک پیسہ بھی نہ رہے گا۔

۶: آپ کو ایک سال ہی میں کُل دس روپیہ کا فائدہ ہوا تو آپ وہ تو ساہوکار کو دیں گے ہی، آپ کو اپنی جیب سے بیس روپے مزید دینے پڑیں گے۔

۷: آپ نے ایک سال تک تجارت کی مگر ایک پیسے کا نفع بھی نہ ہوا تو محنت بھی بے کار گئی اور تیس روپے اپنی جیب سے دینے پڑے۔

۸: اور اگر آپ نے دس سال تک تجارت کی اور پھر بھی کوئی نفع نہ ہوا تو آپ کو تین سو روپے بھگتنے پڑیں گے۔

۹: آپ نے ایک سال تک تجارت کی مگر اس میں سو روپے کا نقصان ہو گیا تو آپ کو یہ نقصان بھی بھگتنا ہوگا اور تیس روپے علیحدہ دینے ہوں گے۔

۱۰: آپ نے دس سال تک تجارت کی اور اس میں سو روپے کا نقصان ہو گیا تو نقصان بھی آپ کی گردن پر رہا اور تین سو روپے سود کے اس کے علاوہ ہیں۔

ان دس صورتوں میں سے صرف پہلی اور دُوسری صورت تو ایسی ہے جس میں دونوں کا فائدہ ہے، کسی کا نقصان نہیں، باقی تمام صورتوں میں آپ کا نقصان ہے کہ کہیں آپ کو ساہوکار سے کم نفع ہوا، کہیں کچھ بھی نہ ہوا اور کہیں اُلٹا نقصان ہوا، کہیں اس وجہ سے کہ تجارت بارآور نہ ہوئی، کہیں اس وجہ سے کہ نفع تو ہوا مگر سود میں چلا گیا، لیکن ان تمام صورتوں میں ساہوکار کا فائدہ کہیں نہیں گیا، اُسے ہر جگہ نفع ملتا رہا ہے۔

اب آپ بنظرِ انصاف غور فرمائیے کہ یہ بھی کوئی معقول معاملہ ہے جس میں دو ایک ہی جیسے افراد میں سے ایک کا کبھی نقصان ہوتا ہے کبھی نفع، اور دُوسرا نفع ہی بٹورتا رہتا ہے؟ اس معاملے کو کون سی شریعت اور کون سی عقل گوارا کرسکتی ہے؟

اس پر جناب یعقوب شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ:

> تجارت کے لئے روپیہ سود پر اس واسطے لیا جاتا ہے کہ قرض لینے والے کو شرحِ سود سے کئی گنا زائد نفع کی اُمید ہوتی ہے اور اکثر یہ اُمید بَر آتی ہے، ورنہ پیداواری سود کو اس قدر فروغ حاصل نہ ہوتا۔ ایسے قرض دینے والے کو ایک چھوٹی رقم مقررہ وقت پر ملتی رہتی ہے اور اس کے برخلاف قرض لینے والا اکثر اس رقم سے کئی گنا فائدہ کما لیتا ہے اور کبھی اس کو نقصان بھی ہوتا ہے مگر اس

خطرے کو قبول کرنا تجارت کا عام مسلک ہے، اور یہ ایسی چیز نہیں اور اس سے ایسی خرابیاں پیدا نہیں ہوتیں کہ فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ کی سزا کی مستحق ہوں۔ (۱)

اس کے جواب میں ہم صرف اتنا عرض کریں گے کہ نفع کی اُمید ہونا اس بات کی دلیل ہرگز نہیں بن سکتا کہ وہ معاملہ جائز ہے، اس لئے کہ نفع کی اُمید تو کاشت کار کو "مخابرہ" کی صورت میں بھی ہوتی ہے اسی لئے تو وہ یہ معاملہ کر لیتا ہے، مگر اس کے باوجود بصراحتِ حدیث "مخابرہ" ناجائز ہے اور اس کے بارے میں "فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ...... الخ" کی وعید آپ رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں پڑھ چکے ہیں کہ:

من لم يترك المخابرة فليؤذن بحربٍ من الله ورسوله. (۲)

ترجمہ: جو مخابرہ نہ چھوڑے وہ اللہ اور رسول ﷺ کی طرف سے اعلانِ جنگ سن لے۔

سرمایہ اور محنت کے اشتراک کا اسلامی تصور

اسلامی شریعت نے سرمایہ اور محنت کے اشتراک کی ایک سیدھی سادی، آسان اور مفید شکل "مضاربت" تجویز کر دی ہے کہ ایک کا سرمایہ ہو، دُوسرے کی محنت ہو اور نفع میں دونوں کی شرکت یقینی طور پر ایک ہی نوعیت کی ہو، نہ اس سے کسی کی حق تلفی ہوتی ہے، نہ کسی پر ظلم ہے، دونوں ہر حیثیت سے برابر ہیں، نفع ہے تو دونوں کا برابر ہے، نقصان ہے تو دونوں کو ہے، مگر نہ جانے اسلامی شریعت سے خدا واسطے کا بیر ہے یا سرمایہ دارانہ نظام نے عقلوں پر پردے ڈال دیئے ہیں کہ لوگ اس سیدھی سادی صورتِ اشتراک کو چھوڑ کر اس پُرپیچ اور مضر صورت کو اختیار کرنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔

جناب محمد جعفر شاہ صاحب نے "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" میں مضاربت کی شکل پر یہ اِشکال پیش کیا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص غلے کی تجارت کرتا ہے اور اس کے پاس خاصی رقم بھی موجود ہے، ایک دُوسرا شخص اس سے یہ کہتا ہے کہ میں "بس سروس" کا تجربہ رکھتا ہوں مگر میرے پاس سرمایہ نہیں، اگر تم رقم لگاؤ تو اس میں خاصا منافع ہو سکتا ہے جس میں ہم دونوں شریک ہوں گے، اب ظاہر ہے کہ غلے کی تجارت کرنے والا اپنی تجارت میں روپیہ لگا سکتا ہے لیکن وہ ساتھ ہی اس شخص کا نفع بھی چاہتا ہے، اور چاہتا ہے کہ میں موٹر سروس کا کام بھی شرکت میں کروں لیکن اسے یہ بھی خیال

(۱) ماہنامہ ثقافت، دسمبر ۱۹۶۱ء۔ (۲) ابوداؤد و حاکم۔

ہے کہ میں خود موٹر کے کام سے نابلد ہوں اور یہ میری ناواقفیت سے فائدہ اُٹھا سکتا ہے کہ مضاربت میں میرے اصل حصے میں بے بازی سے کام لے اور مجھے پورا حصہ نہ مل سکے، نیز میں اس کے حساب کتاب کی جانچ پڑتال کے لئے وقت نہیں نکال سکتا، اس صورت میں اس کے پاس سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ وہ اسے سود پر قرض دے دے اور ایک قلیل مگر معین نفع پر قناعت کرے۔

مگر ہمیں افسوس ہے کہ ان حضرات نے بہت تلاش و جستجو کے بعد ایک لمبی چوڑی شکل نکالی مگر اس میں مضاربت کے طریقے کو چھوڑنے کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ کوئی بے وقوف سے بے وقوف انسان بھی ایسی حماقت نہیں کر سکتا کہ صرف فریب میں آجانے کے موہوم خطرے سے اپنے زیادہ نفع کو چھوڑ دے اور کم پر راضی ہو جائے، ظاہر ہے کہ اگر بالفرض اس کا شریک دھوکا دے کر اس حصے میں سے مال کم بھی کر لے تو اس کے لئے سود کی قلیل شرح لینا اور حصہ کم لینا دونوں برابر ہیں، پھر اسے خواہ مخواہ ہاتھ گھما کر ناک پکڑنے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر اسے اپنے شریک کی دریافت کے بارے میں اس قدر بدگمانی ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ دھوکا دے کر تجارت میں نقصان ظاہر کرے گا حالانکہ درحقیقت اس میں نفع ہوگا تو پھر ایسے شخص کے ساتھ معاملہ کر کے اس کی ہمت افزائی کرنے کا اسے کس ڈاکٹر نے مشورہ دیا ہے؟

ہاں! البتہ یہ خیال اس شخص کے دِل میں ضرور پیدا ہوگا جو نفع کی صورت میں تو مسلسل شریک رہنا چاہتا ہو لیکن ساتھ ہی نقصان کی زد سے دامن بچا لینے کا بھی خواہش مند ہو، اس کے دِل میں یہ کھوٹ ہو کہ میرے لئے کوئی خطرہ لاحق نہ ہو اور نقصان ہو تو مجھ پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے بلکہ میرا نفع کہیں نہ جائے۔

اسلام کا انصاف پسند مزاج اسے اس عیاری اور خودغرضی کی ہرگز اجازت نہیں دے گا، اس تشریح سے حامیانِ سود کا ایک وہ استدلال بھی ختم ہو جاتا ہے جس میں انہوں نے تجارتی سود کو مضاربت کے مشابہ قرار دے کر جائز کہا ہے۔ گزشتہ صفحات کی بحث سے تجارتی سود اور مضاربت کا عظیم فرق آپ کے ذہن نشین ہو گیا ہوگا کہ مضاربت میں دونوں شریک نفع اور نقصان دونوں میں شریک رہتے ہیں، اور تجارتی سود ایک کا نفع معین رکھتا ہے اور دُوسرے کا مشتبہ اور موہوم، اس لئے دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

تجارتی سود رضامندی کا سودا ہے!

۲: اس گروہ کی دُوسری دلیل یہ ہے کہ قرآنِ کریم نے اکل بالباطل سے منع کیا ہے: "یٰٓاَیُّھَا

الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ......الخ" لہٰذا تجارت کے جن جن طریقوں میں اکل بالباطل ہے وہ حرام ہیں اور ظاہر ہے کہ جہاں اکلِ باطل ہوگا وہاں ایک فریق کی عدم رضا ضرور ہوگی، اکلِ باطل میں کھانے والا تو راضی ہوتا ہے لیکن جسے کھایا جاتا ہے وہ کبھی راضی نہیں ہوتا، وہ اسے صرف اپنی مجبوری سے برداشت کرتا ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی ایسی تجارت ہو جس میں دونوں فریقوں کی رضامندی اور خوشدلی ہو تو وہ یقیناً اکل بالباطل نہ ہوگا۔ اب اسی عینک سے کمرشل انٹرسٹ (تجارتی سود) کو دیکھئے کہ اس میں قرض لینے والا مجبور اور مظلوم نہیں ہوتا اور اسی طرح وہ دائن کے نفع سے ناخوش بھی نہیں ہوتا، لہٰذا جو رِبا حرام ہے وہ وہی ہے جس میں ایک فریق کا خودغرضانہ نفع اور دُوسرے کا نقصان ہے، کمرشل انٹرسٹ پر جو تجارت کی جاتی ہے اس میں دونوں کی باہمی رضامندی اور خوش دِلی ہوتی ہے۔ (۱)

ہم نے ان حضرات کا یہ استدلال من وعن نقل کر دیا ہے، آپ خود ہی فیصلہ فرمایئے کہ کیا آج تک کسی عقلمند نے فریقین کی رضامندی کو ایک حرام چیز کے حلال ہونے کے لئے سبب قرار دیا ہے؟ کیا فریقین رضامند ہوں تو زنا کو جائز کہا جا سکتا ہے؟ اور دُور جانے کی بھی ضرورت نہیں خود تجارت ہی میں بہت سی انواع آپ کو ایسی ملیں گی جن میں دونوں فریق رضامند اور خوش ہوتے ہیں مگر وہ ناجائز ہیں، کتبِ حدیث "أبواب البيوع الباطلة" کھول کر دیکھئے، محاقلہ، تلقی الجلب، بیع کی ان تمام صورتوں میں فریقین کی رضامندی اور خوش دِلی ہوتی ہے مگر ہر ایک کو رسول اللہ ﷺ نے حرام قرار دیا ہے۔

دراصل اسلام کی حکیمانہ نظر سطحی چیزوں پر نہیں ہوتی وہ عام قوم کی خوش حالی اور اس کا فائدہ چاہتا ہے، اسی لئے اس نے فریقین کی رضامندی اور خوش دِلی کو جائز یا حرام ہونے کا معیار نہیں ٹھہرایا، اس لئے کہ ان کی رضامندی اپنے حق میں تو مفید ثابت ہوسکتی ہے لیکن بہت ممکن ہے کہ وہ عام قوم کے لئے زہر ہو، مذکورہ بیوع کی بعض صورتوں میں کسی کا نقصان نہیں دونوں کا فائدہ ہے اور دونوں رضامند بھی ہیں، مگر اس کی وجہ سے پوری قوم افلاس، اقتصادی بدحالی اور اخلاقی بیماریوں کا شکار ہوتی ہے اس لئے اس نے انہیں ممنوع قرار دیا ہے، وہ ہر معاملے کا اسی وسیع نظر سے تجزیہ کرتا ہے اور جہاں خرابی دیکھتا ہے وہاں بند باندھ دیتا ہے۔

مثال کے طور پر ایک حدیث میں آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

"لَا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ."

---

(۱) "کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" از جعفر شاہ صاحب۔

''کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے۔''

اس حدیث کے ذریعہ اسلام نے آڑھتی (Middle Man) کا تمام کاروبار ممنوع قرار دیا ہے، جو لوگ ہر معاملے کو سطحی انداز میں اور تنگ نظری سے دیکھنے کے عادی ہیں وہ اس حکم کی حکمت سمجھنے سے ضرور محروم رہیں گے، ان کو یہ حکم ظلم نظر آئے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک معاملات کے جائز یا ناجائز ہونے کا مدار رضامندی اور خوش دِلی پر ہے، وہ سوچیں گے کہ ایک دیہاتی گاؤں سے مال لے کر آتا ہے اور وہ ایک شہری کو اپنا مال بیچنے کے لئے وکیل بنا دیتا ہے تو اس میں کیا حرج ہے؟ دیہاتی کا بھی فائدہ ہے کہ اسے زیادہ محنت نہیں کرنی پڑے گی اور اس کا مال بھی اچھے داموں بک جائے گا، اور آڑھتی کا بھی نفع ہے کہ اسے مال بیچنے پر کمیشن ملے گا، ان کا ذہن شخصی مفاد اور خوش دِلی کی اس بھول بھلیاں میں اُلجھ کر رہ جائے گا۔

لیکن جو شخص اسلامی شریعت کے مزاج سے واقف ہے وہ اس حکم کی تہہ میں پوری قوم کا اجتماعی مفاد دیکھ کر بے ساختہ پکار اُٹھے گا: "رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا"، وہ فوراً سمجھ جائے گا کہ اسلام نے یہ حکم اس لئے دیا ہے کہ اس سے پوری قوم کا فائدہ ہو، اگر دیہاتی نے آڑھتی کو اپنا وکیل بنایا تو وہ مال کو بازار کا رنگ دیکھ کر نکالے گا، جس وقت نرخ سستے ہوں گے اس وقت مال کو چھپا کر رکھ دے گا اور جب بازار میں مال ختم ہو جائے گا اس وقت اسے نکال کر من مانے بھاؤ پر فروخت کرے گا جس سے پوری قوم گرانی کا شکار ہوگی اور وہ ان کا مال سمیٹتا رہے گا، یہاں تک کہ قوم مفلس سے مفلس تر ہوتی چلی جائے گی اور اس سرمایہ دار کی جیب بھرتی چلی جائے گی، اس کے برعکس اگر دیہاتی خود اپنا مال فروخت کرے گا تو اتنا بے وقوف تو وہ بھی نہیں ہے کہ اپنا نقصان کر کے بیچے، ظاہر ہے کہ نفع ہی سے فروخت کرے گا، لیکن بہر حال آڑھتی کی بہ نسبت اس کے لگائے ہوئے دام بہت سستے ہوں گے، اور وہ روک کر بھی نہیں بیچے گا، جس کی وجہ سے پورا بازار سستا ہو جائے گا اور عام قوم خوش حالی سے زندگی بسر کرے گی۔

بہرکیف! صرف فریقین کی رضامندی اور خوش دِلی معاملے کی حلت وحرمت پر کوئی اثر مرتب نہیں کرتی، اس لئے کہ بعض اوقات دونوں کی رضامندی پوری قوم کی تباہی کا سبب بن جاتی ہے۔ یہی حال تجارتی سود کا ہے کہ اگرچہ اس میں دونوں فریق راضی اور خوش ہوتے ہیں مگر وہ جائز نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ وہ پوری قوم کو تباہی کی راہ پر لگا دیتا ہے۔

ہم نے جو بات اُوپر کہی ہے وہ خود اس آیت سے مأخوذ ہے جو جعفر شاہ صاحب نے پیش کی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ.

ترجمہ: اے ایمان والو! آپس میں ایک دُوسرے کا مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ، اِلَّا یہ کہ وہ تجارت ہو اور آپس کی رضامندی سے ہو۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے معاملے کے جائز ہونے کے لئے دو شرطیں ذکر فرمائی ہیں، ایک تو یہ کہ وہ معاملہ تجارت ہو، دُوسرے یہ کہ آپس کی رضامندی سے ہو، نہ صرف آپس کی رضامندی معاملے کی حلت کے لئے کافی ہے، اور نہ صرف تجارت ہونا، دونوں باتیں پائی جائیں گی تو معاملہ جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

تجارتی سود میں فریقین کی رضامندی تو ہے مگر چونکہ وہ اجتماعی طور پر مضر ہے، اس لئے اسلام اسے تجارت نہیں کہتا، ''ربا'' کا نام دیتا ہے لہٰذا وہ جائز نہیں۔

کیا روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے؟

تجارتی سود کو جائز کہنے والے حضرات اپنی اس دلیل کی تائید میں کچھ روایات بھی پیش کرتے ہیں جن سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ سود میں اگر خوش دِلی ہو، جابرانہ دباؤ نہ ہو تو وہ جائز ہوسکتا ہے، مثلاً احادیثِ ذیل:

۱: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنا ایک ''عصیفیر'' نامی اُونٹ بیس (چھوٹے) اُونٹوں کے عوض فروخت کیا ہے اور وہ بھی اُدھار۔ (۱)

۲: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کچھ دراہم قرض لیے پھر ان سے اچھے واپس کیے تو دائن نے لینے سے انکار کیا کہ یہ میرے دیئے ہوئے دراہم سے اچھے ہیں، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جواب دیا کہ مجھے معلوم ہے، مگر میں خوش دِلی سے دے رہا ہوں۔ (۲)

۳: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے قرض لے کر زیادہ واپس کیا۔

۴: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "خيار كم أحاسنكم قضاءً" بہتر طریقے سے قرض ادا کرنے والے تم میں زیادہ بہتر ہیں۔ (۳)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان روایتوں سے مذکورہ دعوے پر دلیل نہیں لی جاسکتی۔

۱: جہاں تک حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عمل کا تعلق ہے تو اس پر کسی معاملے کی حلت وحرمت کی

---

(۱) رواہ مالکؒ۔ (۲) رواہ مالکؒ۔ (۳) ابوداؤدؒ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔

بنیاد اس لئے نہیں رکھی جاسکتی کہ اس کے برخلاف ہمارے سامنے رسول اللہ ﷺ کا واضح فتویٰ موجود ہے:

"عن سمرة رضی الله عنه انّ النّبی صلی الله علیه وسلم نهٰی عن بیع الحَیَوان بِالحَیَوان نسیئة."(۱)

''حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے حیوان کو حیوان کے بدلے اُدھار بیچنے سے منع فرمایا۔''

یہ ایک صحیح حدیث ہے اور حضرت جابر، ابنِ عباس، ابنِ عمر رضی اللہ عنہم سے بھی اسی مضمون کی احادیث منقول ہیں۔

حضور ﷺ کا یہ فیصلہ بالکل واضح اور صاف ہے، اسے چھوڑ کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک عملی واقعے کو جس کا پورا پسِ منظر بھی معلوم نہیں، فتویٰ کی اساس بنالینا اُصولِ حدیث وفقہ کے خلاف ہے، اس کے علاوہ اگر اس عملِ صحابی کو حدیثِ مرفوع کے برابر بھی مان لیا جائے تو جب حلت اور حرمت میں تعارض ہو تو متفقہ اُصول ہے کہ اسی حدیث کو ترجیح دی جاتی ہے جو حرام قرار دے رہی ہو۔

۲: رہا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا عمل تو اس سے کسی درجے میں بھی یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ انہوں نے خوش دِلی کی وجہ سے سود کو جائز قرار دیا ہے، وہاں تو معاملہ یہ تھا کہ انہوں نے جو دراہم قرض لیے تھے وہ کیفیت کے اعتبار سے ویسے نہ تھے جیسے واپس کیے گئے، گویا زیادتی محض کیفیت میں تھی، ایسا نہ تھا کہ دس لیے ہوں اور گیارہ واپس کیے ہوں، "خیر" کا لفظ اس بات پر شاہد ہے، اس کے علاوہ چونکہ قرض لیتے وقت دونوں کے درمیان زیادتی کا کوئی معاہدہ نہیں تھا اور اس وقت دونوں کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی اس لئے بعد میں زیادہ ادا کرنے کی حیثیت ایسی ہوگئی جیسے کوئی کسی کے احسان کا بدلہ کرنے کے لئے اسے کچھ تحفہ دے دے۔

۳: اور یہی صورت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واقعے میں ہے کہ انہوں نے حضورِ اکرم ﷺ کو قرض دیتے وقت کوئی زیادتی کا معاہدہ نہیں کیا تھا۔ حدیث کے الفاظ نے یہ بتلایا کہ آنحضرت ﷺ نے اپنے اخلاقِ کریمانہ کی بناء پر ادائیگی کے وقت ان کے حق سے کچھ زیادہ دے دیا، زیادتی کیسی اور کتنی تھی؟ حدیث اس کے بیان سے خاموش ہے، ہوسکتا ہے کہ یہ زیادتی بھی صرف کیفیت کی زیادتی ہو، اور اگر تعداد کی زیادتی بھی تسلیم کر لی جائے تو چونکہ وہ کسی شرط اور معاہدے کے ماتحت نہ تھی، اس لئے وہ بھی ''حسنِ قضا'' اور احسان کی مکافات ہی کے درجے میں ہوسکتی ہے، جس کی طرف خود

(۱) ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارمی۔

احادیث میں ترغیب دی گئی ہے، چنانچہ شیخ الاسلام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ابورافع رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ماتحت یہ لکھا ہے کہ:

لیس هو من قرض جرّ منفعة فانهٗ منهیّ عنه لأنّ المنهیّ عنه ما کان مشروطًا فی العقد.(1)

ترجمہ: یہ صورت اس قرض میں داخل نہیں جس کے ذریعہ کچھ نفع حاصل کیا گیا ہو کیونکہ وہ ناجائز ہے اور ناجائز صورت وہی ہے کہ زیادتی کا عقد کرتے وقت معاہدہ کیا گیا ہو۔

اس لئے اگر کسی شخص نے کسی پر احسان کیا کہ وقت پر قرض دے دیا اور اس نے قرض ادا کرنے کے وقت اس کے احسان کا بدلہ دینے کے لئے کوئی رقم یا چیز اپنی خوشی سے بغیر کسی سابقہ معاہدے کے دے دی تو یہ آج بھی جائز ہے، ''سود حرام'' سے اس کا کوئی واسطہ نہیں، اگرچہ حضرت امام مالکؒ اس وقت بھی عددی زیادتی کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واقعے کو کیفیت کی زیادتی پر محمول فرماتے ہیں۔

اس کے علاوہ اس معاملے کی حقیقت پر غور کیا جائے تو اس میں ربا کا کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المال شرعی سے ان کا قرض دیا اور قرض سے زیادہ بھی کچھ عطا فرمایا۔ یہ ظاہر ہے کہ بیت المال میں سب مسلمانوں کا حق ہے خصوصاً علمائے اُمت جو دین کی خدمت میں مشغول ہوں، تو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا بیت المال میں حق پہلے سے متعین اور معلوم تھا جس میں امام و امیر کو اختیار رہتا ہے وہ زیادتی اس حق میں سے دی گئی نہ کہ قرض کے معاوضے میں۔

۴: چوتھی روایت کا مسئلے سے کوئی تعلق ہی نہیں، اس لئے کہ اس میں ''حسنِ اداء'' کی ترغیب ہے، جس کا مطلب یہ نہیں کہ زیادہ اداء کرو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ''اچھی طرح ادا کرو، ٹال مٹول نہ کرو، قرض خواہ کو بار بار آنے جانے کی تکلیف مت دو اور چیز بھی اچھی دو، ایسا نہ ہو کہ اچھی چیز لو اور خراب واپس کرو۔''

تجارتی سود اور اِجارہ

تجارتی سود کے وکلاء تیسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کمرشل انٹرسٹ کی حیثیت ایسی ہی ہے جیسے ایک شخص اپنا رکشہ، تانگہ یا ٹیکسی لوگوں کو اس شرط پر دیتا ہے کہ تم مجھے اتنی رقم روزانہ دے دیا

(۱) نووی شرح مسلم، ج:۲، ص:۳۰۔

کرو، یہ معاملہ باتفاق جائز ہے اور یہی تجارتی سود کی صورت ہے کہ اس میں سرمایہ دار اسی شرط پر اپنا سرمایہ دیتا ہے کہ مجھے ایک معینہ رقم سال بہ سال ملتی رہے۔

لیکن آپ خود ہی ذرا غور سے دیکھئے کہ دونوں میں کتنا فرق ہے؟ رکشہ، تانگہ اور ٹیکسی کو کرایہ پر دیا جا سکتا ہے مگر نقد کو کرایہ پر نہیں دیا جا سکتا، اس لئے کہ کرایہ اور اِجارہ کا مفہوم ہی یہ ہوتا ہے کہ اصل چیز کو باقی رکھتے ہوئے اس کے منافع حاصل کیے جائیں، آپ کسی سے ٹیکسی کرایہ پر لیتے ہیں تو ٹیکسی جوں کی توں باقی رہتی ہے، صرف اس کے منافع آپ حاصل کر لیتے ہیں، اور نقد میں یہ بات نہیں، کیونکہ اس کو باقی رکھ کر اس سے فائدہ نہیں اُٹھایا جا سکتا، اس سے فائدہ حاصل کرنے کے لئے اسے خرچ کرنا پڑتا ہے، اس لئے اس میں اِجارہ کی کوئی شکل نہیں بنتی۔

اور اس سے بھی تھوڑی دیر کے لئے قطع نظر کر لیجئے اور غور کیجئے کہ اگر اِجارہ پر تجارتی سود کو قیاس کرنا صحیح ہے تو اس معاملے میں مہاجنی اور تجارتی دونوں سود برابر ہیں، جس طرح تجارتی سود اِجارہ کے مشابہ ہے اسی طرح مہاجنی سود بھی ہے، ظاہر ہے کہ کرایہ پر لینے والا ہمیشہ نفع آور کام میں لگانے کے لئے کوئی چیز کرایہ پر نہیں لیتا، بسا اوقات اپنی وقتی ضرورت کے لئے لیتا ہے، آپ روزانہ ٹیکسی کرائے پر لیتے ہیں تو وہ وقتی ضرورت ہی کے لئے ہوتی ہے، اس لئے اگر اِجارہ پر سود کو قیاس کرنا صحیح ہے تو مہاجنی سود کو بھی جائز کہنا پڑے گا، حالانکہ اس سود کو وہ لوگ بھی جائز نہیں کہتے جو تجارتی سود کے جواز کے قائل ہیں، بلکہ قرآنِ کریم میں اس کی حرمت کی تصریح موجود ہے، اس سے خود اندازہ کر لیجئے کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اگر صحیح ہوتا تو قرآن اسے ناجائز قرار نہ دیتا۔

بیعِ سلم اور تجارتی سود

تجارتی سود کو جائز بتلانے والے حضرات اسے بیعِ سلم پر بھی قیاس کرتے ہیں، پہلے ''بیعِ سلم'' کا مطلب سمجھ لیجئے، سلم کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ایک کاشت کار ایک شخص کے پاس آ کر یہ کہتا ہے کہ میں اس وقت گندم کی فصل بو رہا ہوں، تھوڑے دنوں میں وہ پک جائے گی، مگر میرے پاس اس وقت پیسے نہیں ہیں، تم مجھے پیسے اب دے دو اور جب فصل تیار ہو جائے گی تو میں تمہیں اتنا گندم دے دوں گا۔

لیکن ذرا سوچئے کہ بیع سلم ایک قسم کی بیع ہے، جسے شرائط کے ساتھ رسولِ اکرم ﷺ نے صراحۃً جائز رکھا اور اسے بیع کے اندر داخل قرار دیا، جسے اللہ تعالیٰ نے ''أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ'' فرما کر حلال کیا ہے اور اس کے بالمقابل رِبا کو حرام فرمایا ہے، جو حضرات رِبا کو بھی نصِ قرآن و حدیث کے خلاف

بیع ہی میں داخل کہتے ہیں، کیا وہ اپنے آپ کو مخالفینِ قرآن و اسلام کی اس صف میں کھڑا نہیں کر رہے جنھوں نے "اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کہا تھا اور قرآن نے ان کی تردید و وعید سنائی؟

پھر عقدِ سلم اور ربا میں اس حیثیت سے زمین آسمان کا تفاوت ہے کہ سلم میں پہلے پیسے دینے کی بناء پر سامان زیادہ حاصل کرنے کی شرط نہیں لگائی جاتی، چنانچہ فقہ کی ساری معتبر کتابوں میں سلم کی تعریف "بیع الأجل بالعَاجل" (یعنی ایک دیر میں ملنے والی چیز کی بیع فوری قیمت کے معاوضے میں) بغیر کسی شرط و تفصیل کے لکھی ہوئی ہے، عرفی مفہوم بھی غیر مشروط بیع کا ہے اور کسی معتبر عالم یا فقیہ نے کہیں یہ شرط نہیں لگائی کہ اس عقد میں مال چونکہ دیر میں ملتا ہے اس لئے زیادہ ملنا چاہئے، اس کے برخلاف تجارتی سود کی بنیاد ہی اس شرط پر قائم ہے۔

مدت کی قیمت

ان کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ بعض فقہائے کرامؒ نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے کہ ایک تاجر اپنا مال قیمت کے نقد ہونے کی صورت میں مثلاً دس روپے میں دیتا ہے اور اُدھار کی صورت میں پندرہ روپے میں، اس صورت میں تاجر نے محض مدت کی زیادتی کی وجہ سے پانچ روپے زیادہ کیے ہیں، چنانچہ ہدایہ باب المرابحہ میں ہے:

الا یرٰی أنہٗ یزاد فی الثمن لأجل الأجل؟

ترجمہ: کیا یہ مشاہدہ نہیں ہے کہ مدت کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے؟

ہدایہ کی اس عبارت پر یہ تعمیر کھڑی کی گئی ہے کہ جب مدت کے معاوضے میں زیادتی لینا جائز ہوا تو تجارتی سود میں بھی یہی شکل ہے کہ مدت کے عوض پیسے زیادہ لیے جاتے ہیں۔

لیکن انہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جس ہدایہ میں مذکورالصدر جملہ لکھا ہے، اسی کی کتاب الصلح میں نہایت واضح الفاظ میں یہ بھی لکھا ہوا ہے:

وذٰلك اعتیاض عن الأجل وھو حرام۔ (۱)

ترجمہ: یہ مدت کی قیمت لینا ہے، اور وہ حرام ہے۔

اور اس کے تحت علامہ اکمل الدین بابرتی رحمہ اللہ نے ہدایہ کی شرح عنایہ میں لکھا ہے کہ:

روی ان رجلًا سأل ابن عمر رضی اللہ عنہ فنھاہ عن ذٰلك، ثم سألہ

(۱) باب الصلح فی الدین۔

فقال: ان هذا يريد ان اطعمهٔ الرّبا. (۱)

ترجمہ: روایت ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے کسی نے (مدت پر قیمت لینے کے سلسلے میں) سوال کیا تو آپ نے اسے منع فرمایا، اس نے پھر پوچھا تو آپ نے یہ فرمایا کہ: یہ چاہتا ہے کہ میں اسے سود کھانے کی اجازت دے دوں۔

یہ نقل کرنے کے بعد صاحبِ عنایہ نے لکھا ہے: ''حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ اس لئے فرمایا کہ سود کی حرمت صرف اس وجہ سے ہے کہ اس میں صرف مدت سے مال کے تبادلے کا شبہ ہے، تو جہاں یہ بات شبہ کی حدود سے آگے بڑھ کر حقیقت بن گئی ہو وہاں تو حرمت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے؟''

اس کے علاوہ فقہِ حنفی کے ایک بلند پایہ عالم قاضی خان رحمہ اللہ جو صاحبِ ہدایہ ہی کے ہم رُتبہ ہیں، انہوں نے اس کی تصریح فرمائی ہے کہ اُدھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کرنا بھی جائز نہیں۔

لا يجوز بيع الحنطة بثمن النسيئة أقل من سعر البلد فانهٔ فاسد وأخذ ثمنه حرام.

ترجمہ: گندم کی بیع اگر اُدھار ہونے کی بناء پر شہر کے عام نرخ سے کم قیمت پر کی جاتی ہے تو وہ فاسد ہے اور اس کی قیمت لینا حرام ہے۔

عالمگیریہ وغیرہ میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں۔

البتہ اہلِ علم کے لئے یہ بات قابلِ غور رہ جاتی ہے کہ ہدایہ کی دو عبارتیں متضاد کیوں ہیں؟ پہلی عبارت سے مدت کے معاوضے میں زیادتی لینے کا جواز معلوم ہوتا ہے اور دُوسری عبارت سے اس کا حرام ہونا واضح ہے۔

اس کا جواب اہلِ علم کے لئے سمجھنا مشکل نہیں، اس سامان کے سودے میں اُدھار کا خیال کر کے کچھ قیمت میں اضافہ کیا جائے تو وہ براہِ راست مدت کا معاوضہ نہیں بلکہ اس سامان ہی کی قیمت ہے، بخلاف اس کے براہِ راست مدت ہی کا معاوضہ سالانہ یا ماہوار طے کیا جائے، یہ وہی ہے جسے ہدایہ کی كتابُ الصلح والی عبارت میں حرام کہا گیا ہے۔

جن حضرات کو فقہ سے کچھ بھی مناسبت ہوگی ان کو اس فرق کے سمجھنے میں کوئی اِشکال نہیں رہ سکتا، کیونکہ اس کی نظیریں بے شمار ہیں کہ بعض اوقات بعض چیزوں کا معاوضہ لینا براہِ راست جائز نہیں ہوتا اور کسی دُوسرے سامان کے ضمن میں جائز ہو جاتا ہے، اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ ہر مکان، دُکان اور

(۱) عنایہ علی ہامش نتائج الافکار، ج:۷، ص:۴۲۔

زمین کی قیمت پر اس کے محلِ وقوع اور پڑوس کا بڑا اثر ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کی قیمت میں نمایاں امتیاز ہوتا ہے، ایک محلّہ میں ایک مکان دس ہزار روپے کا ہے تو وسطِ شہر میں بالکل اسی طرح کا اور اتنے ہی رقبے کا مکان ایک لاکھ میں بھی سستا سمجھا جاتا ہے، یہ قیمت کی زیادتی ظاہر ہے کہ مکان کی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس کی خاص کیفیت اور محلِ وقوع کے اعتبار سے ہے، اور جب کوئی آدمی یہ مکان بیچتا یا خریدتا ہے تو اس کی یہ کیفیت بھی فروخت ہو جاتی ہے اور قیمت کی جتنی زیادتی ہے وہ اسی کیفیت کے مقابلے میں ہے حالانکہ یہ کیفیت اور صفت کوئی مال نہیں جس کا معاوضہ لیا جائے، مگر مکان یا زمین کی بیع کے ضمن میں اس کیفیت وصفت کا معاوضہ بھی شامل ہو کر جائز ہو جاتا ہے، اسی طرح ہر مکان کے لئے ایک گزرگاہ اور راستے کا حق ہوتا ہے، ہر زرعی زمین کے لئے آبیاری کا حق ہوتا ہے، اگر کوئی شخص ان حقوق کو تنہا بغیر مکان یا زمین کے فروخت کرنے لگے تو بیع ناجائز ہے کیونکہ حقوق خود تو کوئی مال نہیں، مگر مکان یا زمین فروخت کرے گا تو یہ حقوق ضمنی طور پر خود بخود فروخت ہو جائیں گے اور مکان، زمین کی قیمت میں ان کا معاوضہ بھی شامل ہو جائے گا۔

ہمارے زیرِ بحث مسئلے میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اگر اُدھار کی وجہ سے سامان کی قیمت میں زیادتی کو جائز تسلیم کیا جائے تو اس کی نوعیت وہی ہے کہ ضمنی طور پر مدت کی رعایت سے سامان کی قیمت بڑھ گئی اور براہِ راست صرف مدت کا معاوضہ لیا جائے تو وہ رِبا میں داخل ہو کر ناجائز ہوگا۔ چنانچہ جہاں صاحبِ ہدایہ نے مدت کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کو جائز کہا ہے وہاں پہلی صورت مراد ہے، اور انہوں نے مذکورہ صورت کو اس لئے جائز قرار دیا ہے کہ وہاں مدت پر جو قیمت لی جارہی ہے وہ اصلاً اور براہِ راست نہیں بلکہ ضمناً ہے (اگرچہ قاضی خانؒ وغیرہ نے اسے بھی ناجائز کہا ہے)، اور جہاں صاحبِ ہدایہ نے مدت کے مقابلے میں عوض لینے کو حرام کہا ہے وہاں ان کا مطلب یہ ہے کہ براہِ راست مدت کی قیمت نہیں لی جاسکتی۔

تجارتی سود میں چونکہ مدت کی قیمت ضمنی طور سے نہیں براہِ راست لی جاتی ہے، اس لئے یہ صورت باتفاق فقہاء حرام ہے۔

چند ضمنی دلائل

یہ دلیلیں تو بڑی اور اہم تھیں، اب آپ اُن حضرات کے اُن ضمنی دلائل پر بھی ایک نظر ڈالتے چلئے جو بذاتِ خود تو کسی نظریئے کی بنیاد نہیں بن سکتے لیکن بڑی دلیلوں کو تقویت پہنچاتے ہیں، اگرچہ یہ تمام دلائل گزشتہ اہم دلائل کے ختم ہو جانے کے بعد خود بخود بے معنی ہو جاتے ہیں، تاہم پورے

اطمینان کے لئے ہم ان پر بھی کچھ کہنا چاہتے ہیں۔

پہلی چیز جناب یعقوب شاہ صاحب نے پیش کی ہے کہ حدیثوں کی تدوین کے متعلق محدثین حضرات نے درایت کے اُصول منضبط کیے ہیں، ابنِ جوزیؒ نے لکھا ہے کہ وہ حدیث جس میں ذرا سی بات پر سخت عذاب کی دھمکی ہو یا معمولی کام پر بہت بڑے ثواب کا وعدہ ہو، مخدوش ہے، قرآنِ کریم نے جس قدر سزا سود خور کے لئے رکھی ہے وہ شاید کسی اور مجرم کے لئے تجویز نہیں فرمائی، یہ عظیم سزا حاجت مندانہ اور صَرفی (Usury) قرضوں پر لیے جانے والے گھناؤنے سود پر تو بالکل ٹھیک ٹھیک اُترتی ہے لیکن تجارتی سود اتنا زیادہ نقصان دہ فعل نہیں ہے، جس پر خدا و رسول ﷺ کی طرف سے اعلانِ جنگ کر دیا جائے۔ ایک حاجت مند سے سود لینا سنگ دِلی ہے اور اس کی ممانعت سختی سے ہونی چاہئے، لیکن تجارتی سود پر یہ الزام عائد نہیں کیا جا سکتا، اس کے لینے والے مفلس نہیں ہوتے، وہ قرض نفع کمانے کی غرض سے لیتے ہیں اور عام طور پر نفع شرحِ سود سے کئی گنا زیادہ ہوتا ہے۔

اس دلیل کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ تجارتی سود کوئی نقصان دہ چیز نہیں ہے۔ حامیانِ تجارتی سود کی اکثر دلیلوں میں دراصل یہی ذہنیت کارفرما نظر آتی ہے، اس لئے ہم یہاں قدرے تفصیل کے ساتھ تجارتی سود کے انفرادی، اجتماعی، معاشی اور سیاسی نقصانات پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں، وَمَا تَوْفِيْقِىْٓ اِلَّا بِاللّٰهِ۔

نقصانات

اخلاقی نقصانات

سود کے حرام ہونے کی ایک حکمت تو یہ ہے کہ وہ تمام اخلاقی قدروں کو پامال کر کے خودغرضی، بے رحمی، سنگ دِلی، زَرپرستی اور کنجوسی کی صفات پیدا کرتا ہے، اس کے برعکس اسلام ایک ایسے صحت مند معاشرے کی تعمیر کرنا چاہتا ہے جو رحم و کرم، محبت و مودّت، ایثار، تعاون اور بھائی چارے کی بنیاد پر قائم ہو، اس میں تمام انسان مل جل کر زندگی گزاریں، ایک دُوسرے کی مصیبت میں کام آئیں، غریبوں اور ناداروں کی امداد کریں، دُوسرے کے نفع کو اپنا نفع اور دُوسرے کے نقصان کو اپنا نقصان سمجھیں، رحم دِلی اور سخاوت کو اپنا شعار بنائیں اور اجتماعی مفاد کے آگے کچھ نہ سمجھیں۔ انسانوں میں یہ تمام صفات پیدا کر کے اسلام انہیں انسانیت اور شرافت کے اس اوجِ کمال تک پہنچانا چاہتا ہے جہاں سے انہیں ''اشرف المخلوقات'' کا خطاب عطا ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف سود (خواہ وہ تجارتی ہو یا مہاجنی) جس ذہنیت کو جنم دیتا ہے اس میں ان اخلاقی اوصاف کی کوئی جگہ نہیں، قرض دینے والے ساہوکار کو بس اپنے سود کی تو پروا ہوتی ہے، آگے اسے اس سے کچھ سروکار نہیں کہ مقروض کو نفع ہوا یا نقصان؟ نفع ہوا تو کتنا؟ کتنی مدت میں؟ اور کتنے پاپڑ بیلنے کے بعد؟ وہ مسلسل اپنے دیئے ہوئے مال پر منافع وصول کرتا رہتا ہے، اس کی دِلی خواہش ہوتی ہے کہ مقروض کو جتنا ہو سکے دیر میں نفع ہوتا کہ وقت کی رفتار کے ساتھ ساتھ اس کا سود بڑھتا اور چڑھتا رہے، اسے مدیون کے نقصان کا بھی کوئی غم نہیں ہوتا کیونکہ نفع نقصان کی ہر شکل میں اس کا نفع کھرا رہتا ہے۔ یہ چیز خود غرضی کو اس قدر بڑھا دیتی ہے کہ ایک سرمایہ دار کسی حاجت مندانہ قرضے میں بھی اپنی رقم کو بلا سود لگانے پر راضی نہیں ہوتا، وہ یہ سوچتا ہے کہ میں یہ فاضل رقم کسی تاجر کو کیوں نہ دوں تا کہ گھر بیٹھے ایک معین نفع مجھے حاصل ہوتا رہے، اس خیال کے پیشِ نظر اگر ایک شخص کے گھر میں بے گور و کفن لاش پڑی ہے یا اس کا کوئی عزیز دَم توڑ رہا ہے وہ بھی اس کے پاس آ کر اس سے قرض مانگے گا تو وہ یا تو انکار کر دے گا یا تمام اخلاقی قدروں کو بالائے طاق رکھ کر اس سے بھی سود کا مطالبہ کرے گا، ایسے مواقع پر بالعموم حرام کھاتے کھاتے قساوتِ قلب کی یہ صفت اس درجہ رنگ جما لیتی ہے کہ اس وقت آپ کے مدلل لکچر اور پُر اثر مواعظ کچھ کام نہیں آتے، سود خور دولت مند کو اپنے چاروں طرف پیسہ ہی ناچتا نظر آتا ہے، اس لئے اس وقت آپ کو اس سے یہ شکایت ہونی بھی نہ چاہئے کہ وہ ہماری بات کیوں نہیں سنتا؟ اور ہمارے مواعظ کا کیوں اثر نہیں لیتا؟ اس کے پاس بزبانِ حال یہ جواب ہے کہ۔

اندرون قعرِ دریا تختہ بندم کردہ
باز می گوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

پھر جب لوگ دیکھتے ہیں کہ فاضل سرمایہ اس قدر منافع بخش ہے کہ اس سے ہاتھ پاؤں ہلائے بغیر بھی ایک یقینی نفع حاصل ہو سکتا ہے تو ان میں زَر اندوزی کا جذبہ جنگل کی آگ کی طرح پھیلتا ہے اور وہ پیسہ بچانے کے لئے ہر ممکن کوشش کرتے ہیں، اور بسا اوقات وہ اسی حرص کے نشے میں ناجائز ذرائع سے روپیہ کمانے کی فکر کرتے ہیں اور کچھ نہیں تو یہ چیز ان میں کنجوسی تو ضرور ہی پیدا کر دیتی ہے، اور اس مرحلے پر زَر اندوزی کے میدان میں ریس شروع ہوتی ہے، ہر شخص یہ چاہتا ہے کہ میں دُوسرے سے زیادہ روپیہ جمع کر لوں، اور پھر یہ ریس حسد، بغض اور عداوت کو جنم دیتی ہے، بھائی سے بھائی کی لڑائی ہوتی ہے، دوست سے دوست جلنے لگتا ہے، باپ کو بیٹے کے اور بیٹے کو باپ کے نقصان کی کوئی پرواہ نہیں رہتی، یہاں تک کہ نفسی نفسی کے اس محشر میں انسانیت سسک سسک کر دَم توڑ دیتی ہے۔

یہ محض خیالی باتیں نہیں ہیں، آپ اپنے گرد و پیش پر نظر ڈال کر دیکھئے کہ کیا آج یہ سب کچھ

نہیں ہو رہا ہے؟ آپ کو جواب اثبات میں ملے گا اور اگر آپ نے انصاف سے کام لیا تو آپ پر یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ یہ سب کچھ "سود" ہی کے شجرۂ خبیثہ کے پھل پھول ہیں، اور اگر ہمیں ان تمام ناہمواریوں کو دُور کرنا ہے تو ہمیں ہمت کر کے اسی شجرۂ خبیثہ پر کلہاڑا چلانا پڑے گا اور اگر ہم اصلاح و تبلیغ کے صرف لفظی طریقے اختیار کرتے رہے تو ہماری مثال اس احمق سے مختلف نہ ہوگی جو بدن پر جابجا نکلی ہوئی پھنسیوں کا علاج صرف پاؤڈر چھڑک کر کرنا چاہتا ہے، جس طرح اس شخص کو کبھی شفا حاصل نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ وہ بیماری کی اصل جڑ کو پکڑ کر اسے ختم نہ کر ڈالے اسی طرح ہم بھی اپنے معاشرے کو اس وقت تک صحت مند نہیں بنا سکتے جب تک کہ سود کی لعنت سے چھٹکارا نہ پا لیں۔

معاشی اور اقتصادی نقصانات

اس کے بعد معاشی نقصانات پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے، معاشیات میں بصیرت رکھنے والوں سے پوشیدہ نہیں کہ تجارت، صنعت، زراعت اور تمام نفع آور (Productive) کاموں کی معاشی بہتری یہ چاہتی ہے کہ جتنے لوگ کسی کاروبار میں کسی بھی نوعیت سے شریک ہوں وہ سب کے سب اپنے مشترکہ کاروبار کے فروغ سے پوری پوری دلچسپی رکھتے ہوں، ان کی دلی خواہش یہ ہو کہ ہمارا کاروبار بڑھتا اور چڑھتا رہے، کاروبار کے نقصان کو وہ اپنا ہی نقصان تصور کریں تاکہ ہر خطرے کے موقع پر اس کے دفعیہ کے لئے اجتماعی کوشش کریں اور کاروبار کے فائدے کو وہ اپنا فائدہ خیال کریں تاکہ اُسے پروان چڑھانے میں ان کی پوری پوری طاقت صَرف ہو۔

اس نقطۂ نظر سے عام معاشی مفاد کا تقاضا یہ ہے کہ جو لوگ کاروبار میں صرف سرمایہ ہی کی حیثیت سے شریک ہوں وہ بھی کاروبار کے نفع و نقصان سے پوری پوری دلچسپی رکھیں، لیکن سودی کاروبار میں ان مفید جذبات کی کوئی رعایت نہیں بلکہ بعض اوقات معاملہ اس کے بالکل برخلاف رہ جاتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں، سود خور سرمایہ دار کو صرف اپنے نفع سے سروکار ہوتا ہے، آگے اُسے اس کی کوئی پروا نہیں کہ کاروبار ترقی پر ہے یا تنزل پر؟ اس میں نفع ہو رہا ہے یا نقصان؟ وہ مسلسل اپنے دیئے ہوئے روپے پر منافع وصول کرتا رہتا ہے اور بسا اوقات اس کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ کاروبار کو جتنا ہو سکے دیر میں نفع ہو تاکہ وقت کی رفتار کے ساتھ ساتھ اس کا اپنا نفع بڑھتا رہے۔ اسی بناء پر اگر کاروبار کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو تاجر اپنی پوری محنت اور کوشش اس کے دفعیہ پر صَرف کرے گا لیکن سرمایہ دار اس وقت تک ٹس سے مس نہ ہوگا جب تک کہ کاروبار کے بالکل ہی دیوالیہ ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ اس غلط طریق کار نے سرمایہ اور محنت کے درمیان ہمدردانہ رفاقت کی بجائے

ایک سو فیصد خودغرضی کا تعلق قائم کر دیا ہے جس کے نتیجے میں بے شمار نقصانات جنم لیتے ہیں، ان میں سے بے شمار نمایاں ترین یہ ہیں:

۱: سرمایہ کا ایک بڑا حصہ محض اس وجہ سے کام میں نہیں لگتا کہ اس کا مالک شرحِ سود کے بڑھنے کا انتظار کرتا ہے باوجودیکہ اس کے بہت سے مصارف موجود ہوتے ہیں اور بے شمار آدمی کسی کاروبار کی تلاش میں سرگرداں ہوتے ہیں، اس کی وجہ سے ملکی تجارت وصنعت کو بھی بڑا نقصان پہنچتا ہے اور عام قوم کی معاشی حالت بھی گر جاتی ہے۔

۲: چونکہ ساہوکار کو زیادہ شرحِ سود کا لالچ ہوتا ہے اس لئے وہ اپنے سرمایہ کو کاروبار کی واقعی ضرورت اور طبعی مانگ کے اعتبار سے نہیں لگاتا بلکہ وہ محض اپنی اغراض کو سامنے رکھ کر سرمایہ کو روکنے یا لگانے کا فیصلہ کرتا ہے، اس صورت میں اگر سرمایہ دار کے سامنے دو صورتیں ہوں کہ یا تو وہ اپنا سرمایہ کسی فلم کمپنی میں لگائے یا بے خانماں لوگوں کے لئے مکانات بنوا کر انہیں کرایہ پر دے، اور اسے فلم کمپنی کی صورت میں زیادہ نفع کی اُمید ہو تو وہ یقیناً فلم کمپنی میں سرمایہ لگا دے گا، بے خانماں افراد کی اسے کوئی پروانہ ہوگی، ظاہر ہے کہ یہ ذہنیت عام ملکی مفاد کے لئے کس قدر خطرناک ہے؟

اس پر جناب یعقوب شاہ صاحب اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس نقصان کی وجہ سود نہیں، انفرادی ملکیت ہے، جب تک سرمایہ افراد کی ملکیت ہے اس وقت تک سرمایہ دار طبقہ اس کے بہاؤ کو اپنے مفاد کے لحاظ سے روکتا اور کھولتا رہے گا۔ (۱)

ہمیں جناب یعقوب شاہ صاحب سے یہ عجیب سی بات سن کر بڑی حیرت ہوتی ہے، جب وہ یہ فرماتے ہیں کہ ''اس خرابی کی وجہ انفرادی ملکیت ہے'' تو ایک بڑی اہم قید کو نظر انداز کر جاتے ہیں، صرف ''انفرادی ملکیت'' اس کا سبب نہیں، ''بے لگام اور خودغرض انفرادی ملکیت'' اس کا سبب ضرور ہے، جو ملکیت کسی قسم کی کوئی قید اور پابندی برداشت نہ کرتی ہو وہی سرمایہ کے بہاؤ کا رُخ ذاتی مفاد کی جانب پھیر دیتی ہے، لیکن ذرا اور آگے بڑھ کر دیکھئے کہ اس ''بے لگام اور خودغرض انفرادی ملکیت'' کا سبب کیا ہے؟

آپ بنظرِ انصاف غور کریں گے تو صاف پتہ چل جائے گا کہ اس کا سبب ہے سود اور سرمایہ داری نظام! سود کا لالچ ہی انسان میں وہ خودغرضی پیدا کرتا ہے جس کی بناء پر وہ اپنی املاک کو ہر قسم کی پابندی سے آزاد کر دیتا ہے اور ہر وقت ذاتی منافع کے تصور میں مگن رہتا ہے، کسی بھلائی اور بہبود کے کام میں پیسہ لگانے کا خیال بھی اُسے نہیں آتا۔ اب واقعات کی منطقی ترتیب اس طرح ہوگئی کہ:

---

(۱) ماہنامہ ''ثقافت'' دسمبر ۱۹۶۱ء۔

سرمایہ کا ذاتی مفاد کے پابند ہو جانا خودغرض انفرادی ملکیت سے پیدا ہوتا ہے

اور اس قسم کی انفرادی ملکیت کا سبب سود اور سرمایہ دارانہ نظام ہے!

نتیجہ کیا نکلا؟ یہی نا کہ اس خرابی کا اصل سبب سود اور سرمایہ داری نظام ہے، اب آپ ہی بتائیے کہ یہ بات کیسی غلط ہو جاتی ہے کہ ''ذاتی مفاد پر سرمایہ کا رُکنا اور کھلنا سود سے نہیں انفرادی ملکیت سے ہوتا ہے۔''

اگر واقعی مذکورہ خرابی (یعنی سرمایہ کا ذاتی مفاد کے پابند ہو جانے) کا ازالہ منظور ہے تو اس کے لئے سب سے پہلے سود اور سرمایہ داری نظام پر ہاتھ ڈالنا پڑے گا، جب تک یہ نہ ہوگا ملکیت میں وہی خودغرضی اور بے لگامی باقی رہے گی جو مذکورہ خرابی کا اصل سبب ہے، اس خرابی کو دُور کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ سودی اور سرمایہ داری نظامِ معیشت کو ختم کر کے اسلامی نظامِ معیشت کو بروئے کار لایا جائے جس میں سود، قمار اور سٹے کی ممانعت، زکوٰۃ، عشر، صدقات، خیرات اور میراث کے اَحکام اس قسم کی خودغرضانہ ذہنیت پیدا ہونے ہی نہیں دیتے، اسلام کی اخلاقی تعلیمات کو عام کیا جائے اور لوگوں کے دِلوں میں خدا کا خوف پیدا کیا جائے جو انہیں باہمی تعاون اور اجتماعی بہبود کے کاموں میں سرگرم بنائے۔

سود اور سرمایہ داری نظام جو خودغرض انفرادی ملکیت کے سرچشمے ہیں، ان کی حمایت کرتے ہوئے صرف یہ کہہ کر فارغ ہو جانا کہ ''ان خرابیوں کا اصل سبب انفرادی ملکیت ہے'' اس مسئلے کا حل کیسے بن سکتا ہے؟

۳: سود خور دولت مند چونکہ سیدھے سادے طریقے پر کاروباری آدمی سے شرکت کا معاملہ طے نہیں کرتا کہ اس کے نفع ونقصان میں برابر کا شریک ہو، اس لئے وہ یہ اندازہ لگاتا ہے کہ اس کاروبار میں تاجر کو کتنا نفع ہوگا؟ اسی نسبت سے وہ اپنی شرحِ سود متعین کرتا ہے، اور عام طور سے وہ اس کے منافع کا اندازہ لگانے میں مبالغہ آمیزی سے کام لیتا ہے۔

دُوسری طرف قرض لینے والا اپنے نفع ونقصان دونوں پہلوؤں کو پیشِ نظر رکھ کر بات کرتا ہے، چنانچہ جب کاروباری شخص کو نفع کی اُمید ہوتی ہے وہ سرمایہ دار سے قرض لینے آتا ہے، سرمایہ دار معاملے کو بھانپ کر سود کی شرح اس حد تک بڑھاتا چلا جاتا ہے کہ تاجر اس شرح پر قرض لینا اپنے لئے بالکل بیکار سمجھتا ہے، دائن اور مدیون کی اس کشمکش سے سرمایہ کا کام میں لگنا بند ہو جاتا ہے اور وہ بے کار پڑا رہ جاتا ہے، پھر جب کساد بازاری اپنی آخری حدوں تک پہنچ جاتی ہے اور سرمایہ دار کو خود اپنی ہلاکت نظر آنے لگتی ہے تو وہ شرحِ سود گھٹا دیتا ہے، یہاں تک کہ کاروباری آدمیوں کو اس پر نفع کی اُمید ہو جاتی

ہے، پھر بازار میں سرمایہ آنا شروع ہو جاتا ہے، یہ وہ کاروباری چکر (Trade Cycle) ہے جس سے ساری سرمایہ کار دُنیا پریشان ہے، غور کیا جائے تو اس کا سبب ہی تجارتی سود ہے۔

۴: پھر بعض اوقات بڑی بڑی صنعتی اور تجارتی اسکیموں کے لئے سرمایہ بطورِ قرض لیا جاتا ہے اور اس پر بھی ایک خاص شرح کے مطابق سود عائد کیا جاتا ہے، اس طرح کے قرض عام طور پر دس بیس یا تیس سال کے لئے حاصل کیے جاتے ہیں اور تمام مدت کے لئے ایک ہی شرحِ سود مقرر ہوتی ہے، اس وقت اس بات کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا کہ آئندہ بازار کے نرخ میں کیا اُتار چڑھاؤ پیدا ہوگا؟ اور ظاہر ہے کہ جب تک فریقین کے پاس علمِ غیب نہ ہو اس وقت تک وہ یہ جان بھی نہیں سکتے۔

فرض کیجئے کہ ۱۹۶۲ء میں ایک شخص بیس سال کے لئے سات فیصد شرحِ سود پر ایک بھاری رقم بطورِ قرض لیتا ہے، اور اس سے کوئی بڑا کام شروع کرتا ہے، اب وہ مجبور ہے کہ ۱۹۸۲ء تک ہر سال باقاعدگی کے ساتھ اسی طے شدہ شرح کے مطابق سود دیتا رہے، لیکن اگر ۱۹۷۰ء تک پہنچتے پہنچتے قیمتیں گر کر موجودہ نرخ سے نصف رہ جائیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شخص جب تک موجودہ حالت کی بہ نسبت دُگنا مال نہ بیچے وہ نہ اس رقم کا سود ادا کر سکتا ہے اور نہ قسط، اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوگا کہ اس ارزانی کے دور میں یا تو اس قسم کے قرض داروں کے دیوالیے نکل جائیں گے یا وہ اس مصیبت سے بچنے کے لئے معاشی نظام کو خراب کرنے والی ناجائز حرکات میں سے کوئی حرکت کریں گے۔

اس معاملے پر غور کرنے سے ہر انصاف پسند اور معقول آدمی پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مختلف زمانوں کی گرتی اور چڑھتی قیمتوں کے درمیان ساہوکار کا ایک متعین اور یکساں نفع نہ تو قرینِ انصاف ہی ہے اور نہ معاشی اُصولوں کے لحاظ سے اسے دُرست کہا جا سکتا ہے۔ آج تک کبھی ایسا نہیں ہوا کہ کوئی تجارتی کمپنی یہ معاہدہ کر لے کہ وہ آئندہ بیس یا تیس سال تک خریدار کو ایک ہی متعین قیمت پر اشیاء فراہم کرتے رہیں گے، جب یہ معاملہ صحیح نہیں تو آخر سود خور دولت مند میں وہ کیا خصوصیت ہے جس کی بناء پر اس کے نفع پر قیمتوں کے اُتار چڑھاؤ کا کوئی اثر نہیں پڑتا؟

جدید بینکنگ

نئی مغربی تہذیب نے یوں تو بہت سی مہلک چیزوں پر چند سطحی فوائد کا ملمع چڑھا کر پیش کیا ہے، مگر اس کا یہ کارنامہ سب سے زیادہ ''قابلِ داد'' ہے کہ ''سود'' جیسی گھناؤنی اور قابلِ نفرت چیز کو جدید بینکنگ سسٹم کا دِلکش اور نظر فریب لبادہ پہنا کر پیش کیا اور اس طرح پیش کیا کہ اچھے خاصے سمجھ دار اور پڑھے لکھے لوگ بھی اس نظام کو نہایت معصوم اور بے ضرر سمجھنے لگے۔

مغربی تہذیب کے اس بدترین مظہر کی خوبیاں لوگوں کے دِل و دِماغ پر کچھ اس طرح چھا چکی ہیں کہ وہ اس کے خلاف کچھ سننے کے لئے تیار نہیں ہوتے اور اس کو بے ضرر بلکہ نفع بخش، جائز بلکہ قطعاً ناگزیر سمجھتے ہیں، حالانکہ اگر تقلیدِ مغرب کی منحوس عینک اُتار کر واقعات کا جائزہ لیا جائے تو ایک سلیم الفکر انسان کا ذہن سو فیصد اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ عام قوم کے لئے معاشی ناہمواریاں پیدا کرنے میں جس قدر بڑی ذمہ داری بینکنگ کے موجودہ نظام پر ہے اتنی کسی اور چیز پر نہیں، حقیقت یہ ہے کہ قدیم نظامِ ساہوکاری کے نقصانات پھر اتنے زیادہ نہیں تھے جتنے کہ اس جدید نظام سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم پہلے مختصراً بینکنگ کا طریق کار ذکر کرتے ہیں تاکہ بات کو سمجھنے اور کسی نتیجے تک پہنچنے میں کسی قسم کا اشتباہ باقی نہ رہے۔

ہوتا یہ ہے کہ چند سرمایہ دار مل کر ایک ادارۂ ساہوکاری قائم کر لیتے ہیں، جسکا دُوسرا نام ''بینک'' ہے، یہ لوگ مشترکہ طور پر ساہوکاری کا کاروبار کرتے ہیں۔

شروع میں کام چلانے کے لئے یہ لوگ کچھ اپنا سرمایہ لگاتے ہیں لیکن بینک کے مجموعی سرمایہ میں اس کا تناسب بہت کم ہوتا ہے، بینک کا زیادہ تر سرمایہ وہ رقم ہوتی ہے جو عام لوگ (Depositors) بینک میں رکھواتے ہیں۔ دراصل بینک کی ترقی کے لئے سب سے اہم یہی سرمایہ ہوتا ہے، جس بینک میں جتنا زیادہ سرمایہ امانت داروں کا ہوتا ہے اتنا ہی وہ طاقت ور سمجھا جاتا ہے، لیکن اگرچہ امانت داروں کا سرمایہ بینک کی اصل رُوحِ رواں ہوتی ہے مگر ان لوگوں کو بینک کی پالیسی میں کوئی دخل نہیں ہوتا، روپیہ کو کس طرح استعمال کیا جائے؟ شرحِ سود کیا مقرر ہو؟ منتظم کسے رکھا جائے؟ ان تمام چیزوں کا تعین صرف سرمایہ داروں کی صوابدید پر ہوتا ہے، امانت داروں کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ پیسہ رکھوا کر معمولی شرح سے سود لیتے رہیں، اور پھر اگرچہ کہنے کو تو بینک کے بہت سے حصے دار (Shares) ہوتے ہیں مگر بینک کی پالیسی میں تمام عمل و دخل ان لوگوں کا ہوتا ہے جن کے حصص (Shares) زیادہ ہوں، رہے چھوٹے حصے دار تو ان کا تعلق بینک سے صرف اس قدر رہتا ہے کہ جب نفع کی تقسیم کا وقت آئے تو ان کا حصہ رسدی پہنچ جائے اور بس۔

اب یہ چند بڑے سرمایہ دار اپنی مرضی کے مطابق بینک کا روپیہ سود پر دیتے ہیں، سرمایہ کا ایک حصہ یہ لوگ روزمرہ کی ضروریات کے لئے اپنے پاس رکھتے ہیں، کچھ صرافہ بازار کو قرض دیا جاتا ہے اور کچھ دُوسرے قلیل المیعاد قرضوں میں صَرف کیا جاتا ہے، ان قرضوں پر بینک کو ایک سے لے کر تین چار فیصد تک سود مل جاتا ہے۔

پھر ایک بڑا حصہ کاروباری لوگوں، بڑی بڑی کمپنیوں اور دُوسرے اجتماعی اداروں کو دیا جاتا

ہے جو بالعموم مجموعی رقم کا ٪۳۰ سے لے کر ٪۶۰ تک ہوتا ہے، بینک کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ یہی قرضے ہیں، ہر بینک کی خواہش اور کوشش ہوتی ہے کہ اس کا زیادہ سے زیادہ سرمایہ ان قرضوں میں لگے، اس لئے کہ ان قرضوں پر سب سے زیادہ شرح سے سود ملتا ہے، اس طرز پر جو آمدنی بینک کو حاصل ہوتی ہے وہ بینک کے تمام شرکاء کے درمیان اسی انداز سے تقسیم کردی جاتی ہے جیسے عام تجارتی کمپنیوں کا دستور ہے۔

اس دام ہم رنگ زمین کو پھیلانے میں جس چالاکی اور ہوشیاری سے کام لیا گیا ہے وہ واقعۃً عجیب ہے، عوام تو سود کے لالچ میں اپنی رقمیں ایک ایک کر کے بینک کی تجوریوں میں بھرتے رہتے ہیں اور اس سے پورا نفع چند سرمایہ دار اُٹھاتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ ساہوکار غریب اور کم دولت مند تجار کو تو پیسہ دینے سے رہے، وہ تو ہمیشہ یہ روپیہ ان بڑے بڑے سرمایہ داروں کو دیتے ہیں جو انہیں اچھی شرح سے سود دے سکیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پوری قوم کا سرمایہ چند مٹھی بھر سرمایہ داروں کے پاس جمع ہو جاتا ہے اور یہ دولت کے اس خزانے کے بل پر پوری قوموں کی قسمت سے کھیلتے ہیں۔ دُنیا کے سیاسی معاملات سے لے کر قوم کے معاشی حالات تک ہر چیز ان کے رحم و کرم پر ہوتی ہے اور یہ پوری دُنیا کی سیاسی، معاشی اور تمدنی زندگی پر پوری خودغرضی کے ساتھ حکومت کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب ایک تاجر صرف دس ہزار کا مالک ہوتے ہوئے دس لاکھ کے سرمایہ سے تجارت کرتا ہے تو اگر اسے نفع پہنچ جائے تو وہ سود کے چند ٹکوں کے سوا پورا اسی کو ملا، اور اگر اسے نقصان ہو تو اس کے صرف دس ہزار ڈوبے، باقی نو لاکھ نوّے ہزار روپیہ تو پوری قوم کا گیا، جس کی تلافی کی کوئی صورت نہیں، پھر اسی پر بس نہیں، ان سرمایہ دارں نے یہاں بھی دس ہزار کے نقصان سے بچنے کی یہ راہ نکال لی ہے کہ اگر یہ خسارہ کسی حادثے کے سبب ہوتا ہے تو یہ اپنا پورا انشورنس کمپنی سے وصول کر لیتے ہیں، جو درحقیقت قوم ہی کا سرمایہ ہوتا ہے، گویا ان سرمایہ داروں کے نقصان کی تلافی بھی ان ہی غریبوں پر فرض ہو جاتی ہے جو اپنا پورا روپیہ انشورنس کمپنیوں میں جمع رکھتے ہیں، اور نہ ان کا کبھی کوئی جہاز ڈُوبتا ہے، نہ ان کے کسی تجارتی مرکز کو آگ لگتی ہے، اور اگر یہ نقصان بازار کے نرخ گر جانے سے ہوتا ہے تو سرمایہ دار سٹے کے ذریعے اپنا نفع ٹوٹا برابر کر لیتے ہیں۔

اب اس معمولی نفع کا حال بھی سنئے جو بینک اپنے امانت دار عوام کو ہر سال ایک سو کے عوض ایک سو تین دیتا ہے، مگر درحقیقت یہ تین روپے بھی مزید کچھ سود لے کر پھر ان ہی سرمایہ داروں کی جیب میں پہنچ جاتے ہیں۔

جو سرمایہ دار بینکوں سے بڑی بڑی رقمیں لے کر تجارت کرتے ہیں وہ اس دولت کی وجہ سے

پورے بازار پر قابض ہو جاتے ہیں، چنانچہ وہ جب چاہتے ہیں نرخ بڑھا دیتے ہیں، جب چاہتے ہیں گھٹا دیتے ہیں، جب اور جہاں جی میں آتا ہے قحط برپا کر دیتے ہیں اور جہاں چاہتے ہیں اشیاء کی فراوانی ہو جاتی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جہاں انہیں اپنے نفع میں کچھ کمی ہوتی نظر آئی، انہوں نے بازار میں اشیاء کے نرخ بڑھا دیئے، اشیاء گراں ہو گئیں اور بے چارے عوام نے خود اپنے ہاتھوں سے وہ سود کی رقم جو بینک سے حاصل کی تھی پھر ان ہی سرمایہ داروں کے حوالے کر دی، اس طرح ہمارے بینک درحقیقت پوری قوم کے (Blood Bank) بنے ہوئے ہیں جہاں سے یہ سرمایہ دار پوری قوم کا خون چوس چوس کر پھولتے رہتے ہیں اور پوری قوم اقتصادی اعتبار سے نیم جان لاش رہ جاتی ہے۔

اس بینکنگ کی اصلیت معلوم کرنے کے بعد بھی کیا کسی سلیم الفکر انسان پر یہ بات مخفی رہ سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سود کے لین دین کرنے والے کے لئے خدا اور رسول ﷺ کے اعلانِ جنگ کی سخت وعید کیوں سنائی؟

ایک اور ضمنی دلیل

جناب جعفر شاہ صاحب پھلواروی لکھتے ہیں:

> فرض کیجئے ایک شخص آٹھ سو روپے کی ایک بھینس خریدتا ہے جو روزانہ دس پندرہ سیر دُودھ دیتی ہے، یہ اپنی بھینس ایک شخص کو اس شرط پر دیتا ہے کہ تم اس کی خدمت کرو اور اس کے دُودھ، دہی، مکھن سے فائدہ اُٹھاؤ اور مجھے چار پانچ سیر دُودھ روزانہ دے دیا کرو۔ سوال یہ ہے کہ اگر اس قسم کی شرائط پر وہ بھینس کسی کے حوالے کر دے اور وہ ان شرائط کو قبول کر لے تو کیا یہ سودا کسی فقہ کی رُو سے ناجائز ہوگا؟

اس سلسلے میں ہم سوائے اظہارِ حیرت کے اور کیا کر سکتے ہیں؟ نہ جانے جعفر شاہ صاحب کو اس صورت کے ناجائز ہونے میں کیا شبہ ہے؟ ہمارے نزدیک سوال یہ نہیں کہ یہ صورت کون سی فقہ کی رُو سے ناجائز ہے؟ اگر کسی فقہ کی رُو سے جائز ہے تو براہِ کرم نشاندہی فرمائیں۔ اس صورت میں بھی چونکہ ایک شخص کا نفع متعین اور ایک کا موہوم اور مشتبہ ہے، اس لئے یہ معاملہ ہر فقہ میں ناجائز ہے، ہو سکتا ہے کہ کبھی بھینس صرف پانچ سیر دُودھ دے اور سارا بھینس کا مالک لے لے اور خدمت کرنے والے کی محنت اور پیسہ بیکار جائے!

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سوال نامہ رِبا کا جواب☆

حال ہی میں اسلامی نظریاتی کونسل نے رِبا کے بارے میں ایک سوالنامہ جاری کیا تھا، اس کا جو جواب حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم کی طرف سے روانہ کیا گیا ہے۔ اس مرتبہ اداریہ میں پیشِ خدمت ہے۔

سوال ۱ (الف): قرآنِ مجید اور سنت کی روشنی میں رِبا کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ اور قبل از اسلام اس سے کیا مراد لی جاتی تھی؟ تخصیصاً کیا رِبا سے مراد ایسا سود ہے جو اصل زر کو دو گنا اور سہ گنا (اضعافا مضاعفۃ) کر دیتا ہے یا اس میں قرض خواہ کی طرف سے وصول کیا جانے والا رائج الوقت سود مفرد اور سود مرکب شامل ہے؟

جواب ۱ (الف): قرآنِ کریم نے جس ''رِبا'' کو حرام قرار دیا ہے اس کے مفہوم میں کوئی گنجلک یا اشتباہ نہیں۔ قرآنِ کریم، سنتِ نبویہ، آثارِ صحابہ اور اجماعِ اُمت نے قرض پر طے کر کے لی جانے والی ہر زیادتی کو ''رِبا'' قرار دیا ہے خواہ وہ سود مفرد ہو یا مرکب۔ اس سلسلہ میں دلائل کی تفصیل پیش کی جائے تو ایک پوری کتاب تیار ہو سکتی ہے اور بہت سے حضرات نے اس پر مبسوط مقالات اور کتابیں لکھی ہیں۔ احقر نے بھی اپنے ایک رسالے ''مسئلۂ سود'' میں اس حقیقت کو دلائل کے ساتھ واضح کیا ہے۔ یہ رسالہ سوالنامہ کے جواب کے ساتھ منسلک ہے، تا کہ تفصیل کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جا سکے۔ تاہم یہاں چند اہم نکات کی طرف اشارہ مناسب ہوگا۔

☆ از حضرت مفتی اعظم مولانا محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

(۱) قرآنِ کریم نے ''ربا'' کی حرمت کے تفصیلی احکام بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ○ (۱)

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو، اور ربوا کی جو کچھ رقم باقی ہو اسے چھوڑ دو اگر تم مومن ہو۔

اس میں "مَابَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا" (ربا کی جو کچھ رقم باقی ہو) کے الفاظ عام اور سود کی ہر مقدار کو شامل ہیں، آگے اس سے زیادہ واضح الفاظ میں ارشاد ہے: وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ۔ اور اگر تم (ربا سے) توبہ کرو تو تمہارے رأس المال تمہیں مل جاویں گے۔ (اس طرح) نہ تم کسی پر ظلم کرو گے نہ تم پر کسی طرف سے ظلم ہوگا۔ اس آیت نے واضح طور سے بتا دیا کہ ''ربا'' سے توبہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ راس المال (اصل زر) کے سوا کسی چیز کا مطالبہ نہ کرے، اور لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ سے اس بات کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے کہ اصل رقم پر ہر اضافہ خواہ کتنا کم کیوں نہ ہو، ظلم میں داخل ہے۔ رہا قرآنِ کریم کا ارشاد کہ لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً (سود کو چند در چند کر کے مت کھاؤ)[۲] سو اس میں ''چند در چند'' کا لفظ حرمتِ سود کی قانونی شرط نہیں ہے، بلکہ اس جرم کی صرف ایک قبیح ترین صورت پر تنبیہ ہے، اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے ارشاد ہے لَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلًا[۳] یعنی میری آیتوں کو تھوڑی سی قیمت لے کر فروخت نہ کرو۔ ظاہر ہے کہ یہاں ''تھوڑی سی قیمت'' ممانعت کی قانونی شرط نہیں ہے چنانچہ کوئی معقول آدمی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ آیاتِ الٰہی کو بڑی قیمت کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ اس کے بجائے یہ الفاظ محض جرم کی شناعت کو واضح کرنے کے لئے لائے گئے ہیں۔ بعینہ یہی معاملہ ''اضعافا مضاعفۃ'' کا ہے کہ جرم کی شناعت بیان کرنے کے لئے ایک خاص صورت ذکر کر دی گئی ہے ورنہ اگر یہ قانونی شرط ہوتی تو سورۂ بقرہ کی آیت میں یہ نہ کہا جاتا کہ ربا سے توبہ کی صورت میں صرف رأس المال قرض خواہ کو ملے گا، اور ساری رقم اسے چھوڑنی ہوگی۔

(۲) سرکارِ دو عالم ﷺ نے بھی بار بار یہ حقیقت واضح فرمائی کہ اصل رقم پر لیا جانے والا ہر اضافہ ''ربا'' اور حرام ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ۔ امام شافعیؒ اور امام ابن ابی حاتمؒ آپ کا یہ ارشاد روایت فرماتے ہیں:

الا ان کل ربًا کان فی الجاهلية موضوع عنکم کله، لکم رء وس

(۱) البقرۃ:۲۷۸۔ (۲) ۳:۱۳۰۔ (۳) البقرۃ:۴۱۔

اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون، واول ربا موضوع ربا العباس بن عبدالمطلب کله.(۱)

یعنی سنو کہ ہر وہ ربوا جو جاہلیت میں واجب تھا تم سے پورا کا پورا ختم کر دیا گیا۔ تمہارے لئے قرض کی صرف اصل رقم ہے۔ نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے اور سب سے پہلے جو ربا ختم کیا گیا وہ عباس ابن مطلب کا ربا ہے جو پورے کا پورا ختم کر دیا گیا۔ نیز آپ نے ربا کا مفہوم بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "کل قرض جرّ منفعة فهو ربا" ہر وہ قرض جو کوئی نفع کھینچ لائے، ربا ہے۔(۲) یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہونے کی بنا پر حسن لغیرہ ہے۔(۳)

چنانچہ صحابہ وتابعین بھی "ربا کا مطلب سمجھتے تھے کہ قرض پر طے کر کے لیا جانے والا ہر اضافہ "ربا" ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ حضرت فضالۃ بن عبید رضی اللہ عنہ مشہور صحابی ہیں، وہ ربا کی یہ تعریف کرتے ہیں: کل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا۔ ہر وہ قرض جو کوئی منفعت کھینچ لائے وہ ربا کی اقسام میں داخل ہے(۴) اور امام بخاری نے کتاب الاستقراض "باب اذا اقرضه الی اجل مسمی" میں حضرت عبداللہ بن عمر کا یہ قول تعلیقاً نقل کیا ہے کہ

قال ابن عمر فی القرض الی اجل لا باس به وان اعطی افضل من دراهمه ما لم یشترط.(۵)

معین مدت کے لئے قرض دینے میں کوئی حرج نہیں، خواہ قرض دار اس کے دراہم سے بہتر دراہم ادا کرے بشرطیکہ (یہ بہتر دراہم ادا کرنا) قرض کے معاہدے میں طے نہ کیا گیا ہو۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگر معاہدہ میں یہ طے کرلیا جائے کہ قرض کے دراہم سے بہتر دراہم ادا کیے جائیں گے تو وہ ربا میں داخل ہو کر حرام ہوگا۔

نیز حضرت ابو بردۃ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ نے مجھے نصیحت کی کہ تم ایک ایسی سرزمین میں آباد ہو جہاں ربا بہت عام ہے۔ لہٰذا اگر کسی شخص پر تمہارا قرض واجب ہو اور وہ تمہیں بھوسے، جو یا چارے کا بوجھ ہدیۃً دینا چاہے تو تم اسے قبول نہ کرو۔ کیونکہ وہ ربا ہے۔(۶)

---

(۱) تفسیر ابن کثیر، ص:۳۳۱، ج:۱، مطبوعہ ۱۳۵۶ھ۔
(۲) الجامع الصغیر للسیوطی بحوالہ حارث بن ابی اسامۃ، ص:۹۴، ج:۱، حدیث ۶۳۳۶۔
(۳) السراج المنیر للعزیزی، ص:۸۶، ج:۳۔
(۴) السنن الکبریٰ للبیہقی، ص:۳۵۰، ج:۵۔ (۵) صحیح بخاری، ص:۳۲۳، ج:۱۔
(۶) صحیح بخاری، مناقب عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ، ص:۵۳۸، ج:۱۔

اور حضرت قتادہ بن دعامۃ الدوسی آیت "وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُءُ وْسُ اَمْوَالِکُمْ" کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

ما کان لهم من دين فجعل لهم ان ياخذوا رء وس اموالهم ولا يزدادوا عليه شيئا.(۱)

جس شخص کا کچھ قرض دُوسرے پر ہو۔اس کے لئے قرآن نے اصل رقم لینے کی اجازت دی لیکن اس پر ذرا بھی اضافہ کرنے کی اجازت نہیں دی۔

(۴) علماءِ لغت نے بھی "ربا" کی یہی تشریح کی ہے، چنانچہ لغتِ عرب کے مشہور امام زجاج ربا کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "کل قرض یوخذ به اکثر منه"(۲) یعنی ہر وہ قرض جس کے ذریعہ اس سے زیادہ رقم وصول کی جائے۔ نیز لسان العرب وغیرہ میں بھی ربا کی یہی تعریف نقل کی گئی ہے۔

چنانچہ اُمت کے تمام علماء وفقہاء بلااختلاف "ربا" کی یہی تعریف کرتے آئے ہیں۔امام ابوبکر جصاص احکام القرآن میں اہلِ جاہلیت کے ربا کی قانونی اور جامع و مانع تعریف اس طرح فرماتے ہیں:

هو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض.(۳)

قرض کا وہ معاملہ جس میں ایک مخصوص مدت ادائیگی اور قرض دار پر مال کی کوئی زیادتی طے کر لی گئی ہو۔

مذکورہ بالا تصریحات نے "ربا" کے مفہوم میں کوئی گنجلک یا ابہام و اجمال باقی نہیں چھوڑا، اور ان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کے معاملہ میں قرض دار کے ذمہ اصل پر جو اضافہ بھی معاہدے میں طے کر کے لیا اور دیا جائے وہ "ربا" ہے، اس میں کم یا زیادہ، یا مفرد و مرکب کی کوئی تخصیص نہیں ہے، یہی قرآن وسنت کا حکم ہے، یہی اجماعِ اُمت کا فیصلہ ہے، اور اسلامی شریعت میں اس کے سوا کسی نظریہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(ب) کیا ظہورِ اسلام کے بعد ہونے والی ترقی اور تبدیلیوں کے پیشِ نظر "ربا" کی نئی تشریح کی جاسکتی ہے؟

---

(۱) تفسیر ابن جریر طبری، ص:۶۷، ج:۳۔
(۲) تاج العروس، ص:۱۴۲، ج:۱۔
(۳) احکام القرآن، ص:۵۵۷، ج:۱۔

اس کا مختصر جواب ہے کہ ہرگز نہیں۔ جس چیز کی تشریح خود قرآن و حدیث نے کر دی ہو، جس پر فقہاء صحابہ و تابعین متفق رہے ہوں، اور جس پر اُمت کا اجماع متفق ہو چکا ہو اس کی "نئی تشریح" درحقیقت قرآن و سنت کی تحریف کا نام ہے اور ایسی نئی تشریحات کی اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و حدیث کا کوئی حکم صحیح و سالم باقی نہ رہے۔ اگر محض زمانے کے عام چلن سے متاثر ہو کر "رِبا" کی کوئی ایسی نئی "تشریح" کی جا سکتی ہے جو قرآن و سنت اور اجماع کے صریح ارشادات کے خلاف ہو تو "خمر"، "زنا" یہاں تک کہ "کفر" و "شرک" کی نئی تشریح بھی ممکن ہو گی، پھر اسلام کا کون سا حکم تحریف و ترمیم کی دست برد سے محفوظ رہ سکتا ہے؟

شریعت کے جو احکام زمانے کی تبدیلی سے متاثر ہونے والے تھے، ان کے بارے میں خود قرآن و سنت نے صریح اور تفصیلی احکام دینے کے بجائے کچھ اصول بتا دیئے ہیں جن کی روشنی میں شریعت کے اصولوں کے تحت احکام مستنبط کیے جا سکیں، لہٰذا جہاں قرآن و سنت کے احکام منصوص اور واضح ہیں اور ان میں آئندہ کسی تبدیلی کی نشاندہی نہیں کی گئی، ان پر قیامِ قیامت تک جوں کا توں عمل ضروری ہے۔ اگر زمانے کی تبدیلی سے واقعۃً "رِبا" کے حکم میں کوئی تبدیلی ہونی تھی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ قرآنِ کریم "رِبا" کی شناعت بیان کرنے کے لئے پورے دو رکوع نازل کرتا ہے، اسے اللہ اور اس کے رسول کے خلاف اعلانِ جنگ قرار دیتا ہے، سرورِ کونین ﷺ اس پر شدید ترین وعیدیں بیان فرماتے ہیں، لیکن قرآن و سنت میں کسی جگہ اس بات کا کوئی ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ملتا کہ یہ حکم کسی زمانے میں تبدیل ہو سکتا ہے۔ اس کے بجائے آئندہ زمانے کے بارے میں آنحضرت ﷺ کا جو ارشاد کتبِ حدیث میں ملتا ہے وہ تو یہ ہے:

> ليأتين على الناس زمان لا يبقى منهم أحد الا أكل الربا، فمن لم يأكله اصابه من غباره.(۱)
>
> یعنی لوگوں پر ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ ان میں کوئی شخص ایسا نہ بچے گا جس نے سود نہ کھایا ہو، اور جس شخص نے واقعی سود نہ کھایا ہو گا، اس کو سود کا غبار تو ضرور ہی پہنچے گا۔

نیز یہ ارشاد ہے کہ "بين يدى الساعة يظهر الربا والزنا والخمر"(۲) قیامت کے قریب سود، زنا اور شراب کی کثرت ہو جائے گی۔

ان احادیث میں آپ ﷺ صراحۃً بتلا رہے ہیں کہ آئندہ ایک زمانہ ایسا آجائے گا جب

---

(۱) ابوداؤد وابن ماجہ۔ (۲) طبرانی ورواته رواة الصحيح۔

سود یا اس کے غبار سے بچنا مشکل ہوگا، اس کے باوجود آپ اس سود کو ''رِبا'' ہی قرار دیتے ہیں، اور کوئی ادنیٰ اشارہ بھی ایسا نہیں دیتے کہ اس دور میں رِبا کی ''نئی تشریح'' کر کے اسے حلال کر لینا چاہئے۔ پھر حدیث کی پیشین گوئی کے مطابق آج رِبا کی کثرت کا مشاہدہ ہو رہا ہے، لیکن جس رِبا کی کثرت ہے وہ تجارتی سود ہے کیونکہ مہاجنی سود کی تو ایسی زیادتی نہ ہوئی ہے نہ آئندہ بظاہر امکان ہے کہ اس سے کوئی انسان خالی نہ رہے۔ یہ بینکوں ہی کا سود ہے جس کے اثرات ہر کس و ناکس تک پہنچتے ہیں۔ اس سے مزید یہ معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث نے جس رِبا کو حرام قرر دیا ہے اس میں تجارتی اور مہاجنی ہر طرح کے سود شامل ہیں۔

سوال نمبر۲: کیا اسلامی تعلیمات اور احکام کے مطابق
(۱) دو مسلم ریاستوں کے درمیان یا (۲) ایک مسلم اور دُوسری غیر مسلم ریاست کے مابین سود کی بنیاد پر کاروبار جائز ہے؟

جواب: جہاں تک دو مسلم ریاستوں کا تعلق ہے ان کے درمیان سود کے لین دین کی کوئی گنجائش نہیں۔ البتہ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف رہا ہے کہ کسی غیر مسلم ریاست سے سود لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، لیکن اس کی وجہ سود کا جواز نہیں، بلکہ یہ ہے کہ دارالحرب میں رہنے والے کافروں کا مال ان کی رضامندی سے وصول کر کے اس پر قبضہ کر لینا ان فقہاء کے نزدیک جائز ہے، دارالحرب کے کفار وہ مال خواہ کوئی نام رکھ کر دیں، ان فقہاء کے مسلک کے مطابق مسلمان اسے بحیثیت سود نہیں بلکہ اس حیثیت سے وصول کر سکتے ہیں کہ وہ ایک حربی کا مالِ مباح ہے، لہٰذا اضطراری حالات میں اس نقطۂ نظر کو اختیار کر لینے کی گنجائش ہے۔

سوال نمبر۳: حکومت قومی ضروریات کے لئے جو قرضے جاری کرتی ہے کیا ان پر لاگو ہونے والا سود رِبا کے ذیل میں آتا ہے؟

جوب نمبر۳: بلاشبہ رِبا کے ذیل میں آتا ہے، کیونکہ ''رِبا'' جس طرح انفرادی طور پر مسلمان کے لئے حرام ہے اسی طرح حکومت کے لئے حرام ہے

سوال نمبر۴: کیا آپ کے خیال میں غیر سودی بینکاری ممکن ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو کن مفروضات کے مطابق؟

جواب نمبر۴: غیر سودی نظام بینکاری بلاشبہ ممکن ہے۔ اس کی تفصیلات تو اس مختصر سوالنامے کے جواب میں نہیں سماسکتیں، لیکن اس کا مختصر خاکہ درج ذیل ہے: اس پر عمل کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس نظام کی مکمل تفصیلات مدوّن کرنے کے لئے صاحبِ بصیرت فقہاء اور ماہرینِ معاشیات و بینکاری کی

ایک مجلس خاص اسی غرض کے لئے بنائی جائے جو ربا کی حلت و حرمت کی بحث میں وقت ضائع کرنے کے بجائے مثبت طور پر غیر سودی نظامِ بینکاری کی تفصیلات مرتب کرے۔ خاکہ درج ذیل ہے:

اسلامی احکام کے مطابق بینکاری ''ربا'' کے بجائے ''شرکت'' اور ''مضاربت'' کے اصولوں پر استوار کی جائے گی جس پر عمل مندرجہ ذیل طریقے سے ہوگا۔

عوام جو رقمیں بینک میں رکھوائیں گے وہ دو قسم پر مشتمل ہوں گی، عندالطلب قرضے (Current Account) اور دُوسرے مد مضاربت (Fixed Deposit)، سیونگ اکاؤنٹ پہلی قسم میں شامل ہو جائے گا۔

عندالطلب قرضوں میں تمام رقوم بینک کے پاس فقہی نقطۂ نظر سے قرض ہوں گی۔ کھاتہ دار ہر وقت بذریعہ چیک ان کی واپسی کا مطالبہ کر سکے گا، اور ان پر منافع کھاتہ دار کو نہیں دیا جائے گا۔ جب کہ موجودہ نظام میں بھی اس مد پر کوئی سود نہیں دیا جاتا۔ البتہ مضاربت کے کھاتہ دار معین مدت کے لئے جو تین ماہ سے ایک سال تک ہو سکتی ہے رقم رکھوائیں گے، اور اس رقم سے بینک (اس طریقے کے مطابق جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے) جو منافع حاصل کرے گا اس میں متناسب طور سے (Proportionately) شریک ہوں گے۔ یعنی ان کی رقم کل لگے ہوئے سرمایہ (Invested Money) کا جتنا فی صد حصہ ہے، بینک کے کل منافع میں سے اتنا ہی فی صد حصہ انہیں ملے گا۔

عندالطلب قرضوں اور مضاربت کھاتہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی رقم میں سے بینک ایک حصہ مد محفوظ (Reserve) کے طور پر رکھ کر باقی سرمایہ کاروباری افراد کو شرکت یا مضاربت کے اصول پر دے گا۔ کاروباری افراد اس سرمایہ کو صنعت یا تجارت میں لگا کر جو نفع حاصل کریں گے اس کا ایک طے شدہ فی صد حصہ بینک کو اصل رقم کے ساتھ ادا کریں گے۔ اور بینک یہ نفع اپنے حصہ داروں اور کھاتہ داروں کے درمیان طے شدہ متناسب حصوں کی صورت میں تقسیم کرے گا۔

مذکورہ طریقِ کار کے علاوہ غیر سودی نظام میں بینک اپنے وہ تمام وظائف بھی جاری رکھے گا جو وہ اُجرت پر انجام دیتا ہے، مثلاً لاکرز، ٹریولز چیک، بینک ڈرافٹ، اور لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنا بیع وشرا کی دلالی، کاروباری مشورے دینا وغیرہ ان تمام خدمات کو بدستور جاری رکھ کر ان پر اُجرت وصول کی جا سکے گی۔

یہ غیر سودی بینکاری کے لئے انتہائی مجمل اشارات ہیں۔ اس موضوع پر مفصل کتابیں بھی شائع ہو چکی ہیں جن میں اس نظام کی جزوی تفصیلات سے بھی بحث کی گئی ہے۔ ذاتی طور پر متعدد ماہرین بینکاری سے مشوروں کے دوران انہوں نے اس طریقِ کار کو بالکلیہ قابلِ عمل قرار دیا ہے اور اس

پر عمل کرنے کے لئے صحیح طریقہ وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ خاص اس غرض کے لئے ماہرین کی ایک مجلس بنادی جائے جو غور و خوض کے بعد اس نظام کی عملی تفصیلات مرتب کرے۔

سوال نمبر ۵: کیا اسلامی احکام کی روشنی میں بینکوں کی فراہم کردہ سہولتوں یا خدمات کے عوض سود کی وصولی کے سلسلہ میں نجی اور سرکاری بینکاری میں کوئی امتیاز کیا جاسکتا ہے؟

جواب نمبر ۵: اسلامی احکام کے اعتبار سے نجی بینکوں اور سرکاری بینکوں میں کوئی فرق نہیں۔ جن خدمات کی اُجرت لینا نجی بینکوں کے لئے جائز ہے ان کی اجرت سرکاری بینکوں کے لئے بھی جائز ہے۔ اور سود کے معاملات نہ نجی بینکوں کے لئے جائز ہے نہ سرکاری بینکوں کے لئے۔

سوال نمبر ۶: کیا حکومت کے مملوکہ یا اس کے زیرِ نگرانی چلنے والے بینکاری کے کسی ادارے کو نامعلوم مالک کی ملکیت (مال مجہول المالک) قرار دیا جاسکتا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو اسلام کی رُو سے ایسے ادارے کی کیا حقیقت ہوگی؟

جواب نمبر ۶: جو بینک حکومت نے قائم کیے ہوں وہ حکومت کی ملکیت ہیں۔ لہٰذا انہیں مجہول المالک اموال میں داخل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

سوال نمبر ۷ (الف): آیا اسلامی تعلیمات کے بموجب سرمایہ کو عاملِ پیداوار قرار دیا جاسکتا ہے، اور اس کے استعمال کے عوض کوئی معاوضہ دیا جاسکتا ہے؟

(ب) اگر جواب اثبات میں ہے تو آیا اسلام منافع کی تقسیم میں سرمایہ کا کوئی حصہ مقرر کرتا ہے؟

جواب نمبر ۷: یہ ایک نظریاتی بحث ہے جسے صراحۃً قرآن وسنت میں نہیں چھیڑا گیا، البتہ اس سلسلہ میں قرآن وسنت کے احکام سے جو صحیح پوزیشن سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ''سرمایہ'' کو عاملِ پیداوار شمار کیا گیا ہے، البتہ جس چیز کو آج کل علمِ معاشیات میں سرمایہ یا اصل (Capital) کہا جاتا اور جس کی تعریف پیداشدہ ذریعہ پیدائش سے کی جاتی ہے، وہ اسلامی شریعت کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہے:

(۱) وہ سرمایہ جس کا عملِ پیداوار میں استعمال اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسے خرچ نہ کیا جائے جیسے روپیہ اور اشیاء خوردنی۔

(۲) وہ وسائلِ پیداوار جن کا عملِ پیدائش میں اس طرح استعمال کیا جاتا ہے کہ ان کی اصل

شکل وصورت برقرار رہتی ہے مثلاً مشینری۔

تقسیم دولت میں ان دو قسموں میں سے پہلی قسم کا حصہ منافع (Profit) ہے نہ کہ سود اور دُوسری قسم کا حصہ زمین کی طرح اُجرت یا کرایہ ہے (Rent)

یہاں مختصراً اتنا اشارہ کافی ہے۔ اس مسئلہ کی مکمل تشریح اور اس کی فنی تفصیلات احقر کے مقالے ''اسلام کا نظامِ تقسیمِ دولت'' میں موجود ہیں۔ جو ساتھ منسلک ہے۔

سوال نمبر ۸: (الف): کیا آپ کے خیال میں موجودہ اقتصادی حالات میں بینکاری کی سہولتوں سے استفادہ کیے بغیر یا ایسی سہولتوں کے عوض سود یا بینکاری کے اخراجات ادا کیے بغیر ملکی اور غیر ملکی تجارت کو مؤثر طریقہ سے چلانا ممکن ہے؟

(ب) اگر مندرجہ بالا سوال کا جواب نفی میں ہے تو کیا آپ اسلامی احکام سے ہم آہنگ کوئی متبادل تجویز کر سکتے ہیں؟

جواب نمبر ۸: جی ہاں۔ ممکن ہے۔ یہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ بینک اپنی جن خدمات پر اُجرت وصول کرتا ہے مثلاً لاکرز، لیٹرز آف کریڈٹ، بینک ڈرافٹ، بیع وشرا کی دلالی وغیرہ، ان کی اُجرت لینا جائز ہے۔ البتہ سود کا کاروبار ناجائز ہے، اور اس کی متبادل صورت سوال نمبر ۴ کے جواب میں آ چکی ہے۔

سوال نمبر ۹: کیا بیمہ کا کاروبار سود کے بغیر چلایا جا سکتا ہے؟

جواب نمبر ۹: جی ہاں۔ اور اس کی صحیح اسلامی صورت یہ ہے کہ:

(۱) بیمہ پالیسی کی حاصل شدہ رقوم کو مضاربت کے شرعی اصول کے مطابق تجارت میں لگایا جائے اور معین سود کے بجائے اسی طریقے پر تجارتی نفع تقسیم کیا جائے جس کا ذکر غیر سودی بینکاری کے ذیل میں آیا ہے۔

(۲) بیمہ کے کاروبار کو امدادِ باہمی کا کاروبار بنانے کے لئے بیمہ پالیسی لینے والے اپنی رضامندی سے اس معاہدے کے پابند ہوں کہ اس کاروبار کے منافع کا ایک معتد بہ حصہ نصف یا تہائی یا چوتھائی ایک ریزرو فنڈ کی صورت میں محفوظ رکھ کر اسے وقف قرار دیں گے، اور اسے حوادث میں مبتلا ہونے والے افراد کی امداد پر خاص اصول وقواعد کے ماتحت خرچ کیا جائے گا۔

(۳) بصورتِ حوادث یہ امداد صرف ان حضرات کے ساتھ مخصوص ہوگی جو اس معاہدے کے پابند اور اس کمپنی کے حصہ دار ہیں۔ اوقاف میں ایسی تخصیصات شرعاً جائز ہیں، وقف علی الاولاد اس

کی نظیر موجود ہے۔

(۴) اصل رقم مع تجارتی نفع کے ہر فرد کو پوری پوری ملے گی الاّ یہ کہ کاروبار میں خسارہ ہو اور وہی اس کی ملک سمجھی جائے گی۔ امداد باہمی کا ریزرو فنڈ وقف ہوگا۔ جس کا فائدہ وقوع حادثہ کی صورت میں اس وقف کرنے والے کو بھی پہنچے گا، اور اپنے وقف سے خود کوئی فائدہ اُٹھانا اصولِ وقف کے منافی نہیں جیسے کوئی رفاہِ عام کے لئے ہسپتال وقف کر دے پھر بوقتِ ضرورت اس سے خود بھی فائدہ اُٹھائے یا قبرستان وقف کر دے پھر خود اس کی اور اس کے اقربا کی قبریں بھی اس میں بنائی جائیں۔

(۵) حوادث پر امداد کے لئے مناسب قوانین بنائے جائیں جو صورتیں عام طور پر حوادث کہی اور سمجھی جاتی ہیں ان میں پسماندگان کی امداد کے لئے معتدبہ رقم مقرر کی جائے، اور جو صورتیں عادتاً حوادث میں داخل نہیں سمجھی جاتیں جیسے کسی بیماری کے ذریعہ موت واقع ہو جائے۔ اس کے لئے یہ کیا جا سکتا ہے کہ متوسط تندرستی والے افراد کے لئے ساٹھ سال کو عمرِ طبعی قرار دے کر اس سے پہلے موت واقع ہو جانے کی صورت میں کچھ مختصر امداد دی جائے۔ متوسط تندرستی کو جانچنے کے لئے جو طریقہ ڈاکٹری معائنہ کا بیمہ کمپنی میں جاری ہے وہ استعمال کیا جا سکتا ہے اور بیمار یا کمزور آدمی کے لئے اسی پیمانہ سے عمرِ طبعی کا ایک اندازہ مقرر کیا جا سکتا ہے۔

(۶) کوئی شخص چند قسطیں جمع کرنے کے بعد سلسلہ بند کر دے تو اس کی رقم ضبط کر لینا جیسا کہ آج کل معمول ہے ظلم صریح اور حرام ہے۔ البتہ کمپنی کو ایسے غیر محتاط لوگوں کے ضرر سے بچانے کے لئے معاہدے کی ایک شرط یہ رکھی جا سکتی ہے کہ کوئی شخص حصہ دار بننے کے بعد اپنا حصہ واپس لینا چاہے یعنی شرکت کو ختم کرنا چاہے تو پانچ یا سات یا دس سال سے پہلے رقم واپس نہ کی جائے گی۔ اور ایسے شخص کے لئے تجارتی نفع کی شرط بھی کم رکھی جا سکتی ہے۔ یہ سب امور منتظمہ کمیٹی کی صوابدید سے طے ہو سکتے ہیں۔ ان کا اثر معاملہ کے جواز یا عدم جواز پر نہیں پڑتا۔

یہ ایک سرسری و اجمالی خاکہ ہے۔ اگر کوئی جماعت اس کام کے لئے تیار ہو تو اس پر مزید غور و فکر کر کے اسے زیادہ سے زیادہ نافع بنانے اور نقصانات سے محفوظ رکھنے کی تدبیریں سوچی جا سکتی ہیں۔ اور سال دو سال تجربہ کر کے ان میں بھی شرعی قواعد کے تحت تغیر و تبدل کیا جا سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ بینکنگ اور انشورنس کا مروّجہ نظام بھی تو راتوں رات وجود میں نہیں آ گیا، بلکہ اس پر غور و فکر اور تجربات میں ایک عرصہ لگا ہے۔ اگر صحیح جذبہ کے ساتھ مذکورہ بالا طریقے کا تجربہ کیا جائے، اور تجربات کے ساتھ شرعی قواعد کے ماتحت اصلاحات کا سلسلہ جاری رہے تو یقیناً چند سال میں

غیر سودی بینکاری اور بیمہ وغیرہ کا نظام شرعی اصول پر پورے استحکام کے ساتھ بروئے کار آسکتا ہے۔

سوال نمبر ۱۲[1]: پراویڈنٹ فنڈ اور سیونگز بینک اکاؤنٹ پر جو نفع دیا جاتا ہے کیا وہ رِبا کی تعریف میں آتا ہے؟

جواب نمبر ۱۲: جہاں تک سیونگز اکاؤنٹ کا تعلق ہے اس پر دیا جانے والا نفع بلا شبہ رِبا ہے۔ کیونکہ وہ رِبا کی اس تعریف میں داخل ہے جس کی تشریح سوال نمبر ۱ کے جواب میں کی گئی ہے۔ رہا پراویڈنٹ فنڈ کا مسئلہ سو اس کا بھی صاف اور بے غبار طریقہ تو یہی ہے کہ اس فنڈ کو بھی شرکت یا مضاربت کے اصول پر تجارت میں لگایا جائے اور اس سے جو تجارتی نفع حاصل ہو وہ فنڈ کے حصہ داران میں ان کے حصوں کے بقدر تقسیم کیا جائے لیکن آج کل جو طریقہ مروّج ہے کہ محکمہ اس فنڈ کو تجارت وغیرہ میں لگا کر حصہ داروں کو سود کے نام سے کچھ معین رقوم دیتا ہے ملازمین کے لئے ان کے لینے کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ فقہی اعتبار سے وہ ربوا کی تعریف میں نہیں آتی وجہ یہ ہے کہ تنخواہ کا جو حصہ ملازم کو وصول نہیں ہوا وہ ابھی اس کی ملک میں نہیں آیا بلکہ بدستور محکمہ ہی کی مِلک میں ہے۔ اب محکمہ یا گورنمنٹ نے جو زیادتی پراویڈنٹ فنڈ کی رقم سے تجارت وغیرہ کے ذریعہ حاصل کی وہ زیادتی ملازم کی حقیقی مِلک سے فائدہ اُٹھانے کا نتیجہ نہیں، بلکہ اپنی مِلک سے فائدہ اُٹھانے کا نتیجہ ہے۔ اب اگر محکمہ اپنی مِلک سے ملازم کو کوئی حصہ دیتا ہے تو وہ شرعاً سود نہیں بلکہ تبرع ابتدائی یعنی انعام ہے اس لئے ملازم کے لئے اسے وصول کرنا جائز ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل احقر کے ایک رسالہ ''پراویڈنٹ فنڈ'' میں موجود ہے جس کی دُوسرے حضرات علماء نے بھی تصدیق فرمائی ہے۔ یہ رسالہ جواب کے ساتھ منسلک ہے۔

سوال نمبر ۱۱ (الف): ایک ملازم کو اپنے پراویڈنٹ فنڈ سے قرض لینے پر جو رقم بطور سود ادا کرنی پڑتی ہے اور جو بعد میں اس کے اسی فند میں جمع کر دی جاتی ہے کیا آپ اسے رِبا کہیں گے؟

جواب نمبر ۱۱: پراویڈنٹ فنڈ کے معاملہ کی جو تشریح سوال نمبر ۱۲ کے جواب میں کی گئی ہے اس کی روشنی میں شرعی نقطۂ نگاہ سے یہ نہ قرض ہے نہ سودی معاملہ۔ قرض تو اس لئے نہیں کہ ملازم کا جو قرض محکمہ کے ذمہ تھا اور جس کے مطالبے کا اسے حق تھا اس نے اسی کا ایک حصہ وصول کیا ہے۔ اور بعد کی تنخواہوں سے جو رقم ادائے قرض وسود کے نام سے بالاقساط کاٹی جاتی ہے وہ بھی ادائے قرض نہیں بلکہ فنڈ میں جو رقم معمول کے مطابق ہر ماہ کٹتی تھی، اسی کی طرح یہ بھی ایک کٹوتی ہے۔ فرق صرف یہ

(۱) (نوٹ) جواب کی سہولت کے پیش نظر سوال نمبر ۱۲ کو مقدم اور ۱۱ کو مؤخر کر دیا گیا ہے۔

ہے کہ ان مہینوں میں کٹوتی کی مقدار زیادہ ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب رقم بالآخر اسی کو واپس ملے گی۔

(ب) اگر آجر بھی پراویڈنٹ فنڈ میں اپنی طرف سے کچھ رقم کا اضافہ کرے تو صورتِ حال کیا ہوگی؟ اس سے بھی مذکورہ صورتِ حال پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ آجر جس رقم کا اپنی طرف سے اضافہ کر رہا ہے وہ اس کی طرف سے تبرع (ایک طرح کا انعام) ہے۔

سوال نمبر ۱۳: کیا انعامی بانڈوں پر یا سیونگ بینک اکاؤنٹ پر بطورِ انعام دی جانے والی رقم ربا کی تعریف میں داخل ہے؟

جواب نمبر ۱۳: انعام بانڈز میں یہ ہوتا ہے کہ بانڈ خریدنے والے ہر شخص کی رقم پر سود لگایا جاتا ہے، لیکن معینہ مدت پوری ہونے پر ہر شخص کا سود اسی کو دینے کے بجائے سود کی مجموعی رقم صرف ان افراد کو تقسیم کر دی جاتی ہے جن کا نام قرعہ اندازی میں نکل آئے لہٰذا جو رقم بانڈ پر ''انعام'' کے نام سے دی جاتی ہے وہ درحقیقت سود اور ربا ہے، فرق یہ ہے کہ عام حالات میں اتنی رقم پر جتنا سود آتا ہے، بانڈ کے ''انعام'' میں اتنے ہی سود کے علاوہ بعض دُوسرے افراد کی رقموں پر لگنے والا سود بھی شامل ہوتا ہے جو انعام یافتگان کو بذریعہ قمار دیا جاتا ہے۔ اس طرح انعامی بانڈز کے مروّجہ طریقے سے سود کی رقم کو قمار کے ذریعہ تقسیم کیا جاتا ہے۔ البتہ اہلِ علم کے مشورے سے اس طریقے میں ایسی ترمیم کی جاسکتی ہے جس کے ذریعہ اس میں سود اور قمار باقی نہ رہے۔

رہا سیونگ بینک اکاؤنٹ، سو اس کے بارے میں پیچھے بار بار عرض کیا جاچکا ہے کہ وہ خالص ربا کا معاملہ ہے، لہٰذا اس پر انعام کے نام سے جو رقم دی جائے گی وہ ''عقدِ ربا'' پر دیا جانے والا انعام ہے جس کا لینا جائز نہیں۔

سوال نمبر ۱۴: کیا اسلامی قانون کے تحت تجارتی اور غیر تجارتی قرضوں میں امتیاز کرنا درست ہوگا جب کہ تجارتی قرضوں پر سود لیا جائے اور غیر تجارتی قرضے بلاسود ہوں؟

جواب نمبر ۱۴: سوال نمبر ا کے جواب میں تفصیل سے عرض کیا جاچکا ہے کہ ''ربا'' کی حقیقت ہر وہ زیادتی ہے جو کسی قرض کے مقابلہ میں طے کر کے لی اور دی جائے، اس میں یہ سوال قطعی خارج از بحث ہے کہ قرض لینے والا کس مقصد کے لئے قرض لے رہا ہے؟ اس معاملے میں اصل یہ ہے کہ جو شخص کسی دُوسرے کو قرض دے رہا ہے اس میں اسلامی نقطۂ نظر سے اس کو پہلے یہ متعین کرنا چاہئے کہ وہ یہ روپیہ اس شخص کی امداد کے طور پر دے رہا ہے یا اس کے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتا ہے، اگر وہ یہ

روپیہ دُوسرے کی امداد کی غرض سے دے رہا ہے تو پھر ضروری ہے کہ وہ اس امداد کو امداد ہی رہنے دے اور نفع کے ہر مطالبہ سے دستبردار ہو جائے۔ وہ اتنے ہی روپے کی واپسی کا مستحق ہوگا جتنے اس نے قرض دیئے تھے، اور اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ روپیہ دے کر کاروبار کے نفع سے مستفید ہو تو اسے ''شرکت'' یا ''مضاربت'' کے طریقوں پر عمل کرنا پڑے گا، یعنی اسے کاروبار کے نفع ونقصان دونوں کی ذمہ داری اُٹھانی پڑے گی، ان دوصورتوں کے علاوہ اسلام میں تیسری راہ نہیں ہے جس کے ذریعہ کوئی فریق اپنا نفع ہر حال میں متعین کرلے جب کہ دُوسرے کا نفع موہوم اور مشتبہ ہو۔

سوال نمبر ۱۰: کیا اسلام کے اقتصادی نظام میں قومی سرمایہ کی تشکیل کے لئے بچت کی حوصلہ افزائی کرنے والی کوئی جائز ترغیبات موجود ہیں؟

سوال نمبر ۱۵: اگر سود کو قطعی طور پر ختم کردیا جائے تو اسلامی نظامِ معیشت میں لوگوں کو بچت پر اُبھارنے اور سرمایہ کے استعمال میں کفایت شعاری کی ترغیب دینے کے لئے کونسے محرکات استعمال کیے جائیں گے؟

جواب نمبر ۱۰، ۱۵: یہ دونوں سوال درحقیقت ایک ہی ہیں۔ اور ان کا جواب یہ ہے کہ اگر بینکوں اور بیمہ کمپنیوں کو سود کے بجائے شرکت اور مضاربت کے اصولوں پر چلایا جائے تو کھاتہ داروں کو آج کی معمولی شرح سود سے کہیں زیادہ منافع حاصل ہوگا، کیونکہ وہ پورے کاروبار کے شریک ہوں گے۔ لہٰذا جو بچت قومی مقاصد کے لئے ضروری ہے اس کے لئے اس سے بڑھ کر ترغیبی نظام اور کیا ہوگا؟

صرف سیونگ اکاؤنٹ کا مسئلہ رہ جاتا ہے، کیونکہ غیر سودی نظام میں نہ اس پر سود ملے گا اور نہ منافع، لیکن اوّل تو جدید ماہرینِ معاشیات کی عام رائے یہ ہے کہ سیونگ اکاؤنٹ کی معمولی شرح سود بچت کے لئے کوئی قوی اور فیصلہ کن محرک نہیں ہوتی بچت کی اصل وجہ بذاتِ خود کفایت شعاری اور پس اندازی ہی کا جذبہ ہوتا ہے اس لئے سیونگ اکاؤنٹ پر سود نہ دینے سے اس مد میں کوئی معتد بہ کمی واقع نہیں ہوگی۔ اس کے علاوہ مد مضاربت (Fixed Deposite) کی مدتیں کم کر کے تین ماہ سے ایک سال تک بھی رکھی جاسکتی ہیں۔ اس طرح بچت کے ساتھ نفع کے خواہش منداس مد کی طرف بآسانی رجوع کرسکتے ہیں۔

سوال نمبر ۱۶: جدید معاشی نظریہ کے طور پر سود کے معنی اس شرح سود سے مختلف ہوگئے ہیں جو قرض پر واقعی ادا کیا جاتا ہے۔ مثلاً ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل میں ماہرینِ معاشیات ''فرضی شرح سود'' سے کام لیتے ہیں جس سے سرمایہ کی

کمیابی کی قیمت ظاہر ہوتی ہے۔ کیا اس قسم کا نظریہ اقتصادی حکمتِ عملی کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے خواہ واقعی سود ادا کیا جائے یا نہ ادا کیا جائے۔

جواب نمبر ۱۶: سوال پوری طرح واضح نہیں ہے، تاہم اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ ترقیاتی منصوبہ بندی وغیرہ میں فرضی شرح سود کو بنیاد بنا کر فیصلے کیے جاسکتے ہیں یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی ضرورت وہیں پیش آسکتی ہے جہاں سود عملاً جاری و ساری بھی ہو، لیکن اگر معیشت کو غیر سودی نظام کے مطابق استوار کرلیا جائے تو فرضی شرح سود کی کوئی ضرورت یا فائدہ باقی نہ رہے گا۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

غیر سودی کاؤنٹرز ☆

(۱) یکم جنوری ۱۹۸۱ء سے حکومت نے بلاسود بینکاری کے آغاز کا اعلان کیا ہے، اور ہر بینک میں ''غیر سودی کاؤنٹر'' کھول دیئے گئے ہیں، حکومت کا کہنا ہے کہ یہ ''بلاسود بینکاری'' کی طرف پہلا قدم ہے اور آئندہ بینکنگ کے پورے نظام کو رفتہ رفتہ غیر سودی نظام میں تبدیل کر دیا جائے گا۔

سود جیسی لعنت سے جلد از جلد چھٹکارا حاصل کرنا ایک اسلامی حکومت کا اہم ترین فریضہ ہے، اور جس دن ہماری معیشت اس شیطانی چکر سے نجات پا گئی، وہ نہ صرف پاکستان بلکہ پوری انسانیت کے لئے روزِ سعید ہوگا، موجودہ حکومت نے بار بار اپنے اس عزم کا اعلان کیا ہے کہ وہ ملکی معیشت کو غیر سودی بنیادوں پر استوار کرنا چاہتی ہے، اور ایک ایسے ماحول میں جہاں بینکوں کے سود کو حلال طیب قرار دینے کی شرمناک کوششیں جاری رہی ہیں، حکومت کی طرف سے اس عزم کے اظہار کو بھی مسلمانوں نے غنیمت سمجھا، اور اس نیک کام کی طرف جو قدم بھی آگے بڑھایا جائے اسے ماضی میں مستحسن ہی قرار دیا جائے گا، اس لئے ان نئے ''غیر سودی کاؤنٹروں'' کے افتتاح کے بعد مسلمانوں کی خاصی بڑی تعداد نے اسے خوش آمدید کہا اور اپنے اکاؤنٹ ان کاؤنٹروں میں کھلوانے شروع کر دیئے۔

ذاتی طور پر اگرچہ ہمیں اس طریقِ کار سے شدید اختلاف تھا کہ سودی اور غیر سودی کاؤنٹر متوازی طور پر ساتھ ساتھ چلائے جائیں، مگر جب ان کاؤنٹروں کا افتتاح ہوا تو اس اقدام کو ماضی کے

☆ ۱۹۸۱ء میں جب حکومت نے بلاسود بینکاری کا آغاز کرتے ہوئے پی۔ایل۔ایس یعنی پروفٹ اینڈ لوس شیئرنگ (نفع اور نقصان کی شرکت کا کھاتہ) جاری کیا اور اس کے لئے غیر سودی کاؤنٹرز کھولے جبکہ یہ سارا سلسلہ سودی بنیادوں پر مبنی تھا تو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے لوگوں کو اس کھاتے کی حقیقت سے آگاہ فرمانے کے لئے مندرجہ ذیل مضمون تحریر فرمایا جس میں یہ واضح کیا کہ متذکرہ بالا کھاتہ بھی سودی ہے۔ جس میں رقم رکھوا کر نفع لینا جائز نہیں۔ ۱۲ محمود احمد

(۱) ۱۸ ربیع الاول ۱۴۰۱ھ۔

مقابلے میں بہر حال غنیمت سمجھتے ہوئے ہمارا فوری اور پہلا تاثر یہ تھا کہ ان کاؤنٹروں کو کامیاب بنانے کی کوشش کرنی چاہئے، کیونکہ عرصۂ دراز کی تمناؤں اور جدوجہد کے بعد اس کام کا آغاز ہورہا ہے جس کے انتظام میں ایک تہائی صدی بیت گئی ہے، خیال یہ تھا کہ حکمتِ عملی خواہ کیسی ہو، لیکن غیر سودی بینکاری کا قیام بہر صورت ایک ایسا نیک کام ہے جس میں تعاون خیر ہی خیر ہے، چنانچہ اس کارِ خیر میں تعاون اور حصہ داری کے جذبے کے ساتھ ہم نے اس کی اسکیم کا مطالعہ کیا ـــــ لیکن افسوس اور شدید افسوس، حسرت اور شدید حسرت اس بات کی ہے کہ ان کاؤنٹروں کے تفصیلی طریقِ کار کو دیکھنے کے بعد یہ جذبہ بڑی حد تک سرد پڑ گیا۔

یکم جنوری ۱۹۸۱ء کے بعد اطراف واکناف سے تحریری اور زبانی طور پر ہم سے یہ سوال کیا جارہا ہے کہ کیا ان کاؤنٹروں سے واقعۃً سود ختم ہوگیا ہے؟ اور کیا ایک مسلمان سود کے کسی خطرے کے بغیر ان کاؤنٹروں میں رقم رکھوا سکتا ہے؟

ان سوالات کا علی وجہ البصیرت جواب دینے کے لئے جب ہم نے اس اسکیم کا مطالعہ کیا جو یکم جنوری سے نافذ کی گئی ہے، اور اس کے طریقِ کار کا جائزہ لیا تو اندازہ ہوا کہ سود کی آغوش میں پرورش پائی ہوئی ذہنیت اتنی آسانی سے اس نجاست کا خاتمہ کرنے کے لئے تیار نہیں، بلکہ وہ اس پر تھوڑا سا عطر چھڑک کر اور کچھ خوش نما پالش کر کے کچھ مزید عرصے تک کام چلانا چاہتی ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کو ابھی نہ صرف اور انتظار کرنا ہوگا، بلکہ سود کی گرتی ہوئی دیوار کو ـــــ جو انشاء اللہ بالآخر گر کر رہے گی ـــــ صحیح طرح سے ڈھانے کے لئے ابھی اور جدوجہد کرنی ہوگی۔

چونکہ عام طور پر مسلمانوں بلکہ بیشتر علماء کو بھی اس نئی اسکیم کی تفصیلات پہنچ نہیں سکیں، اس لئے ہم اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ اپنے علم وبصیرت کی حد تک اس اسکیم پر تبصرہ پیش کریں، تاکہ حکومت، عوام اور علماء اس کی روشنی میں راہِ عمل طے کرسکیں۔

بینکوں کو غیر سودی نظام پر کس طرح چلایا جائے؟ اور معیشت کے لئے سود کی متبادل اساس کیا ہو؟ اس مسئلے پر مدتِ دراز سے عالمِ اسلام کے مختلف حصوں میں سوچا جارہا ہے اور اس پر بہت سا علمی اور تحقیقی کام ہو چکا ہے، فکر وتحقیق کی ان تمام کاوشوں کو سامنے رکھنے کے بعد ایک بات تقریباً تمام تجاویز میں مشترک نظر آتی ہے، اور وہ یہ کہ سود کے اصل متبادل طریقے صرف دو ہیں: ایک نفع ونقصان کی تقسیم یعنی شرکت یا مضاربت اور دُوسرے قرضِ حسن ـــــ لہٰذا سود کو ختم کرنے کے بعد بینکاری کا سارا نظام بنیادی طور سے انہی دو طریقوں پر مبنی ہونا چاہئے، البتہ بینک کو بعض ایسے کام بھی کرنے پڑتے ہیں جن کی انجام دہی کے لئے نہ وہ شرکت ومضاربت کا طریقہ اپنا سکتا ہے، اور نہ قرضِ حسن کا۔

ایسے مقامات پر جزوی طور سے کچھ دُوسرے طریقے بھی مختلف حضرات نے تجویز کیے ہیں، یہ طریقے پورے نظامِ بینکاری کی بنیاد نہیں بن سکتے، بلکہ انہیں استثنائی یا عبوری طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے۔

بلاسود بینکاری پر اب تک جو علمی اور تحقیقی کام سامنے آیا ہے، ان میں احقر کی معلومات کی حد تک سب سے زیادہ جامع، مفصل اور تحقیقی رپورٹ وہ ہے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے علماء کرام اور ماہرینِ معاشیات و بینکاری کی مدد سے مرتب کی ہے اور اب منظرِ عام پر آچکی ہے ـــــ اس رپورٹ کا حاصل بھی یہی ہے کہ بلاسود بینکاری کی اصل بنیاد نفع و نقصان کی تقسیم پر قائم ہوگی، اور بینک کا بیشتر کاروبار شرکت یا مضاربت پر مبنی ہوگا، البتہ جن کاموں میں شرکت یا مضاربت کارآمد نہیں ہوسکتی، وہاں کے لئے اس رپورٹ میں کچھ اور متبادل راستے بھی تجویز کیے گئے ہیں جنہیں بوقتِ ضرورت عبوری دور میں اختیار کیا جاسکتا ہے، انہی متبادل راستوں میں ایک متبادل راستہ وہ ہے جسے اس رپورٹ میں ''بیع مؤجل'' کا نام دیا گیا ہے۔

اس طریقِ کار کا خلاصہ اس طرح سمجھئے کہ مثلاً ایک کاشتکار ٹریکٹر خریدنا چاہتا ہے لیکن اس کے پاس رقم نہیں ہے، بحالاتِ موجودہ ایسے شخص کو بینک سود پر قرض دیتا ہے، یہاں سود کے بجائے شرکت یا مضاربت اس لئے نہیں چل سکتی کہ کاشتکار ٹریکٹر تجارت کی غرض سے نہیں، بلکہ اپنے کھیت میں استعمال کے لئے خریدنا چاہتا ہے ـــــ اس صورتِ حال کا مثالی حل تو یہ ہے کہ بینک ایسے اشخاص کو قرضِ حسن فراہم کرے، لیکن جب تک بینکوں کی مالی پوزیشن اتنی مستحکم ہو کہ وہ اپنا روپیہ قرضِ حسن کے طور پر دے سکیں، اس وقت تک کے لئے یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ بینک کاشتکار کو روپیہ دینے کے بجائے ٹریکٹر خرید کر ادھار قیمت پر دے دے، اور اس کی قیمت اپنا کچھ منافع رکھ کر متعین کرے اور کاشتکار کو اس بات کی مہلت دے کہ وہ بینک کو ٹریکٹر کی مقررہ قیمت کچھ عرصے کے بعد ادا کردے۔ اس طریقے کو اسلامی کونسل کی رپورٹ میں ''بیع مؤجل'' کا نام دیا گیا ہے، اور اس میں بینک نے ٹریکٹر کی بازاری قیمت پر جو منافع رکھا ہے اسے معاشی اصطلاح میں ''مارک اپ'' کہا جاتا ہے۔

یہ سود سے بچاؤ کا کوئی مثالی طریقہ تو نہیں ہے، لیکن چونکہ مذکورہ صورت میں بینک ٹریکٹر کو اپنی ملکیت، اپنے قبضے اور ضمان (Risk) میں لانے کے بعد فروخت کرتا ہے، اس لئے فقہی اعتبار سے یہ نفع سود نہیں ہوتا، اور فقہائے کرامؒ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ جن مقامات پر بینک کے سامنے فی الحال کوئی متبادل راستہ نہیں ہے، وہاں کونسل کی رپورٹ میں یہ طریقِ کار اختیار کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے، جس کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ ضرورت کے مواقع پر صریح سود سے بچنے کے لئے یہ طریقِ کار اختیار کرلیا جائے، لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس طریق

کار کو سود کی روح باقی رکھنے کا ایک قانونی حیلہ بنا کر بینکاری نظام کی پوری عمارت ''مارک اپ'' کی بنیاد پر کھڑی کر دی جائے۔ چنانچہ کونسل کی مذکورہ رپورٹ میں جہاں سود کے متبادل طریقوں میں ایک طریقہ ''بیع مؤجل'' مقرر کیا گیا ہے، وہاں پوری صراحت کے ساتھ یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ اس طریق کار کو کن حدود میں استعمال کرنا چاہئے۔ رپورٹ کے تمہیدی نکات میں لکھا ہے کہ

''کونسل اس امر کو ابتدا ہی میں واضح کر دینا ضروری سمجھتی ہے کہ اسلام کے اقتصادی نظام میں سود کا مثالی متبادل حل، نفع نقصان میں شرکت یا قرض حسن کی صورت میں سرمائے کی فراہمی ہے۔ اگرچہ اس رپورٹ میں پیش کردہ سفارشات بڑی حد تک نفع نقصان میں شرکت کے اصول پر مبنی ہیں، لیکن بعض سفارشات میں کچھ دُوسرے متبادل طریقے مثلاً پٹہ داری، ملکیتی کرایہ داری، بیع مؤجل، سرمایہ کاری بذریعہ نیلام بھی اپنائے گئے ہیں ...... اگرچہ یہ متبادل طریقے جس صورت میں زیرِ نظر رپورٹ میں پیش کیے گئے ہیں، سود کے عنصر سے پاک ہیں، تاہم اسلام کے مثالی اقتصادی نظام کے نقطۂ نظر سے یہ صرف ''دُوسرا متبال حل'' ہیں۔ اس کے علاوہ یہ خطرہ بھی موجود ہے کہ یہ طریقے بالآخر سودی لین دین اور اس سے متعلقہ بُرائیوں کے از سرِ نو رواج کے لئے چور دروازے کے طور پر استعمال ہونے لگیں، لہٰذا یہ امر ضروری ہے کہ ان طریقوں کا استعمال کم سے کم حد تک صرف ان صورتوں اور خاص حالات میں کیا جائے جہاں اس کے سوا چارہ نہ ہو، اور اس بات کی ہرگز اجازت نہ دی جائے کہ یہ طریقے سرمایہ کاری کے عام معمول کی حیثیت اختیار کر لیں۔''(۱)

نیز ''بیع مؤجل'' کے طریقے کی وضاحت کرتے ہوئے آگے پھر لکھا ہے کہ

''اگرچہ اسلامی شریعت کے مطابق سرمایہ کاری کے اس طریقے کا جواز موجود ہے تاہم بلا امتیاز اسے ہر جگہ کام میں لانا دانش مندی سے بعید ہوگا، کیونکہ اس کے بے جا استعمال سے خطرہ ہے کہ سودی لین دین کے از سرِ نو رواج کے لئے چور دروازہ کھل جائے گا لہٰذا ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کی جانی چاہئیں کہ یہ طریقہ صرف ان صورتوں میں استعمال ہو جہاں اس کے سوا چارہ نہ ہو۔''(۲)

اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم یکم جنوری سے نافذ ہونے والی اسکیم کا جائزہ

---

(۱) خاتمہ سود پر اسلامی نظریاتی کونسل کی اُردو رپورٹ، ص:۱۳۔ (۲) ایضاً ص:۲۶، فقرہ ۱۷/۱۔

لیتے ہیں تو نقشہ بالکل برعکس نظر آتا ہے۔ اس اسکیم میں نہ صرف یہ کہ ''مارک اپ'' ہی کو غیر سودی کاؤنٹرز کے کاروبار کی اصل بنیاد قرار دے دیا گیا، بلکہ ''مارک اپ'' کے طریق کار میں ان شرائط کا بھی لحاظ نظر نہیں آتا جو اس ''مارک اپ'' کو محدود فقہی جواز عطا کر سکتی تھیں، چنانچہ اس میں مندرجہ ذیل سنگین خرابیاں نظر آتی ہیں:

''بیع مؤجل'' کے جواز کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ بائع جو چیز فروخت کر رہا ہے وہ اس کے قبضے میں آچکی ہو، اسلامی شریعت کا یہ معروف اصول ہے کہ جو چیز کسی انسان کے قبضے میں نہ آئی ہو اور جس کا کوئی خطرہ (Risk) انسان نے قبول نہ کیا ہو اسے آگے فروخت کر کے اس پر نفع حاصل کرنا جائز نہیں، اور زیر نظر اسکیم میں ''فروخت شدہ'' چیز کے بینک کے قبضے میں آنے کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ یہ صراحت کی گئی ہے کہ بینک ''مارک اَپ اسکیم'' کے تحت کوئی چیز مثلاً چاول اپنے گاہک کو فراہم نہیں کرے گا، بلکہ اس کو چاول کی بازاری قیمت دے گا، جس کے ذریعے وہ بازار سے چاول خرید لے گا، اور اسکیم کے الفاظ میں:

> ''جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی گئی ہے، ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں بازار سے خرید لی ہیں، اور پھر انہیں تو ے دن کے بعد واجب الاداء زائد قیمت پر ان اداروں کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، (جو اس سے رقم لینے آئے ہیں)''[1]

اس میں اس بات کا کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ وہ اشیاء بینک کی ملکیت اور اس کے قبضے میں کب اور کس طرح آئیں گی؟ اور محض کسی شخص کو کوئی رقم دے دینے سے یہ کیسے سمجھ لیا جائے کہ جو چیز وہ خریدنا چاہ رہا ہے وہ پہلے بینک نے خریدی اور پھر اس کے ہاتھ بیچ دی ہے؟ صرف کاغذ پر کوئی بات فرض کر لینے سے وہ حقیقت کیسے بن سکتی ہے، جب تک اس کا صحیح طریق کار اختیار نہ کیا جائے۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ہو سکتی ہے وہ یہ کہ بینک پہلے اس ادارے کو اپنا وکیل (Agent) بنائے کہ وہ مطلوبہ چیز بینک کی طرف سے خرید لے، اور جب وہ خرید کر بینک کے وکیل کی حیثیت سے اس پر قبضہ کر لے تو پھر بینک اسے فروخت کر دے، لیکن اوّل تو اس طریق کار کی صراحت ہونی چاہئے، دُوسرے یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ جب تک وہ ادارہ مطلوبہ چیز خرید کر اس پر بینک کی طرف سے قبضہ نہیں کر لے گا، بینک کی فراہم کی ہوئی رقم اس کے ذمے قرض نہیں، بلکہ اس کے پاس بینک کی امانت ہوگی۔

(۱) اسٹیٹ بینک نیوز، یکم جنوری ۱۹۸۱ء، صفحہ ۹۔

یہاں نہ صرف یہ کہ اس قسم کے کسی طریقِ کار کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ ۲۸ مارچ کو چاول وغیرہ کی خریداری کے لئے بینکوں نے جو رقمیں رائس کارپوریشن کو پہلے سے دی ہوئی تھیں، ۲۸ مارچ کو یہ سمجھا جائے گا کہ کارپوریشن نے وہ رقمیں سود کے ساتھ بینک کو واپس کر دی ہیں، اور پھر بینک نے اسی روز وہ رقمیں دوبارہ کارپوریشن کو مارک اپ کی بنیاد پر دے دی ہیں، اور جس جنس کی خریداری کے لئے وہ قرضے دیئے گئے تھے، یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے خرید لی ہے، اور پھر کارپوریشن کو مارک اپ کی بنیاد پر بیچ دی ہے، اب سوال یہ ہے کہ جن رقموں سے کارپوریشن پہلے چاول وغیرہ خرید چکی ہے اور شاید خرید کر آگے فروخت بھی کر چکی ہے اس کے بارے میں کون سی منطق کی رو سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ بینک نے خرید کر دوبارہ کارپوریشن کو بیچی ہے؟

اس سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ ''بیع مؤجل'' کا طریقہ حقیقی طور پر اپنانا پیشِ نظر نہیں بلکہ فرضی طور پر اس کا صرف نام لینا پیشِ نظر ہے، اور انتہا یہ ہے کہ اس جگہ یہ نام بھی برقرار نہیں رہ سکا، بلکہ بینک کی دی ہوئی رقم کو قرض (Advance) اور اس عمل کو قرض دینے (Lend) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۱)

اس اسکیم کی ایک سنگین ترین غلطی اور ہے۔ ''بیع مؤجل'' کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ معاہدے کے وقت فروخت شدہ شے کی قیمت بھی واضح طور پر متعین ہو جائے، اور یہ بات بھی کہ یہ قیمت کتنی مدت میں ادا کی جائے گی؟ پھر اگر خریدنے والا وہ قیمت معینہ مدت پر ادا نہ کرے تو اس سے وصول کرنے کے لئے تمام قانونی طریقے استعمال کیے جا سکتے ہیں، لیکن ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر معینہ قیمت میں اضافہ کرنے کا شرعاً کوئی جواز نہیں ہے، کیونکہ تاخیر کی بنیاد پر قیمت میں اضافہ کرتے چلے جائیں تو اسی کا دُوسرا نام سود ہے، لیکن زیرِ نظر اسکیم میں اس اہم اور بنیادی شرط کی بھی نہ صرف یہ کہ پابندی نہیں کی گئی بلکہ بعض معاملات میں وضاحت کے ساتھ اس کی خلاف ورزی کی گئی ہے، چنانچہ اس میں کہا گیا ہے کہ امپورٹ بلوں کی ادائیگی میں بینک جو رقم خرچ کرے گا، اس پر ابتداءً بیس دن کی مدت کے لئے اعشاریہ ۸۷ فی صد مارک اپ وصول کرے گا، اور اگر یہ رقم بیس دن میں ادا نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید چودہ دن کے لئے اعشاریہ ۵۸ فیصد مارک اپ کا مزید اضافہ ہوگا اور اگر ۳۴ دن گزر جانے پر بھی قیمت کی ادائیگی نہ ہوئی تو اس قیمت پر مزید اعشاریہ ۶۲ فیصد مارک اپ کا اضافہ ہوگا، اور اگر ۴۸ دن گزر جانے پر بھی ادائیگی نہ ہوئی تو آئندہ ہر پندرہ دن کی تاخیر پر مزید اعشاریہ ۶۷ فیصد کے مارک اپ کا اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔

(۱) اسٹیٹ بینک نیوز، یکم جنوری ۱۹۸۱ء، صفحہ ۷۔

اندازہ فرمایئے کہ یہ طریقِ کار واضح طور پر سود کے سوا اور کیا ہے؟ اگر ''انٹرسٹ'' کے بجائے نام ''مارک اپ'' رکھ دیا جائے اور باقی تمام خصوصیات وہی رہیں تو اس سے ''غیر سودی نظام'' کیسے قائم ہو جائے گا؟

یہ غنیمت ہے کہ مدتوں کے اضافے سے مارک اپ کی شرحوں میں اضافہ زیرِ نظر اسکیم میں صرف امپورٹ بلوں کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے، دُوسرے معاملات میں اس کی صراحت نہیں کی گئی۔ لیکن اگر یہ صورت مجوزین اسکیم کی نظر میں ''غیر سودی'' ہے تو شاید وہ دُوسرے معاملات میں بھی اس کے اطلاق میں کوئی قباحت نہ سمجھیں۔

۳: ملکی ہنڈیوں اور بلز آف ایکسچینج کو بھنانے کے لئے جو طریقہ اسکیم میں تجویز کیا گیا ہے وہ بعینہٖ وہی ہے جو آج کل بینکوں میں رائج ہے، اس میں سرِمو کوئی فرق نہیں کیا گیا، صرف اس کٹوتی کو جو پہلے کٹوتی (Discount) کہلاتی تھی، ''مارک ڈاؤن'' کا نام دے دیا گیا ہے، حالانکہ ہنڈیاں بھنانے کے لئے بھی ایک شرعی طریقِ کار اسلامی کونسل کی رپورٹ میں تجویز کیا گیا ہے۔

۴۔ پھر اگر بالفرض اسکیم سے یہ شرعی قباحتیں دور کر دی جائیں تب بھی اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اس اسکیم میں شرکت اور مضاربت کو غیر سودی بینکاری کی اصلی اساس قرار دینے کے بجائے، مارک اپ کو اسکیم کی اصل بنیاد قرار دیا گیا ہے، اور غیر سودی کاؤنٹرز کا بیشتر کاروبار اسی قانونی حیلے کے گرد گھما دیا گیا ہے۔ اس وقت اسٹیٹ بینک آف پاکستان سے جاری ہونے والا پندرہ روزہ اخبار ''اسٹیٹ بینک نیوز'' ہمارے سامنے ہے، اس کے یکم جنوری ۱۹۸۱ء کے شمارے میں ان مدات اور اس طریقِ کار کی تفصیل دی گئی ہے جو غیر سودی کاؤنٹرز میں اختیار کیا گیا ہے، اس تفصیل کے مطابق غیر سودی کاؤنٹرز میں جمع ہونے والی رقوم سات مختلف مدات میں استعمال کی جائیں گی، ان سات مدات میں سے صرف ایک مد میں شرکت یا مضاربت کے طریقے کو استعمال کیا گیا ہے، اور باقی تمام مدات میں ''مارک اپ'' یا ''مارک ڈاؤن'' کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے اور شرکت یا مضاربت والی مد کو استعمال کرنے کے لئے بھی کوئی نیا طریقِ کار وضع کرنے کے بجائے یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ یہ رقم مختلف کمپنیوں کے حصص، این آئی ٹی یونٹس اور پارٹی سپیشن ٹرم سرٹیفکیٹ خریدنے اور انویسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان اور بینکرز ایکویٹی کے ان معاملات میں استعمال کی جائے گی جو نفع ونقصان کی شرکت پر مبنی ہیں۔

اس طریقِ کار کا حاصل یہ ہے کہ ملک میں شرکت ومضاربت کے دائرے کو توسیع دینے کا کوئی پروگرام پیشِ نظر نہیں ہے، بلکہ جو ادارے اس وقت شرکت یا مضاربت کے طریقے پر کام کر رہے ہیں، غیر سودی کاؤنٹروں کی جتنی رقم ان اداروں میں لگ سکے گی وہ ان میں لگا دی جائے گی، اور باقی

سارا کاروبار ''مارک اپ'' کی بنیاد پر ہوگا۔ اور معاملہ یہ نہیں ہوگا کہ بینک کا اصل کاروبار شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر ہو، اور جزوی طور پر ضرورت کے وقت ''مارک اپ'' کا طریقہ اختیار کیا جائے بلکہ ''مارک اپ'' کاروبار کی اصل بنیاد ہوگا اور جزوی طور پر شرکت یا مضاربت کے طریقے کو بھی اختیار کر لیا جائے گا، جس کا حاصل یہ ہے کہ بینکاری کے نظام کو بدل کر اسے مثالی اسلامی اصولوں کے مطابق بنانے کے بجائے چند حیلوں کے سہارے موجودہ نظام جوں کا توں باقی رہے گا۔

یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ اگر ''بیعِ مؤجل'' کا مذکورہ بالا طریقہ شرعاً جائز ہے اور اسے بعض مقامات پر اختیار کیا جاسکتا ہے تو پھر پورے نظامِ بینکاری کو اس کی بنیاد پر چلانے میں کیا قباحت ہے؟ اور اس کے جائز ہونے کے باوجود شرکت یا مضاربت ہی پر کیوں زور دیا جارہا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ''بیعِ مؤجل'' کا مذکورہ طریقہ جس میں کسی چیز کو اُدھار بیچنے کی صورت میں اس کی قیمت بڑھادی جاتی ہے، اگرچہ ٹھیٹھ اصطلاحی معنی کے لحاظ سے سود میں داخل نہیں ہوتا، لیکن اس کے رواجِ عام سے سودخور ذہنیت کی حوصلہ افزائی ہوسکتی ہے، اس لئے یہ کوئی پسندیدہ طریقِ کار نہیں ہے، اور اس کو پورے نظامِ بینکاری کی بنیاد بنالینا مندرجہ ذیل وجوہ سے درست نہیں ہے:

۱۔ اُدھار بیچنے کی صورت میں قیمت بڑھادینا خود فقہاء کرامؒ کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے، اگرچہ اکثر فقہاء اسے جائز کہتے ہیں، لیکن چونکہ اس میں مدت بڑھنے کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے، اور اس طرح، خواہ یہ ٹھیٹھ معنی میں سود نہ ہو، لیکن اس میں سود کی مشابہت یا سود کی خودغرضانہ ذہنیت ضرور موجود ہے، اس لئے بعض فقہاءؒ نے اسے ناجائز بھی قرار دیا ہے، چنانچہ قاضی خان جیسے محقق حنفی عالم اسے سود کے حکم میں شامل کرکے اسے حرام کہتے ہیں۔

اور ایسا معاملہ جس کے جواز میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف ہو، اور جس میں سود کی کم از کم مشابہت تو پائی ہی جاتی ہو، اسے شدید ضرورت کے مواقع پر بدرجہ مجبوری اختیار کرلینے کی تو گنجائش نکل سکتی ہے لیکن اس پر اربوں روپے کی سرمایہ کاری کی بنیاد کھڑی کردینا اور اسے سرمایہ کاری کا ایک عام معمول بنالینا کسی طرح درست نہیں۔

۲۔ بینک بنیادی طور پر کوئی تجارتی ادارہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مقصد تجارت، صنعت اور زراعت میں سرمائے کی فراہمی ہوتا ہے، اگر ایک تجارتی ادارہ جو تجارت ہی کی غرض سے وجود میں آیا ہو اور جس کے پاس سامانِ تجارت موجود رہتا ہو وہ ''بیعِ مؤجل'' کا مذکورہ طریقہ اختیار کرے تو اس کی نوعیت مختلف ہے، لیکن بینک جو نہ تجارتی ادارہ ہے اور نہ سامانِ تجارت اس کے پاس موجود رہتا ہے،

وہ ''بیع مؤجل'' کا یہ طریقہ اختیار کرے تو ایک کاغذی کاروائی کے سوا اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوگی، جس کا مقصد سود سے بچنے کے ایک حیلے کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس قسم کے حیلوں کی شدید ضرورت کے مواقع پر تو گنجائش ہو سکتی ہے، لیکن سارا کاروبار ہی حیلہ سازی پر مبنی کر دینا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

۳۔ جب ہم ''غیر سودی بینکاری'' کا نام لیتے ہیں اور بینکنگ کو اسلامی اصولوں کے مطابق چلانے کی بات کرتے ہیں تو اس کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ چند حیلوں کے ذریعے ہم موجودہ طریق کار کو ذرا سا تبدیل کر کے سارا نظام جوں کا توں برقرار رکھیں، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے پورے نظام کو تبدیل کر کے اسے اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالیں، جس کے اثرات تقسیم دولت کے نظام پر بھی مرتب ہوں اور سرمایہ کاری کا اسلامی تصور یہ ہے کہ جو شخص کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کر رہا ہے وہ یا نفع کا مطالبہ نہ کرے، یا اگر نفع کا مطالبہ کرتا ہے تو نقصان کے خطرے میں بھی شریک ہو، لہٰذا ''غیر سودی بینکاری'' میں بنیادی طور پر اس تصور کا تحفظ ضروری ہے، اب اگر بینک کا سارا نظام ''مارک اپ'' کی بنیاد پر استوار کر لیا جائے تو سرمایہ کاری کا یہ بنیادی اسلامی تصور آخر کہاں اطلاق پذیر ہوگا؟ کیا ہم دنیا کو یہی باور کرائیں گے کہ مروّجہ بینکنگ سسٹم کی خرابیوں پر پورے عالم اسلام میں جو شور مچ رہا تھا وہ صرف اس لئے تھا کہ ''انٹرسٹ'' کے بجائے مارک اپ کا حیلہ کیوں استعمال نہیں کیا جا رہا؟ کیا اس حیلے کے ذریعے نظامِ تقسیم دولت کی مروّجہ خرابیوں کا کوئی ہزارواں حصہ بھی کم ہو سکے گا؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو خدارا سوچیے کہ ''مارک اپ'' کا حیلہ استعمال کر کے ہم اسلامی نظامِ سرمایہ کاری کا کیا تصور دنیا کے سامنے پیش کر رہے ہیں؟

اسی لئے ہمارے فقہاء کرامؒ نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ اکا دکا مواقع پر کسی قانونی تنگی کو دور کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ اختیار کر لینے کی تو گنجائش ہے، لیکن ایسی حیلہ سازی جس سے مقاصدِ شریعت فوت ہوتے ہوں، اس کی قطعاً اجازت نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کو جس قسم کا نظامِ سرمایہ کاری مطلوب ہے وہ ''مارک اپ'' کے ''میک اپ'' سے حاصل نہیں ہوگا، اس کے لئے محض قانونی لیپ پوت کی نہیں، انقلابی فکر کی ضرورت ہے، اس غرض کے لئے کاروباری اداروں کو مجبور کرنا ہوگا کہ وہ شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر کام کریں، حسابات رکھنے کے طریقے بدلنے ہوں گے، ٹیکسوں اور بالخصوص انکم ٹیکس کے موجودہ قوانین کی ایسی اصلاح کرنی ہوگی جس سے یہ قوانین بددیانتی اور رشوت ستانی کی دعوت دینے کے بجائے لوگوں میں امانت و دیانت اور ملک وملت کی خدمت کا جذبہ پیدا کریں، اور سب سے بڑھ کر اس ذہنیت کا خاتمہ کرنا ہوگا

جونقصان کا ادنیٰ خطرہ مول لیے بغیر اپنے ایک ایک روپے پر یقینی نفع کی طلب گار ہوتی ہے۔

لہٰذا ہم اربابِ حکومت سے نہایت دردمندی کے ساتھ یہ اپیل کرتے ہیں کہ جب آپ نے معیشت کو سود سے پاک کرنے کا مبارک ارادہ کیا ہے ـــــ اور کوئی وجہ نہیں کہ اس ارادے کی نیک نیتی پر شبہ کیا جائے ـــــ اور جب آپ اس سمت میں عملی اقدام بھی کرنے کے لئے تیار ہیں تو خدا کے لئے یہ کام نیم دِلی سے نہ کیجئے، کیونکہ اس قسم کے انقلابی کاموں میں نیم دِلی بعض اوقات انتہائی خطرناک نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ اس کے بجائے آپ پوری جرأت و ہمت اور پوری یکسوئی کے ساتھ وہ اقدامات کیجئے جو اس عظیم اور مقدس کام کے لئے ضروری ہیں۔ ابھی غیر سودی کاؤنٹروں کی محض ابتدا ہے اور اس مرحلے پر خرابیوں کی اصلاح نسبۃً آسان ہے، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں مزید پیچیدگیاں پیدا ہوتی جائیں گی، چنانچہ ہماری نظر میں فوری طور سے کرنے کے کام یہ ہیں:

(۱) غیر سودی کاروبار کی اصل بنیاد ''مارک اپ'' کے بجائے نفع و نقصان کی تقسیم کو بنایا جائے۔

(۲) جن مقامات پر ''مارک اپ'' کا طریقہ باقی رکھنا ناگزیر ہو وہاں اس کی شرعی شرائط پوری کی جائیں، یعنی اوّل تو قیمت کی ادائیگی میں تاخیر پر ''مارک اپ'' کی شرحوں میں اضافے کی شرط کو فی الفور ختم کیا جائے، کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ دُوسرے اس بات کی وضاحت کی جائے کہ ''مارک اپ'' کی بنیاد پر فروخت کیا جانے والا سامان بینک کے قبضے میں لاکر فروخت کیا جائے گا۔

(۳) بل آف ایکسچینج بھنانے کے لئے ''مارک ڈاؤن'' کا طریقہ ختم کر کے وہ طریقِ کار اختیار کیا جائے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے تجویز کیا ہے۔

(۴) ایک اور اہم بات یہ ہے کہ اب تک ''غیر سودی کاؤنٹر'' میں رقم رکھوانے والوں کو یہ نہیں بتایا گیا کہ منافع کی صورت میں ان کو ملنے والی شرح منافع کیا ہوگی؟ یعنی یہ واضح نہیں ہے کہ بینک نفع کا کتنا حصہ خود رکھے گا اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈرز میں تقسیم کرے گا؟ اس کے بجائے غیر سودی کاؤنٹر کے پراسپکٹس میں یہ کہا گیا ہے کہ شرح کا تعین کلی طور پر بینک کی صوابدید پر ہوگا، یہ صورتِ حال بھی شرعاً درست نہیں۔ جب اکاؤنٹ ہولڈرز کے ساتھ شرکت کا معاملہ کیا جارہا ہے تو یہ بات معاہدے کے وقت طے ہونی چاہئے کہ نفع کی صورت میں نفع کا کتنا متناسب حصہ بینک کا ہوگا اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈرز کا؟ ورنہ شرح منافع مجہول ہونے کی بنا پر اس معاملے کی شرعی حیثیت مشکوک ہو جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ جن حضرات نے اس نئے نظام کے تحت ''غیر سودی کاؤنٹروں'' میں اپنے اکاؤنٹ کھلوائے ہیں، ان کو ملنے والے نفع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ نیز جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے سود سے بچنے کی توفیق بخشی ہے، وہ آئندہ ان کاؤنٹروں میں رقم رکھوائیں یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں عرض ہے کہ ''غیر سودی کاؤنٹروں'' کے کاروبار کی جو تفصیل ہم نے دیکھی ہے اس کی رو سے اس کاروبار کے تین حصے ہیں:

(۱) پہلا حصہ واضح طور پر جائز ہے یعنی جو رقمیں عام کمپنیوں کے غیر ترجیحی حصص یا این آئی ٹی یونٹ خریدنے میں لگائی جائیں گی یا کسی اور ایسے کاروبار میں لگائی جائیں گی جو شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر رقمیں وصول کرتا ہو، ان پر حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال ہوگا۔

(۲) دُوسرا حصہ واضح طور پر ناجائز ہے۔ یعنی درآمدی بلوں پر ''مارک اپ'' کا جو طریقہ اسکیم میں بتایا گیا ہے کہ وقتِ مقررہ پر ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں ''مارک اپ'' کی شرح بڑھتی چلی جائے گی، یہ واضح طور پر شرعاً ناجائز ہے، اور اس کاروبار سے حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال نہیں ہوگا، اسی طرح ملکی بلوں پر ''مارک ڈاؤن'' کے نام سے کٹوتی کر کے جو نفع حاصل ہوگا، وہ بھی شرعاً درست نہیں ہوگا۔

(۳) تیسرا حصہ مبہم اور غیر واضح ہے۔ یعنی درآمدی بلوں کے علاوہ دُوسری مدات میں جہاں ''مارک اپ'' کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، وہاں صورتِ حال پوری طرح واضح نہیں، وہاں بھی نفع کے ناجائز ہونے کے دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہاں بھی ادائیگی میں تاخیر ہونے پر ''مارک اپ'' کی شرح بڑھائی جاتی رہے، جس کی اسکیم میں نہ کوئی صراحت ہے نہ تردید۔ اور دُوسرے یہ کہ بینک جو سامان ''مارک اپ'' کی بنیاد پر فروخت کر رہا ہے، اس پر بینک کا قبضہ ہونے سے پہلے اسے فروخت کر دیا جائے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہوئی تو فقہی طور پر اس سے حاصل ہونے والے نفع کی گنجائش ہوگی۔

اس تجزیئے سے یہ بات واضح ہوئی کہ فی الحال ان ''غیر سودی کاؤنٹروں'' کا کاروبار جائز اور ناجائز معاملات سے مخلوط ہے، اور اس کا کچھ حصہ مشتبہ ہے۔ لہٰذا جب تک ان خامیوں کی اصلاح نہ ہو، اس سے حاصل ہونے والے منافع کو کلی طور پر حلال نہیں کہا جا سکتا، اور مسلمانوں کو ایسے کاروبار میں حصہ لینا درست نہیں۔

یہ تو تھا نئے نظام کا علمی جائزہ اور اس سلسلے میں عملی تجاویز کا خاکہ!

لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ''غیر سودی بینکاری'' کے نام پر یہ غیر شرعی کاروبار کر

کے عام مسلمان کو دھوکے میں رکھنے کے ذمہ دار کون لوگ ہیں؟ جب حکومت کی طرف سے واضح طور پر بار بار یہ اعلان کیا جاچکا ہے کہ وہ تین سال کے اندر ملکی معیشت کو سود سے پاک کرنے کی پابند ہے، اور اس غرض کے لئے اسلامی نظریاتی کونسل اور اس کے مرتب کردہ پینل نے سال بھر کی عرق ریزی کے بعد ایک مفصل رپورٹ حکومت کو دے دی ہے اور وہ شائع بھی ہو چکی ہے تو کسی فرد یا محکمے کو یہ حق کس نے دیا ہے کہ وہ اس رپورٹ کے مندرجات کو پس پشت ڈال کر اپنی ذاتی رائے سے ایک ایسا نظام وضع کرے جو شرعی احکام کے خلاف ہے، اور جسے ''غیر سودی بینکاری'' کا نام دینا عام مسلمانوں کو فریب دینے کے مترادف ہے؟

ہم صدرِ پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق صاحب سے اپیل کرتے ہیں کہ وہ اس معاملے کی طرف فوری توجہ دے کر نہ صرف اس کی غلطیوں کی اصلاح کریں، بلکہ اس بات کی تحقیق کرائیں کہ اس غلطی کے ذمہ دار کون لوگ ہیں؟ اور وہ کون سے عناصر ہیں جو نفاذِ شریعت کے ہر اقدام میں رکاوٹ ڈالنے اور مسخ کرنے کے پیچھے لگے ہوئے ہیں۔ ایسے عناصر کی ریشہ دوانیوں پر صبر و تحمل کا مظاہرہ بہت کچھ ہو چکا، اب وقت آگیا ہے کہ ان باتوں کا نوٹس لیا جائے، اور عوام کا پیمانہ صبر لبریز ہونے سے پہلے ملک کو ان سے نجات دلائی جائے، ورنہ عام بے چینی پیدا کرنے والے ایسے اقدامات کا نتیجہ ملک وملت اور خود حکومت کے لئے کبھی اچھا نہیں ہوسکتا ــــــ اللہ تعالیٰ ہمارے اربابِ بست وکشاد کو یہ توفیق عطا فرمائیں، کہ وہ اس نئے نظام کو تمام غیر شرعی امور سے کلی طور پر پاک کرنے کی فکر کریں، تاکہ مسلمان پوری یکسوئی دلجوئی اور اطمینانِ خاطر کے ساتھ غیر سودی بینکاری کو کامیاب بنانے میں حصہ لے سکیں۔ آمین

آخر میں ہم ملک کے ان علماء سے جو خاص طور پر فقہ میں بصیرت رکھتے ہیں، یہ گزارش کرتے ہیں کہ اسلامی نظریاتی کونسل نے جو رپورٹ غیر سودی بینکاری کے سلسلے میں شائع کی ہے، اس کا بنظرِ غائر مطالعہ فرما کر اس کا شرعی نقطۂ نظر سے جائزہ لیں، ظاہر ہے کہ یہ رپورٹ اس معاملے میں حرفِ آخر نہیں ہے، اس میں اب بھی علمی وفقہی خامیاں ہوسکتی ہیں، اور اس کی اشاعت کا مقصد ہی یہ ہے کہ اہلِ علم کی مدد سے اسے بہتر سے بہتر بنایا جاسکے، اس لئے یہ علماء کا فریضہ ہے کہ اس کا جائزہ لے کر ضروری ہو تو اس میں اصلاحات تجویز فرمائیں، تاکہ یہ علمی کام پایۂ تکمیل تک پہنچ جائے، اور پھر اس کے نفاذ کی عملی جدوجہد آسان ہو جائے۔

❀❀❀

غیر سودی بینکاری ☆

— چند تاثرات

سعودی عرب کے مرحوم شاہ فیصل کے صاحب زادے شہزادہ محمد الفیصل کو اللہ تعالیٰ نے اس دور میں بلاسود بینکاری کے قیام کا خاص جذبہ مرحمت فرمایا ہے، وہ سالہا سال سے دنیا کے مختلف حصوں میں غیر سودی بینک قائم کرنے کے لئے کوشاں ہیں، اور اپنی ذاتی دلچسپی اور جدوجہد سے بہت سے بینک قائم کر چکے ہیں۔ اس وقت دبئی، کویت، بحرین، اردن، مصر، سوڈان، جنیوا اور دنیا کے مختلف حصوں میں بہت سے اسلامی بینک قائم ہو چکے ہیں جن کا دعویٰ اور کوشش یہ ہے کہ وہ سود سے پاک بینکاری کا عملی نمونہ پیش کریں گے۔

شہزادہ محمد الفیصل کی قیادت میں ان تمام بینکوں کا ایک اتحاد ''الجمعیۃ العالمیۃ للبنوک الاسلامیۃ'' (انٹرنیشنل ایسوسی ایشن آف اسلامک بینکس) کے نام سے قائم ہے، جو ان تمام اداروں کے درمیان رابطے اور تعاون کا اہتمام کرتا ہے، اور سب کی عملی مشکلات کو اجتماعی طور پر حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی ایسوسی ایشن کے تحت علماء کا ایک بورڈ بھی قائم ہے جو ''الرقابۃ الشرعیۃ للبنوک الاسلامیۃ'' کے نام سے معروف ہے، اس بورڈ کا کام یہ ہے کہ وہ ایسوسی ایشن کے تحت چلنے والے بینکوں کی شرعی حیثیت کا جائزہ لیتا ہے، اور مختلف بینکوں کو ان کے طریقِ کار سے متعلق فقہی مشورے دیتا ہے۔ یہ بینک عام نظامِ بینکاری سے ہٹ کر کام کر رہے ہیں، اس لئے ان کو اپنے کام میں طرح طرح کی مشکلات پیش آتی ہیں، جن کے حل کے لئے وہ نئی نئی اسکیمیں شروع کرتے ہیں، ان اسکیموں کے شرعی جواز یا عدم جواز کا فیصلہ یہی بورڈ کرتا ہے۔ یہ بورڈ شیخ خاطر، شیخ بدر المتولی اور شیخ یوسف القرضاوی جیسے عالمی شہرت کے پندرہ علماء پر مشتمل ہے، اور وقتاً فوقتاً اجلاس منعقد کر کے بینکوں کے ان مسائل پر غور کرتا، اور شریعت کی روشنی میں اپنا فتویٰ دیتا ہے، اور بینک اس فتوے کی رہنمائی میں اپنا کام کرتے ہیں۔

☆ ۲۶ جمادی الثانیہ ۱۴۰۴ھ۔

۲۴ مارچ کو اسلام آباد میں اسی ایسوسی ایشن نے ''غیر سودی بینکاری'' کے موضوع پر ایک محفلِ مذاکرہ کا اہتمام کیا تھا اور اسی موقع پر ''الرقابۃ الشرعیۃ'' کا ایک اجلاس بھی اسلام آباد میں طے کیا گیا تھا۔ راقم الحروف کو ان دونوں اجتماعات میں شرکت کی دعوت دی گئی تھی، اسی لئے دونوں میں شرکت کے ذریعے احقر کو اس ادارے کی کارکردگی دیکھنے کا موقع ملا۔ اسی شرکت کے چند تاثرات ذیل میں پیشِ خدمت ہیں:

جہاں تک ایسوسی ایشن کے عام مذاکرے کا تعلق ہے، اس میں شہزادہ محمد الفیصل کے علاوہ مختلف ملکوں میں غیر سودی بینکوں کے سربراہ شریک تھے، جنہوں نے اپنے اپنے تجربات کی روشنی میں غیر سودی معیشت کے موضوع پر اظہارِ خیال کیا۔ مذاکرے میں پاکستان کے متعدد بڑے بڑے مالیاتی اداروں کے سربراہ بھی مدعو تھے، جن میں سے بعض نے مقالے بھی پیش کیے، اور بعض مبصر کی حیثیت سے مذاکرے کی کاروائی میں شریک رہے۔ اس مذاکرے کا عام رجحان دو حیثیتوں سے مفید اور خوش آئند معلوم ہوا۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اب سے چند سال پہلے تک عالمی مذاکروں میں جا بجا مسئلہ یہ زیرِ بحث آیا کرتا تھا کہ بینکوں کا انٹرسٹ ''ربوا'' کی تعریف میں داخل بھی ہے یا نہیں؟ اور مغرب زدہ حلقوں کا ایک بڑا عنصر ہمیشہ اس بات پر مصر رہتا تھا کہ بینکوں کا سود ''ربوا'' میں داخل نہیں، اس لئے وہ حلال ہے ــــ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اب وہ دور ختم ہوگیا ہے، اب یہ بات صرف علماء کی حد تک نہیں، بلکہ مسلم ممالک کے ماہرینِ معاشیات و مالیات میں بھی ایک مسلّم عالمی حقیقت کے طور پر مان لی گئی ہے کہ بینک انٹرسٹ ''ربوا'' کی تعریف میں داخل ہے، اور قطعی طور پر حرام ہے۔ چنانچہ اب مسلم ممالک میں جو بین الاقوامی کانفرنسیں یا مذاکرے منعقد ہوتے ہیں، ان کا موضوع پہلے کی طرح یہ نہیں ہوتا کہ ''بینک انٹرسٹ'' ربوا ہے یا نہیں؟ بلکہ اب موضوع یہ ہوتا ہے کہ بینکوں کو سود سے پاک کرکے چلانے کے لئے کیا کیا طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں؟

چنانچہ اس مذاکرے کا موضوع بھی یہی تھا، مذاکرے سے خطاب کرنے والے روایتی علماء نہیں تھے، بلکہ تمام تر وہ لوگ تھے جو اپنے اپنے ملکوں میں چوٹی کے ماہرینِ معاشیات، مالیات و بینکاری کے ماہرین سمجھے جاتے ہیں۔ ان سب نے سود پر مبنی بینکاری کی معاشی مضرتوں اور غیر سودی بینکاری کے معاشی فوائد پر پوری خود اعتمادی کے ساتھ روشنی ڈالی، اور اس بات پر اپنے محکم عزم کا اظہار کیا کہ انشاء اللہ اسلامی تعلیمات کے دائرے میں رہتے ہوئے بینکاری کا ایسا نمونہ پیش کریں گے جو ٹھیٹھ معاشی نقطۂ نظر سے بھی زیادہ مفید اور نتیجہ خیز ہو۔

دُوسری بات یہ ہے کہ مختلف ملکوں میں متعدد غیر سودی بینکوں کے قیام نے یہ بات آشکارا کر دی ہے کہ سود کے بغیر بینک کا تصور محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں رہا، بلکہ اب عملی پیکر اختیار کر چکا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ یہ بینک دنیا کے صدیوں سے چلے ہوئے نظام کے مقابلے میں ایک نیا تجربہ کر رہے ہیں جس کو بینکوں کی عام برادری سے تعاون نہیں مل سکتا، اس لئے ان کو متعدد عملی مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور ہوسکتا ہے کہ ابھی شرعی اور فقہی نقطۂ نظر سے بھی ان کے طریقِ کار میں کچھ خامیاں ہوں، لیکن خوش آئند بات یہ ہے کہ ان بینکوں کے تمام سربراہ دو باتوں پر پوری طرح متفق ہیں۔ ایک یہ کہ وہ عملی پیچیدگیوں سے ڈر کر ہار بیٹھنے کے بجائے ان پیچیدگیوں کو اپنی محنت، عزم اور جدوجہد کے ذریعہ دور کرنے کا عزمِ صمیم رکھتے ہیں، اور دُوسرے یہ کہ وہ اپنی ہر اسکیم میں جس طرح اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ عملاً کامیاب ہو، اسی طرح ان کی کوشش یہ ہے کہ حتی الامکان وہ شرعی قواعد کے پوری طرح مطابق ہو، اور جہاں جہاں فقہی نقطۂ نظر سے خامیاں ہیں، وہاں وہ کھلے دل سے ان خامیوں کو دور کرنے کے لئے تیار ہیں۔

یہ ایک خوش آئند ابتداء ہے، اور اگر یہ کام اسی لگن اور جذبے کے ساتھ جاری رہا تو انشاء اللہ اس کے حوصلہ افزاء نتائج برآمد ہوں گے۔ اس وقت سودی بینکاری کے سمندر میں ان چند بینکوں کی حیثیت بظاہر چند قطروں سے زیادہ نہیں، لیکن اس اقدام کا اثر فضا پر یہ پڑا ہے کہ ان مسلم ملکوں میں بھی غیر سودی بینکاری کا آوازہ بلند ہو رہا ہے جن کا نظامِ حکومت سراسر لادینی ہے۔ چنانچہ ترکی جیسے ملک میں بھی سرکاری سطح پر غیر سودی بینکوں کے قیام کی اجازت دے دی گئی ہے، اور سوڈان میں تو بات یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ سود بذریعہ عدالت قابلِ نفاذ نہیں رہا۔ اللہ تعالیٰ مسلم ممالک کو مزید ہمت اور توفیق عطا فرمائے تو یہاں غیر سودی بینکوں کی ایسی مستحکم برادری وجود میں آسکتی ہے جو نہ صرف یہ کہ سودی بینکوں سے آنکھیں چار کر سکے، بلکہ ان کے لئے ایک قابلِ تقلید مثال بن جائے۔

اس محفلِ مذاکرہ کے افتتاحی اجلاس کی صدارت صدرِ پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق صاحب نے فرمائی، اور اپنے صدارتی خطاب میں جو ایمان افروز باتیں کہیں، وہ بلاشبہ پاکستان کے ہر مسلمان کے دل کی آواز ہیں، انہوں نے فرمایا کہ عالم اسلام میں نفاذِ شریعت کے لئے بنیادی طور پر جس چیز کی ضرورت ہے وہ دلوں میں ایمان و یقین کی قوت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات پر اور اس کی قدرت و رحمتِ کاملہ پر ٹھیک ٹھیک ایمان ہو تو نفاذِ شریعت کے راستے کی ہر مشکل پر قابو پایا جاسکتا ہے۔

انہوں نے مثال پیش کی کہ جب ہم نے پاکستان میں شراب پر پابندی عائد کی تو ایک عرصے تک پی آئی اے کی غیر ملکی پروازوں میں شراب کی فروخت کا سلسلہ جاری رہا، جب ہم نے ان

پروازوں میں بھی شراب کی فروخت بند کرنے کا ارادہ کیا تو ہمیں بتایا گیا کہ اس سے پی آئی اے کو لاکھوں روپے کا نقصان ہوگا، اور غیر ملکی پروازیں خسارے میں چلیں گی، لیکن ہم نے ایک دینی فریضہ سمجھ کر اللہ تعالیٰ کے بھروسے پر پی آئی اے میں شراب کی فروخت پر پابندی عائد کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے ایسا فضل فرمایا کہ اب بحمد اللہ ان پروازوں میں نقصان کی بجائے نفع ہو رہا ہے۔

جنابِ صدر نے فرمایا کہ سود کے خاتمے کے لئے ہماری سب سے پہلی ضرورت اس بات پر مستحکم ایمان ہے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے حرام قرار دیا ہے، وہ ہمارے لئے ناگزیر نہیں ہو سکتی، جب ہم اس ایمان کے ساتھ کام کریں گے تو انشاء اللہ اس راستے کی رکاوٹیں دور ہوں گی، اور ہم منزلِ مراد تک پہنچ کر رہیں گے۔

جنابِ صدر کے یہ خیالات بڑے پاکیزہ، بڑے ایمان افروز اور انتہائی سلامت فکر پر مبنی ہیں، اور انہی خیالات کے ساتھ ان کا یہ اعلان بھی قابلِ ذکر ہے کہ حکومت اس بات کی پوری کوشش کر رہی ہے کہ ملک سے جلد از جلد سود کا مکمل خاتمہ کر دیا جائے۔

جنابِ صدر کے ان خیالات اور اعلانات کی پوری قدردانی کے باوجود ہمیں ان سے یہ دردمندانہ گزارش کرنی ہے کہ سود کے خاتمے کے سلسلے میں سرکاری سطح پر جو کچھ اس وقت عملاً ہو رہا ہے، اس میں ان خیالات اور اعلانات کی کوئی جھلک کم از کم ہم جیسے عام آدمی کو نظر نہیں آتی، اور اس بنا پر معاندین کی بات تو الگ ہے، لیکن موجودہ حکومت کے ہمدرد اور بہی خواہ افراد بھی یہ باور کرنے میں مشکل محسوس کرتے ہیں کہ کام کی اس رفتار کے ساتھ ''جلد از جلد'' خاتمۂ سود کا خواب واقعۃً شرمندۂ تعبیر ہو سکے گا۔

اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ آج سے تین سال پہلے تک جن مالیاتی اداروں کو سود سے پاک کر دیا گیا تھا، گزشتہ تین سال کے دوران ان کی تعداد میں کوئی اضافہ نہیں ہوا، اس کے برعکس ہر سال نئی نئی سودی اسکیمیں منظرِ عام پر آ رہی ہیں، بینکوں میں جو نام نہاد ''غیر سودی کاؤنٹرز'' کھولے گئے ہیں، ان کے طریقِ کار کے بارے میں ہم بارہا ان صفحات میں عرض کر چکے ہیں کہ وہ درحقیقت سود ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے، اور شرعی اعتبار سے ان میں اور عام سودی کاؤنٹرز میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ اب تک ان کاؤنٹروں کو صحیح معنی میں سود سے پاک کر کے شرعی قواعد کے تحت لانے کی بھی کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ ہم بار بار یہ تجویز پیش کر چکے ہیں کہ کم از کم ان نام نہاد ''غیر سودی کاؤنٹروں'' کا طریقِ کار صحیح کرنے کے لئے وزارتِ خزانہ اور اسلامی نظریاتی کونسل کا ایک مشترک اجلاس منعقد کر کے متعلقہ عملی مسائل کا جائزہ لے لیا جائے، باہمی گفت و شنید کے نتیجے میں انشاء اللہ ایسا طریقِ کار طے

ہو سکے گا جو شریعت کے تقاضوں کے مطابق ہو، لیکن ابھی تک اس قسم کی کوئی مشترک نشست بھی نہیں رکھی جا سکی۔ خلاصہ یہ کہ بحالاتِ موجودہ معیشت کو سود سے پاک کرنے کے سلسلے میں سرکاری سطح پر ایک جمود واضح طور پر نظر آتا ہے، اور کم از کم ہمیں کوئی ایسی حرکت نظر نہیں آتی جس کی بنا پر یہ کہا جا سکے کہ ملک تدریجاً ہی سہی، غیر سودی نظامِ معیشت کی طرف گامزن ہے۔

جنابِ صدر نے بالکل صحیح فرمایا ہے کہ سود کے خاتمے کے لئے ہماری بنیادی ضرورت ایمان ویقین کے استحکام کی ہے، مغرب کے مادی نظامِ زندگی کے تحت پرورش پائے ہوئے دماغ ہمیشہ ڈراؤنے اعداد وشمار پیش کر کے خوف دلاتے رہیں گے، لیکن اگر اس بات پر ہمارا ایمان مستحکم ہے کہ اللہ کا ہر حکم ہر قیمت پر واجب التعمیل ہے اور وہ اپنے احکام پر عمل کرنے والوں کو بلاوجہ پریشان نہیں کرے گا، تو عملی تجربہ یقیناً ان ڈراؤنے خوابوں کی تردید کر دے گا۔ جنابِ صدر نے پی آئی اے کی مثال بالکل صحیح دی ہے، اگر حکومت اس وقت ان اعداد وشمار سے مرعوب ہو کر اپنے فیصلے میں ہچکچاہٹ کا مظاہرہ کرتی تو آج ہم اپنی پروازوں کے دوران شراب نوشی کی لعنت سے چھٹکارا حاصل نہ کر پاتے، لیکن جب اللہ پر بھروسہ کر کے اس لعنت کو ختم کرنے کا عزم کر لیا گیا تو دنیا نے دیکھ لیا کہ اللہ تعالیٰ کی مدد کس طرح آتی ہے۔

سود کے معاملے میں بھی جب تک اسی ایمان ویقین اور اسی جذبۂ اطاعتِ خداوندی سے کام نہیں لیا جائے گا، سرمایہ دارانہ نظام کا یہ عفریت ہماری معیشت کو اپنے خونخوار پنجوں سے آزاد نہیں کرے گا۔ پچھلے دنوں سوڈان کی کابینہ کے ایک اہم رکن ڈاکٹر حسن الترابی پاکستان آئے تھے، انہوں نے خود مجھے بتایا کہ سوڈان میں یہ اعلان کر دیا گیا ہے کہ بینک اگر سودی کاروبار کرتے ہیں تو وہ اپنی ذمہ داری پر ایسا کریں، آئندہ عدالت کے ذریعہ سود کی کوئی ڈگری نہیں دی جائے گی۔ اس اعلان کو ایک مدت گزر چکی ہے، لیکن وہاں اس اعلان کی وجہ سے ملکی معیشت پر کوئی آسمان نہیں ٹوٹ پڑا۔ اگر سوڈان یہ ہمت کر سکتا ہے تو پاکستان ـــــ جس کی بنیاد ہی اسلام کے نام پر اُٹھی ہے، یہ حوصلہ کیوں نہیں کر سکتا؟

ان تمام گزارشات کا مقصد اعتراض برائے اعتراض نہیں، بلکہ پوری دردمندی اور دلسوزی کے ساتھ حکومت کو اس بات کی طرف متوجہ کرنا ہے کہ اقتدار واختیار اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی امانت ہے، یہ امانت ہمیشہ کسی ایک کے ہاتھ میں نہیں رہتی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو نفاذِ شریعت کا ایک زرّیں موقع عطا فرمایا ہے، اور اس کے لئے ایک طویل مہلت دی ہے، اگر آپ اس مہلت کو صحیح استعمال کر کے کم از کم سود جیسے بڑے بڑے منکرات سے قوم کو نجات دلانے میں کامیاب ہو جائیں تو یہ دنیا وآخرت میں

آپ کے لئے سرخروئی کا باعث ہوگا، اور یہ قوم جس کی بھاری اکثریت دل سے اسلامی احکام کے تحت زندگی گزارنا چاہتی ہے، آپ کو دعائیں دے گی، لیکن اگر خدانخواستہ آپ اس مہلت کو صحیح استعمال نہ کر سکے تو دنیا و آخرت میں اس کی جواب دہی بھی بڑی سنگین ہے۔ لہٰذا خدا کے لئے مزید وقت ضائع کیے بغیر سود کی لعنت سے قوم کو نجات دلانے کے لئے پوری سنجیدگی کے ساتھ عملی قدم اُٹھایئے، انشاء اللہ تعالیٰ اللہ کی مدد آپ کے ساتھ ہوگی۔ قرآنِ کریم نے سود کو ''اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ساتھ جنگ کے مترادف قرار دیا ہے، اور جب تک ہم اس ''جنگ'' سے صدقِ دل کے ساتھ توبہ نہیں کریں گے، اس وقت تک اللہ تعالیٰ کی رحمتوں کے سزاوار کیسے ہو سکتے ہیں؟ اور اگر ہم ایک مرتبہ سچے دل سے یہ تہیہ کر لیں کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ساتھ اس باغیانہ جنگ کو ہر قیمت پر ختم کر کے دم لیں گے تو پھر باری تعالیٰ کی طرف سے بشارت یہ ہے کہ:

"ولو انهم امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء."

ترجمہ: اور اگر وہ ایمان لائیں اور تقویٰ اختیار کریں تو ہم ان پر آسمان سے برکتوں کے دروازے کھول دیں گے۔

اللہ تعالیٰ ہمیں ایمان و یقین کی اس دولت سے مالا مال فرمائے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے احکام کے راستے میں حائل ہونے والی ہر رکاوٹ کو اس کے ذریعے کچل سکیں، اور اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اللہ تعالیٰ کے احکام پر عمل کر کے اس کے اسبابِ غضب کو دور اور اس کی رحمتوں اور برکتوں کو متوجہ کر سکیں۔ آمین۔

سود کا مکمل خاتمہ ☆

——— وزیرِ خزانہ کا نیا اعلان

سالِ رواں کا بجٹ پیش کرتے ہوئے ملک کے وزیرِ خزانہ جناب غلام اسحٰق خان صاحب نے غیر سودی نظامِ بینکاری کے قیام کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے، ہم اس مرتبہ ان صفحات میں اس کے بارے میں کچھ گزارشات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

محترم وزیرِ خزانہ نے فرمایا ہے کہ صدرِ مملکت جناب جنرل محمد ضیاء الحق صاحب نے ملک سے سود کے خاتمے کے لئے اکتوبر ۱۹۸۵ء کی جو آخری حد مقرر کی تھی، ہم نے تہیہ کرلیا ہے کہ انشاء اللہ اس سے چند ماہ قبل، یعنی جولائی ۱۹۸۵ء ہی میں ملک سے سودی نظام کا بالکل خاتمہ کر دیا جائے گا، اور اس تاریخ کے بعد ملک کا کوئی بینک سود کی بنیاد پر لین دین نہیں کرے گا۔

مدت کے تعین کے بارے میں اختلافِ رائے ممکن ہے، لیکن محترم وزیرِ خزانہ کی سنائی ہوئی اس خوشخبری کا ہر وہ شخص خیر مقدم کرے گا جسے پاکستان سے محبت ہے، اور جو یہاں اسلام کے احکام و تعلیمات کو عملاً جاری و ساری دیکھنا چاہتا ہے۔ یہ وہ خبر ہے جسے سننے کے لئے عرصے سے کان ترس رہے تھے، اور مقامِ شکر ہے کہ بعد از خرابی بسیار سہی، یہ خوشخبری سننے میں آ ہی گئی۔

لیکن ماضی میں غیر سودی نظامِ معیشت کے قیام کے سلسلے میں جو تلخ تجربات سامنے آتے رہے ہیں ان کے پیشِ نظر یہ مسرت شکوک و شبہات کی آمیزش سے خالی نہیں ہے۔ اور جو لوگ ملک میں خالص اسلامی نظامِ معیشت کا چلن دیکھنا چاہتے ہیں، ان کے دل میں اس تاریخ کے انتظار و اشتیاق کے ساتھ متعدد سوالات بھی پیدا ہو رہے ہیں جو ایک بار پھر ہم پوری دردمندی کے ساتھ حکومت کے گوش گزار کرنا چاہتے ہیں۔

موجودہ حکومت نے برسرِ اقتدار آتے ہی اپنے متعدد اعلانات کے ذریعے سودی نظام کے خاتمے کو اپنی ترجیحات میں نمایاں طور پر شمار کیا تھا، چنانچہ جب ۱۹۷۷ء میں اسلامی نظریاتی کونسل کی نئی

☆ ۲۸ شوال ۱۴۰۴ھ۔

تشکیل ہوئی، اور صدرِ مملکت نے اس کے افتتاحی اجلاس سے خطاب کیا تو کونسل کے سامنے سب سے زیادہ زور اس بات پر دیا کہ وہ ملک سے سود کی لعنت ختم کرنے کے لئے مفصل طریق کار وضع کرے۔ اس وقت راقم الحروف بھی کونسل کا رکن تھا، اور خاتمۂ سود سے جنابِ صدر کی یہ گہری دلچسپی نہ صرف ہم سب کے لئے باعثِ صد مسرت ہوئی، بلکہ پورے ملک میں اس پر اطمینان کا اظہار کیا گیا، کیونکہ وہ پہلا موقع تھا کہ ملک کے کسی سربراہ نے اس مسئلے کو اتنی اہمیت کے ساتھ چھیڑا ہو، ورنہ اس سے قبل ملک کے اصحابِ اقتدار نے کبھی اس مسئلے پر سوچنے کے لئے چند منٹ خرچ کرنے کی بھی زحمت گوارا نہیں کی تھی، بلکہ بعض افراد تو اُلٹا سود کو نہ صرف حلال طیب، بلکہ معیشت کے لئے ناگزیر قرار دینے پر مصر تھے۔

جنابِ صدر کی اس دلچسپی کو دیکھتے ہوئے کونسل نے بڑے ذوق وشوق اور اُمنگ کے ساتھ غیر سودی معیشت کا عملی خاکہ تیار کرنے کے لئے کام شروع کیا، اس غرض کے لئے ماہرینِ معاشیات اور بینکروں کا ایک پینل بنایا، اور بالآخر غیر سودی بینکاری پر ایک جامع اور مفصل رپورٹ تیار کر کے حکومت کو پیش کر دی۔

اس کے بعد حکومت کی طرف سے اعلان ہوا کہ ملک کے تمام بینکوں میں غیر سودی کاؤنٹرز نفع نقصان کی بنیاد پر کھولے جائیں گے۔ اگرچہ ہمیں اس طریق کار سے اختلاف تھا کہ سودی اور غیر سودی دونوں قسم کے کھاتے متوازی طریقے پر جاری رہیں اور لوگوں کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ چاہیں تو حلال طریقہ اختیار کریں اور چاہیں تو حرام طریقہ اپنائیں۔ اور اپنے اس نقطۂ نظر کا اظہار کونسل کے ذریعے حکومت پر کر بھی دیا گیا تھا، لیکن کچھ نہ ہونے کے مقابلے میں ''کچھ ہونے'' کو پھر بھی ہم نے غنیمت سمجھا، اور یہ خیال ہوا کہ حکومت اس کو غیر سودی نظام کی طرف پہلے قدم کے طور پر اختیار کرے تو فی الحال اسے گوارا کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔

لیکن جب ان غیر سودی کاؤنٹروں کا طریق کار تفصیلاً سامنے آیا تو یہ دیکھ کر انتہائی افسوس ہوا کہ اس اکاؤنٹ کے طریق کار میں عملاً سود کی روح اسی طرح جاری و ساری ہے، جس طرح عام سودی اکاؤنٹس میں، ہم ''البلاغ'' کے ان صفحات میں اس کے مفصل دلائل پیش کر چکے ہیں۔ اب جبکہ ملک سے سود کے مکمل خاتمے کا اعلان کیا گیا ہے، دل میں یہ شبہات پیدا ہو رہے ہیں کہ یہ خاتمہ اسی طرح کا تو نہیں ہوگا جیسا پی ایل ایس اکاؤنٹ میں ہوا، یعنی سود کے صرف نام کا خاتمہ۔ اگر خدانخواستہ ایسا ہوا تو ملکی معیشت کا اس سے بڑا المیہ کوئی اور نہیں ہوسکتا۔

غیر سودی نظامِ بینکاری کی کامیابی اس بات پر موقوف ہے کہ مسلمان اس میں اس اطمینان

کے ساتھ حصہ لیں کہ یہ نظام کسبِ حرام کی آمیزش سے پاک اور شرعی اعتبار سے بے نقص اور حلال و طیب ہے۔ اور یہ اطمینان محض ظاہری حیلوں کے ذریعے حاصل نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اب جبکہ حکومت نے نے بینکاری کو سود سے بالکلیہ پاک کرنے کا مبارک عزم ظاہر کیا ہے، یہ عزم بھی کر لینا چاہئے کہ اس نئے نظام میں وہ سنگین غلطیاں نہیں دہرائی جائیں گی جنہوں نے پی ایل ایس اکاؤنٹ کو شرعی اعتبار سے برباد کر کے رکھ دیا ہے۔

محترم وزیرِ خزانہ کا یہ اعلان کہ جولائی ۱۹۸۵ء تک ملک سے سودی بینکاری کا مکمل خاتمہ ہو جائے گا، لائق مبارکباد ہے، لیکن ان سے ہماری گزارش یہ ہے کہ اگر سود کا صرف نام ختم کرنا نہیں، بلکہ ملکی معیشت سے اس شجرہ خبیثہ کی جڑ نکالنی مقصود ہے تو خدا کے لئے پی ایل ایس اکاؤنٹ کے موجودہ طریقِ کار سے ملک کو نجات دلایئے اور اگر اسی طریقِ کار کو مزید توسیع دے کر تمام اکاؤنٹس میں جاری کرنا پیشِ نظر ہے، اور اسی کو سود کے مکمل خاتمے کا نام دیا جارہا ہے تو یہ ملک وملت کے ساتھ ایک شرمناک فریب کے سوا کچھ نہیں ہوگا۔

ہم ان صفحات میں بھی، اور دُوسرے ذرائع سے بھی، نہ جانے کتنی مرتبہ یہ تجویز پیش کر چکے ہیں کہ وزارتِ خزانہ اور اسلامی نظریاتی کونسل کے ایک مشترک اجلاس میں پی ایل ایس اکاؤنٹ کے موجودہ طریقِ کار کا جائزہ لیا جائے، اس کی شرعی خامیاں دور کی جائیں، اور اگر کوئی عملی دشواری سامنے آئے تو اسے سر جوڑ کر شرعی اصولوں کے مطابق طے کیا جائے۔ لیکن افسوس ہے کہ آج تک اس تجویز پر عمل نہیں ہوا۔

یہ خبریں آئے دن اخبارات میں آتی رہتی ہیں کہ غیر سودی بینکاری کو فروغ دینے کے لئے وزارتِ خزانہ اور ماہرین کا فلاں اجلاس ہوا، اور اس میں بہت سے امور طے کیے گئے۔ لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ اس کام کے لئے وزارتِ خزانہ کے مشیر کون لوگ ہیں؟ جو کسی اسکیم کے سودی یا غیر سودی ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں، قاعدے کی بات تو یہ تھی کہ اس غرض سے ملک میں ایک دستوری ادارہ ''اسلامی نظریاتی کونسل'' کے نام سے موجود ہے، اس معاملے میں پہلی مفصل رپورٹ بھی اسی نے پیش کی ہے، لہٰذا اس جہت کی ہر عملی کارروائی میں اسے اعتماد میں لیا جائے، اور اس کی شرکت اور تعاون سے یہ کام آگے بڑھے۔ لیکن ہماری معلومات کی حد تک کونسل اس پورے عمل سے الگ تھلگ رہی ہے، اور نت نئی اسکیمیں شروع کرتے وقت اس سے مشورے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

اس وقت اگرچہ کونسل اپنی مدت ختم ہونے کی بنا پر موجود نہیں ہے، لیکن اول تو اس کی تشکیلِ جدید جلد ہونی چاہئے، دُوسرے کونسل کے ارکان بہر حال موجود ہیں، اور ان کے علاوہ بھی جن اہلِ علم

اور ماہرین کی رائے اس بارے میں مفید ہو سکتی ہے، وہ جانے پہچانے ہیں۔ ان کے تعاون سے ایسی اسکیمیں تیار کی جاسکتی ہیں جو شرعی خامیوں سے پاک ہوں۔

لہٰذا ہم ایک بار پھر پوری دلسوزی کے ساتھ حکومت کو متوجہ کرتے ہیں کہ وہ نئے غیر سودی نظام کو نافذ کرتے وقت اس بات کی ضمانت دے کہ وہ سو فی صد اسلامی اصولوں کے مطابق ہوگا، اور اس میں سود کا کوئی شائبہ باقی نہیں رکھا جائے گا۔ ابھی وقت ہے کہ اس اعتبار سے نئے نظام کے قابلِ اعتماد ہونے کا اطمینان خود بھی کرلیا جائے، اور عوام کے دل میں بھی اس کا اعتماد پیدا کیا جائے، ورنہ یہ صورت کوئی اچھی نہیں ہوگی کہ حکومت سود کے مکمل خاتمے کا اعلان کرے، اور ملک کے علماء اور اہل بصیرت حضرات اس کا خیر مقدم کرنے کے بجائے اس کی شرعی خامیوں کی بنا پر اس کے خلاف احتجاج کریں۔

حکومت کو ایک بار پھر بروقت متوجہ کرکے ہم اپنے فرض سے سبکدوش ہو رہے ہیں، اب یہ حکومت کے سوچنے کی بات ہے کہ وہ موجودہ نظام میں تبدیلی کے لئے کیا طریق کار اختیار کرتی ہے؟ وہ طریقِ کار جس کے ذریعے نہ صرف سود کا عفریت جوں کا توں ملت پر مسلط رہے، بلکہ اس کے خلاف مسلمانوں کی نفرت اور غم وغصہ میں حکومت بھی حصہ دار بن کر رہے، یا وہ طریق کار جس سے واقعۃً ملک کو اس لعنت سے چھٹکارا نصیب ہو، اور اس ملک کے مسلمان اس حکومت کو عمر بھر دعائیں دیں جس کی بدولت انہیں اس لعنت سے چھٹکارا نصیب ہو۔

اقتدار کبھی کسی کا ہمیشہ ساتھ نہیں دیتا، لیکن مبارک ہیں وہ لوگ جو اپنے اقتدار و اختیار کو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں، سود پر قرآنِ کریم نے اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے اعلانِ جنگ کی شدید ترین وعید سنائی ہے، اور جو حکمران اس خطرناک جنگ سے واقعۃً ملک کو نجات دلائیں گے، ان پر انشاء اللہ خدا کی طرف سے رحمتیں نازل ہوں گی۔

ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اربابِ اقتدار کو صحیح فیصلہ کرنے کی توفیق بخشے، اور ان کو محض نام لینے کے لئے نہیں، بلکہ حقیقۃً سود کی لعنت ختم کرنے کا سچا جذبہ اور اس کے لئے اخلاص عطا فرمائے۔ آمین۔

بلاسود بینکاری ☆

—— حکومت کے تازہ خوش آئند اقدامات

ذیقعدہ ۱۴۰۴ھ کے شمارے میں ہم نے وزیرِ خزانہ جناب غلام اسحاق خان صاحب کے اس اعلان پر تبصرہ کیا تھا جو انہوں نے سالِ رواں کا بجٹ پیش کرتے ہوئے کیا تھا، کہ جولائی ۱۹۸۵ء تک تمام بینکوں سے سودی لین دین بالکلیہ ختم کر دیا جائے گا۔ اپنے تبصرے میں ہم نے اس اعلان کے خیر مقدم کے ساتھ ساتھ ان شکوک وشبہات کا بھی ذکر کیا تھا جو عام طور پر ذہنوں میں پائے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ سود کا یہ خاتمہ اگر اسی طرح عمل میں آیا جس طرح موجودہ پی ایل ایس اکاؤنٹ میں کیا گیا ہے تو یہ محض نام کی تبدیلی ہوگی، ورنہ حقیقۃً سود کی عملداری پہلے کی طرح جاری رہے گی۔

ہمارا یہ تبصرہ وزیرِ خزانہ کی بجٹ تقریر کے اس حصے پر مبنی تھا جو ۱۵ جون ۱۹۸۴ء کے اخبار ''جنگ'' میں شائع ہوا تھا۔

لیکن بعد میں ہمیں معلوم ہوا کہ ''جنگ'' کے اس شمارے میں ان کی تقریر پوری شائع نہیں ہوئی، اور انہوں نے اپنی تقریر میں سود کے خاتمے سے متعلق اپنی حکمتِ عملی اور منصوبوں کا کافی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا تھا۔ چنانچہ کچھ عرصے قبل ہم نے وزیرِ موصوف کی مذکورہ تقریر کا مکمل متن حاصل کیا تو اس بات کی تصدیق ہوگئی، اور اس مکمل تقریر کو پڑھنے کے بعد جو نئی معلومات حاصل ہوئیں ان کے بعد اپنا سابقہ تبصرہ نہ صرف ناکافی، بلکہ قابلِ اصلاح وترمیم معلوم ہوتا ہے، لہٰذا آج کی نشست میں اس موضوع پر دوبارہ اپنی معروضات پیش کرنا مقصود ہے۔

محترم وزیرِ خزانہ کی بجٹ تقریر میں سب سے پہلی بات جو ہمارے لئے باعثِ صد مسرت اور حکومت کے لئے قابلِ مبارکباد ہے، وہ یہ کہ موجودہ مالی سال سے پی ایل ایس اکاؤنٹ کی چند واضح ترین خرابیاں جنہوں نے اسے سود ہی کی دُوسری شکل بنا دیا تھا، بفضلہٖ تعالیٰ دور کر دی گئی ہیں، اور محترم وزیرِ خزانہ نے اپنی اس تقریر میں صریح الفاظ کے ساتھ ان خرابیوں کے بارے میں یہ اعتراف کیا ہے

☆ ۲۳ محرم الحرام ۱۴۰۵ھ۔

کہ چونکہ اہلِ علم وفکر نے ان خرابیوں کی نشان دہی کر کے اس طریقِ کار کو شرعی اعتبار سے نا قابلِ قبول قرار دیا تھا، اس لئے اب یہ طریقِ کار تبدیل کیا جارہا ہے۔

اس اجمال کی وضاحت کے لئے تھوڑی سی تفصیل درکار ہوگی:

جنوری ۱۹۸۱ء میں جب حکومت نے پہلی بار ''غیر سودی کاؤنٹرز'' کے نام سے ہر بینک میں ایک نیا کھاتہ جاری کیا (جسے عام طور سے پی ایل ایس اکاؤنٹ یا نفع ونقصان کے شراکتی کھاتے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے) تو ہم نے اسی وقت اس کھاتے کے مفصل طریق کار کا مطالعہ کر کے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ یہ کھاتہ سود ہی کی ایک شکل ہے، اور اسے غیر سودی کھاتہ کہنا درست نہیں۔ ہماری یہ رائے مفصل دلائل کے ساتھ ''البلاغ'' کے ربیع الثانی ۱۴۰۱ھ کے شمارے میں شائع ہوئی، ملک کے متعدد اخبارات نے بھی اسے نقل کیا، اور حکومت کے اداروں میں بھی اس کی نقول بھجوائی گئیں۔

اپنے اس مضمون میں ہم نے تفصیل کے ساتھ واضح کیا تھا کہ سودی نظام بینکاری کے خاتمے کے بعد اصل متبادل راستہ شرکت ومضاربت یا قرضِ حسن ہے، لیکن بینک کے بعض امور کی انجام دہی میں جہاں شرکت یا مضاربت ممکن نہ ہو، وہاں محدود پیمانے پر بعض اور طریقے بھی اختیار کیے جاسکتے ہیں، ان میں سے ایک طریقہ ''بیع مؤجل'' ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ سودی نظام میں جو لوگ کوئی مال خریدنے کے لئے بینک سے سود پر قرض لیتے ہیں، بینک ان کو نقد قرضہ دینے کے بجائے مطلوبہ مال خرید کر نفع کے ساتھ فروخت کردے، اور قیمت کی ادائیگی کے لئے کوئی مدت مقرر کرلے۔

اس طریق کار کو ''بیع مؤجل'' اور بینک کو اس بیع کے ذریعے جس تناسب سے نفع حاصل ہوگا، اس کو ''مارک اپ'' کہا جاتا ہے۔ اگر بینک واقعۃً مطلوبہ مال خرید کر قبضے کے بعد اس طرح فروخت کرے اور اس پر نفع کمائے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، اب تک ''پی۔ایل۔ایس اکاؤنٹ'' میں اس طریق کار کو بُری طرح مسخ کر کے استعمال کیا گیا یعنی اول تو بینکوں نے مطلوبہ مال خرید کر اسے بیچنے کے بجائے اپنے گاہکوں کو نقد رقم ہی دے دی، اور کہا کہ وہ اس رقم سے مال خود خریدیں، لیکن فرض یہ کریں کہ مال بینک نے انہیں ''بیع مؤجل'' کے طریقے پر فروخت کیا ہے، پھر اس کی قیمت ایک خاص تناسب سے ''مارک اپ'' لگا کر معینہ وقت پر بینک کو ادا کریں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بیع کا صرف نام ہی نام ہوا، ورنہ بینک نے درحقیقت رقم ہی کا لین دین کیا، مطلوبہ مال نہ کبھی بینک کی ملکیت اور اس کے قبضے میں آیا، اور نہ اس نے کبھی اپنے گاہک کو مال ادا کیا۔

دُوسرے اس معاملے میں یہ بھی شرط لگادی گئی تھی کہ اگر گاہک نے معینہ وقت پر قیمت ادا نہ کی تو قیمت میں ایک خاص تناسب سے مزید اضافہ کیا جاتا رہے گا، جسے ''مارک اپ کے اُوپر دُوسرا

مارک اپ'' کہا گیا۔

ظاہر ہے کہ اس طریقِ کار کو صرف نام کی تبدیلی کے ساتھ سود کے سوا اور کیا کہا جاسکتا تھا، چنانچہ ہم نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ:

''یہ طریق کار واضح طور پر سود کے سوا اور کیا ہے؟ اگر ''انٹرسٹ'' کے بجائے نام ''مارک اپ'' رکھ دیا جائے، اور باقی تمام خصوصیات وہی رہیں تو اس سے ''غیر سودی نظام'' کیسے قائم ہو جائے گا؟''(۱)

اور پھر یہ مطالبہ کیا تھا کہ:

''جن مقامات پر ''مارک اپ'' کا طریقہ باقی رکھنا ناگزیر ہو، وہاں اس کی شرعی شرائط پوری کی جائیں۔ یعنی اول تو قیمت کی ادائیگی میں تاخیر پر ''مارک اپ'' کی شرحوں میں اضافے کی شرط کو فی الفور ختم کیا جائے، کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ دُوسرے اس بات کی وضاحت کی جائے کہ ''مارک اپ'' کی بنیاد پر فروخت کیا جانے والا سامان بینک کے قبضے میں لاکر فروخت کیا جائے گا۔ (۲)

۱۴۰۱ھ سے لے کر آج تک نہ جانے کتنے مختلف ذرائع اور مختلف اسالیب اور عنوانات سے ہم حکومت کو مارک اپ کے طریقِ کار کی ان سنگین خامیوں کی نشاندہی کرتے رہے ہیں، اب اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ محترم وزیرِ خزانہ نے مارک اپ کے طریقِ کار کی خامیوں کو دور کرنے کا اعلان کردیا ہے، چنانچہ وہ بجٹ تقریر میں فرماتے ہیں:

''مارک اپ پر مارک اپ کا جو طریقہ پہلے پی ایل ایس نظام میں شامل تھا، اس پر شریعت کے نقطۂ نظر سے اعتراضات ہوئے، چنانچہ ان اعتراضات کے نتیجے میں آئندہ یہ طریقہ بالکلیہ ختم کردیا جائے گا، اس کے بجائے نادہندگی کی صورت میں مالیاتی ادارہ ایسے سرسری سماعت کے ٹریبونل سے رجوع کرسکے گا جو اس مقصد کے لئے قائم کیے جائیں گے۔''(۳)

چنانچہ وزیرِ خزانہ کے اس اعلان کی تعمیل کے طور پر اسٹیٹ بینک آف پاکستان نے تمام بینکوں کو یہ ہدایت جاری کردی ہے، پندرہ روزہ اسٹیٹ بینک نیوز کی یکم جولائی ۱۹۸۴ء کی اشاعت میں غیر سودی تمویل کے طریقوں کی وضاحت کرتے ہوئے ''مارک اپ'' کے طریقے کی تفصیل اس

(۱) البلاغ، ربیع الثانی ۱۴۰۱ھ، صفحہ ۹۔ (۲) ایضاً صفحہ ۱۳۔ (۳) بجٹ تقریر، صفحہ ۲۵، ۲۶۔

طرح بیان کی گئی ہے:

''بینک مختلف اشیاء خریدیں گے، پھر وہ اشیاء اپنے گاہکوں کو بیع مؤجل کے طریقے پر مناسب مارک اپ کے ساتھ فروخت کریں گے۔ لیکن نادہندگی کی صورت میں اس مارک اپ پر کسی مزید مارک اپ کا اضافہ نہیں ہوگا۔''(۱)

''مارک اپ'' کے طریقِ کار میں یہ اصلاح ہر لحاظ سے باعثِ مسرت اور مستقبل کے لئے نہایت خوش آئند علامت ہے۔

پی ایل ایس اکاؤنٹ میں ایک دُوسری اسکیم بعد میں ''مشارکہ'' کے نام سے شروع کی گئی، اس اسکیم کا بھی ہم نے ذوق وشوق سے مطالعہ کیا، لیکن یہ دیکھ کر انتہائی دکھ ہوا کہ اس اسکیم میں بھی صرف نام ہی ''مشارکہ'' ہے، ورنہ سود کی حقیقت وہاں بھی موجود ہے، چنانچہ ''البلاغ'' کے رجب ۱۴۰۳ھ کے شمارے میں ہم نے اس نئی اسکیم پر بھی مفصل تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ:

''حقیقت یہ ہے کہ یہ نئی اسکیم بھی سود اور استحصال کی بدترین شکل ہے جسے اسلام کے نام پر رائج کرنا اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ شرمناک فریب کے مترادف ہوگا۔''(۲)

اس اسکیم کے تحت بینک کسی کاروباری ادارے کے کسی میعادی تجارتی پروگرام میں سرمایہ لگا کر اس کا شریک بنتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ اگر اس کاروبار میں نقصان ہوا تو پہلے نقصان کی زد کاروباری ادارے کے مدِ محفوظ پر پڑے گی، اس کے بعد بھی اگر نقصان باقی رہے تو بینک کے حصے کے نقصان کی تلافی اس طرح کی جائے گی کہ جتنی رقم کا نقصان ہوا ہے، بینک اس کاروباری ادارے کے اتنے رقم کے حصص کا خود بخود مالک بن جائے گا۔

ظاہر ہے کہ اس طرح نقصان کی تمام تر ذمہ داری دُوسرے فریق کی طرف منتقل کرنے کی جو شرط لگائی گئی تھی، اس نے ''مشارکہ'' کی ساری روح ملیامیٹ کر کے رکھ دی تھی، چنانچہ ہم نے اس وقت لکھا تھا کہ:

''خدا کے لئے اس قِسم کے نیم دِلانہ اقدامات سے پرہیز کیجئے، پہلے صرف ایک سودی کاروبار کا گناہ تھا، اس قسم کے اقدامات سے اس گناہ کے علاوہ معاذ اللہ اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ فریب کا وبال بھی شامل نہ ہوجائے۔''(۳)

مقامِ شکر ومسرت ہے کہ محترم وزیرِ خزانہ نے اپنی بجٹ تقریر میں ''مشارکہ'' کے اس طریق

---

(۱) اسٹیٹ بینک نیوز، جلد ۲۲، شمارہ ۱۳، صفحہ ۱، کالم ۱۔ (۲) البلاغ، رجب ۱۴۰۳ھ، صفحہ ۵۔ (۳) ص ۵۔

کار کو بھی ختم کرنے کا اعلان کر دیا ہے، چنانچہ وہ ''مشارکہ'' و ''مضاربہ'' کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''تمویل کے یہ طریقے خاص خاص مواقع پر پہلے بھی اختیار کیے جاتے رہے ہیں، لیکن اب ان کا استعمال وسیع تر دائرے میں پھیلا دیا جائے گا، لیکن اس وقت ''مشارکہ'' اور پی ٹی سی (پارٹی سپیشن ٹرم سرٹیفکیٹ) کے معاہدات میں جو شق موجود ہے کہ مالیاتی ادارے (بینک وغیرہ) کے حصے میں جو نقصان آئے گا، اسے کاروباری ادارے کے حصص کے اجراء سے پورا کیا جائے گا، چونکہ اس شق پر بعض حلقوں کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ شق غیر اسلامی ہے، اس لئے آئندہ مشارکہ کے معاہدے میں یہ شق باقی نہیں رہے گی۔''(۱)

''مارک اپ'' اور ''مشارکہ'' کی اسکیموں میں اہلِ علم وفکر کے مطالبے کے مطابق ان تبدیلیوں کے اعلان سے ہمیں دوہری مسرت حاصل ہوئی ہے۔ سب سے پہلی مسرت تو اس بات کی ہے کہ ان اسکیموں کی حد تک صریح اور واضح سود سے قوم کو نجات ملی، دُوسرے اس بات کی مسرت بھی کم نہیں کہ حکومت نے بدیر سہی، لیکن بالآخر غلطی پر اصرار کے بجائے تعمیری تنقید کو قبول کرنے کی طرح ڈالی، ورنہ اب تک ان تنقیدوں کے بارے میں یہ کہہ کر بات ٹلا دی جاتی تھی کہ یہ معیشت اور مالیاتی امور کے بارے میں غیر ماہرانہ آراء ہیں جن کو ملک کے نازک مالیاتی امور میں دوررس فیصلوں کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ تیسرے ان اصلاحات سے پہلی بار اس بات کی واضح علامت ملی ہے کہ یکم جولائی ۱۹۸۵ء تک سودی کاروبار ختم کرنے کا اعلان نرا مذاق نہیں، بلکہ حکومت اس سمت میں واقعۃً پیش قدمی کر رہی ہے۔

محترم وزیرِ خزانہ نے اپنی تقریر میں یکم جولائی ۱۹۸۵ء تک سود ختم کرنے کے لئے تاریخ وار پروگرام کا بھی اعلان کیا ہے، اور اس اعلان کے مطابق اسٹیٹ بیک نے تمام بینکوں کو ہدایت بھی جاری کر دی ہیں۔ یہ پروگرام وزیرِ خزانہ کے الفاظ میں درج ذیل ہے:

''جیسا کہ پچھلے سال وعدہ کیا گیا تھا، نظام بینکاری سے سود کی مکمل استیصال کے لئے اسٹیٹ بینک اور قومی تجارتی بینکوں کے مشورے سے ایک ٹھوس پروگرام وضع کر لیا گیا ہے۔ یہ پروگرام ملک کے تمام بینکوں اور مالیاتی اداروں پر اطلاق پذیر ہوگا، جن میں وہ غیر ملکی بینک بھی داخل ہیں جو پاکستان میں کام

(۱) بجٹ تقریر، ص ۲۶۔

کر رہے ہیں، اور اس پر آئندہ مالی سال سے عمل شروع ہو جائے گا۔ یہ پروگرام مندرجہ ذیل ہے:

(الف) یکم جنوری ۱۹۸۵ء سے حکومت، سرکاری شعبے کی کارپوریشنوں، اور تمام جائنٹ اسٹاک کمپنیوں کو، خواہ وہ پبلک ہوں یا پرائیویٹ، اور تمام جائنٹ اسٹاک کمپنیوں کو، خواہ وہ پبلک ہوں یا پرائیویٹ، بینکوں کی طرف سے کی جانے والی ہر تمویل مکمل طور پر اسلامی طریقوں کے مطابق ہوگی...... (یکم جنوری سے قبل) چھ ماہ کا یہ عبوری زمانہ اس لئے ناگزیر ہے کہ اس دوران متعلقہ قوانین میں مطلوبہ تبدیلیاں لائی جائیں، حسابات رکھنے کے نئے مناسب طریقوں کو رواج دیا جائے، بینک اپنے عملے کو ضروری تربیت دے سکے، اور اسی طرح کی دُوسری تیاریاں عمل میں لائی جائیں۔

(ب) یکم اپریل ۱۹۸۵ء سے افراد اور فرموں کو کی جانے والی تمویل بھی مکمل طور پر شریعت کے مطابق تبدیل کرنی لازمی ہوگی...... اور اس طرح یکم اپریل ۱۹۸۵ء تک بینکوں اور مالیاتی اداروں کے اثاثوں کی سمت (Asset Side) مکمل طور پر اسلامی طریقہ ہائے تمویل میں تبدیل ہو جائے گی۔ صرف ماضی کے معاہدات باقی رہیں گے جن کو پورا کرنا ہوگا۔

(ج) یکم جولائی ۱۹۸۵ء سے کوئی بینک کوئی سودی ڈپازٹ قبول نہیں کرے گا۔ تمام بچت اور میعادی کھاتے مسلمہ اسلامی طریقہ ہائے تمویل میں تبدیل ہو جائیں گے، البتہ کرنٹ اکاؤنٹ، موجودہ دور کی طرح بغیر کسی منافع کے جاری رہیں گے۔

(د) اسلامی طریقہ ہائے تمویل کو زرعی شعبے اور امدادِ باہمی کے اداروں تک بھی وسیع کر دیا جائے گا۔

(ہ) اسٹیٹ بینک کے تمام معاملات، خواہ وہ حکومت سے ہوں یا تجارتی بینکوں سے، وہ بھی یکم جولائی ۱۹۸۵ء سے پہلے پہلے نئے طریقہ ہائے تمویل سے بدل دیئے جائیں گے۔

ان خوش آئند فیصلوں پر ہم حکومت کو تہ دل سے مبارکباد پیش کرتے ہیں، اور دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو اس بات کی مکمل توفیق اور ہمت عطا فرمائیں کہ وہ ملک کے معاشی نظام کو واقعۃً سود کی

لعنت سے پاک کر کے ٹھیک ٹھیک اسلامی تقاضوں کے مطابق بنانے میں کسی ذہنی تحفظ اور کسی مرعوبیت و مغلوبیت کے روادار نہ ہوں، اور مجوزہ نظام میں شرعی نقطۂ نظر سے جو خامیاں اب بھی باقی ہیں، انہیں بھی دور کر کے صحیح معنی میں اسلامی نظامِ معیشت کے قیام کی راہ ہموار کر سکیں۔ آمین، ثم آمین۔

محترم وزیرِ خزانہ نے اپنی تقریر میں ان طریقوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو سودی معاملات ختم کرنے کے لئے اختیار کیے جائیں گے، اور اسٹیٹ بینک نے اپنے ایک سرکلر کے ذریعے تمام بینکوں کو ان کے مطابق کام کرنے کی ہدایات بھی جاری کر دی ہیں جو اسٹیٹ بینک نیوز کے یکم جولائی ۱۹۸۴ء کے شمارے میں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی محترم وزیرِ خزانہ نے کچھ عملی مسائل کا ذکر کر کے ملک کے علماء اور اہلِ فکر سے کچھ سوالات بھی کیے ہیں جن کا شرعی حل انہیں مطلوب ہے۔

ہمارے نزدیک یہ علماء کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان تمام طریقوں کا بنظرِ غائر مطالعہ کریں جو اس نئے نظام کے لئے تجویز کیے گئے ہیں، اور اگر ان میں شرعی اعتبار سے نقائص ہوں تو ان کے بارے میں اپنی آراء اور تجاویز پہلے سے حکومت کو ارسال کریں، تاکہ یکم جولائی سے پہلے پہلے ان نقائص کو دور کرنے کی کوشش ہو سکے، نیز محترم وزیرِ خزانہ نے جو سوالات کیے ہیں، ان کا جواب بھی فراہم کریں۔

غیر سودی بینکاری کے لئے مجوزہ طریقوں کی تفصیل اور وزیرِ خزانہ کے سوالات پر اپنا تبصرہ ہم انشاء اللہ آئندہ کسی صحبت میں پیش کریں گے، لیکن تین گزارشات اسی وقت پیش کرنی ضروری ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ ''مارک اپ'' کے طریقِ کار کے جواز کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ بینک واقعۃً کوئی شے اپنے گاہک کو فروخت کرے، محض اس کو رقم دے کر یہ سمجھنا کہ اس رقم سے جو چیز گاہک خریدے گا وہ بینک نے اسے فروخت کی ہے، ہرگز جائز نہیں ہوگا، اگرچہ اسٹیٹ بینک کے سرکلر میں باقاعدہ ''خرید و فروخت'' کے ذکر سے ظاہر یہ ہے کہ واقعۃً معاملہ بیع ہی کا ہوگا، گاہک کو رقم نہیں دی جائے گی، لیکن چونکہ بینک پہلے اس طریقِ کار کے عادی رہے ہیں، اس لئے انہیں اس سلسلے میں صراحت کے ساتھ ہدایات جاری کرنے کی ضرورت ہے۔

دُوسرے ''مارک اپ'' کا طریقِ کار تو اب انشاء اللہ بڑی حد تک درست ہو جائے گا، لیکن اسٹیٹ بینک کے سرکلر میں ایک طریقہ ''ٹریڈ بلز کی خریداری'' بھی قرار دیا گیا ہے، اور اس کی تفصیل میں کہا گیا ہے کہ ان بلوں کی خریداری ''مارک ڈاؤن'' کی بنیاد پر ہوگی، جس کا حاصل یہ ہے کہ بلز آف ایکسچینج اور ہنڈیوں کو بھنانے کے لئے بعینہٖ وہی طریقِ کار جاری رہے گا جو آج بینکوں میں جاری

ہے، صرف اتنا فرق ہوگا کہ کٹوتی یا بٹہ لگانے (Discount) کے بجائے مارک ڈاؤن یا کمیشن کی اصطلاح استعمال ہوگی۔

یہ بات شرعی اعتبار سے قابلِ قبول معلوم نہیں ہوتی۔ لہٰذا ہماری گزارش یہ ہے کہ جس طرح ''مارک اپ'' کے طریقِ کار کو حکومت نے تبدیل کرنے کا اعلان کر دیا ہے، اسی طرح بلز آف ایکسچینج کو بھنانے کا طریقِ کار بھی تبدیل کیا جائے۔ اس سلسلے میں اسلامی نظریاتی کونسل کی خاتمہ سُود کی رپورٹ میں ایک طریقِ کار تجویز کیا گیا ہے، اسے اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اگر اس میں کوئی عملی دشواری محسوس ہوتی ہے تو باہمی گفت و شنید سے کوئی اور مناسب طریقِ کار طے کیا جا سکتا ہے۔ لیکن موجودہ طریقِ کار کو جوں کا توں برقرار رکھنا کسی طرح درست نہیں ہوگا۔

تیسری بات یہ ہے کہ وزیرِ خزانہ کی تقریر اور اسٹیٹ بینک کے سرکلر میں مشارکہ، پاٹی سپیشن ٹرم سرٹیفکیٹ وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ان معاملات میں زیادہ سے زیادہ یا کم سے کم منافع کی شرح وقتاً فوقتاً اسٹیٹ بینک کی طرف سے مقرر کی جائے گی، البتہ نقصان کی صورت میں نقصان ہر فریق اپنے لگائے ہوئے سرمایہ کے تناسب سے برداشت کرے گا۔

اس میں اگر اسٹیٹ بینک کی طرف سے منافع کی شرح مقرر کرنے سے مراد یہ ہے کہ اسٹیٹ بینک مجموعی منافع کے تناسب سے تجارتی بینکوں کا فی صد حصہ مقرر کرے گا تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ غیر سودی نظامِ بینکاری میں زر کے بہاؤ پر کنٹرول کرنے کے لئے اسٹیٹ بینک کے پاس یہ موثر ترین ذریعہ ہوگا، لیکن اگر خدانخواستہ اس سے مراد یہ ہے کہ اسٹیٹ بینک سرمائے کے تناسب سے بینکوں کا کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ منافع مقرر کرے گا تو یہ انتہائی قابلِ اعتراض بات ہے، اور اس کا نتیجہ پھر اسی سودی طریقِ کار کے تحفظ کے سوا کچھ نہ ہوگا۔

اسٹیٹ بینک کے سرکلر میں شرح منافع کے لئے جو لفظ (Rates of Profit) استعمال ہوا ہے، اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید پیشِ نظر یہ دُوسری صورت ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بینک سے مشارکہ وغیرہ کا معاملہ کرنے والے کاروباری افراد یا اداروں کو اطمینان دلایا جائے کہ اگر کاروبار کا حقیقی منافع اسٹیٹ بینک کی مقرر کردہ حد سے زائد ہوا تو وہ بینک اپنے پاس رکھنے کے بجائے انہی کو واپس کر دے گا۔ لہٰذا ان کو یہ خوف نہ کھانا چاہئے کہ اگر منافع زیادہ ہوا تو اس کا بہت بڑا حصہ بینکوں کے پاس چلا جائے گا۔

اگر اسٹیٹ بینک کے شرح منافع متعین کرنے کا مقصد واقعۃً یہی ہے تو ایک طرف شرعی اعتبار سے اس کا ہرگز کوئی جواز نہیں، اور دُوسری طرف اس سے غیر سودی نظام کا کوئی فائدہ معیشت کو

حاصل نہیں ہوگا۔

سود کے بجائے شرکت یا مضاربت کے معاہدات کا ایک عظیم فائدہ یہ ہے کہ ان کے ذریعے معاشرے میں تقسیم دولت کا نظام بڑی حد تک متوازن ہو جاتا ہے، اور سود کی طرح یہ نہیں ہوتا کہ کاروبار میں نفع زیادہ ہو تو سارا ایک فریق کی جیب میں جائے، اور نقصان ہو تو وہ بھی ایک ہی فریق پر پڑے، بینکاری کے نظام کو شرکت یا مضاربت کے اصولوں پر استوار کرنے سے معاشی اعتبار سے جو عظیم فوائد متوقع ہیں، ان میں سے ایک اہم فائدہ یہ بھی ہے کہ کاروباری منافع زیادہ ہونے کی صورت میں وہ سارا کا سارا سرمایہ داروں کی جیب میں نہیں جائے گا، بلکہ بینکوں کے توسط سے عوام تک پہنچے گا، اس سے سرمائے کے ارتکاز کی روک تھام ہوگی، نچلے طبقے کی آمدنی میں اضافہ ہوگا، منجمد رقوم گردش میں آئیں گی، اور اس کے خوشگوار اثرات پوری معیشت پر مرتب ہوں گے۔

لہٰذا ''مشارکہ'' یا ''مضاربہ'' میں یہ پابندی عائد کر دی گئی کہ ایک خاص حد سے زائد منافع ہونے کی صورت میں زائد منافع بینکوں کو نہیں ملے گا، بلکہ کاروباری فریق ہی کو واپس کر دیا جائے گا، تو شرعاً ناجائز ہونے کے علاوہ اس پابندی کے ذریعے مشارکہ اور مضاربہ کی ساری روح ہی ختم ہو جائے گی۔ سرمایہ دار افراد تو شاید اس تحفظ کے فراہم ہونے سے خوش ہو جائیں، لیکن اسلامی احکام پر عمل کے نتیجے میں تقسیم دولت کے نظام میں جو توازن پیدا ہو سکتا تھا، اس کی راہ بالکل مسدود ہو کر رہ جائے گی۔

خدا کرے کہ ''منافع کی شرح متعین'' کرنے سے حکومت کی مراد یہ صورت نہ ہو، لیکن اگر مراد یہی ہے تو ہم پوری تاکید کے ساتھ عرض کریں گے کہ یہ پابندی غیر سودی نظام معیشت کی ساری بساط اُلٹ کر رکھ دے گی، اس لئے اس تصور کو بالکل منسوخ کیا جائے، البتہ اسٹیٹ بینک کے کنٹرول کو قائم رکھنے کے لئے اس کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ فریقین کے درمیان مجموعی منافع کی تقسیم کا تناسب مقرر کر دے۔ یعنی یہ طے کرے کہ منافع کا کتنا فیصد حصہ کونسے فریق کو ملے گا۔

ان تین گزارشات کے ساتھ ہم غیر سودی نظام کے سلسلے میں حکومت کے حالیہ اقدامات اور اعلانات کا خیر مقدم کرتے ہیں، اور دعا گو ہیں کہ اللہ تعالیٰ حکومت کو واقعۃً غیر سودی نظامِ معیشت قائم کرنے کی توفیق مرحمت فرمائے۔ آمین۔

غیر سودی معیشت کے لئے حکومت کے مجوزہ دُوسرے طریقوں کی تفصیل اور وزیر خزانہ کے اُٹھائے ہوئے سوالات کے بارے میں اپنی گزارشات انشاء اللہ ہم کسی آئندہ صحبت میں پیش کریں گے۔

نیا بجٹ اور سودی اسکیمیں ☆

اس مہینے قومی اسمبلی میں نئے مالی سال کا میزانیہ (بجٹ) پیش ہوا ہے۔ بجٹ کے بہت سے پہلو موضوعِ بحث بن سکتے ہیں، لیکن اول تو اس پر کما حقہ تبصرہ کے لئے خاص فنی معلومات درکار ہیں جن کا نہ ہمیں دعویٰ ہے، اور نہ وہ براہِ راست ہمارے موضوع سے متعلق ہیں، دُوسرے اس کے بہت سے پہلو ہمارے مجموعی ڈھانچے سے متعلق ہیں جن پر مفصل بحث کے لئے ایک مستقل مقالے کی وسعت درکار ہے، جو اس وقت پیشِ نظر نہیں۔

لیکن اس بجٹ کا صرف ایک پہلو ایسا ہے جو براہِ راست ہمارے موضوع سے متعلق بھی ہے، اور اس کے بارے میں سرکاری پالیسی کا عرصے سے انتظار بھی تھا۔

وہ پہلو یہ ہے کہ حکومت نے پچھلے مالی سال کے آغاز میں یہ وعدہ کیا تھا کہ سالِ رواں میں معیشت کو رِبا (سود) کی لعنت سے بالکلیہ آزاد کر دیا جائے گا، اور اس سلسلے میں جس مرحلہ وار پروگرام کا اعلان کیا گیا تھا، اس کی رو سے یکم جولائی ۱۹۸۵ء سے معیشت کے ہر حصے سے سود کا بالکل خاتمہ ہونا تھا۔ اب نئے بجٹ میں انتظار اس بات کا تھا کہ اس وعدے کو پورا کرنے کے لئے سرکاری سطح پر کیا اقدامات کیے جاتے ہیں؟

جہاں تک بینکوں کے طریقِ کار کا تعلق ہے، اس کے بارے میں ہم پہلے بار بار ان صفحات میں یہ عرض کر چکے ہیں کہ اس کے لئے جو طریقہ وضع کیا گیا ہے، اس میں شرعی نقطۂ نظر سے بہت سی خامیاں پائی جاتی ہیں، اسٹیٹ بینک نے سود کے متبادل کے طور پر جو بارہ طریقے وضع کر کے بینکوں کو ان کا پابند کیا ہے، اس میں بعض طریقے تو شرعاً جائز ہیں، لیکن بعض مشکوک ہیں، بعض صراحۃً ناجائز ہیں، اور بعض سود ہی کی دُوسری شکل ہیں، اس کی تفصیل بھی انشاء اللہ کسی آئندہ صحبت میں عرض کی جائے گی۔

لیکن معیشت کو سود سے پاک کرنے کے لئے دُوسرا اہم مسئلہ ان بچت اسکیموں کا تھا جو حکومت کی طرف سے عوام کی بچتوں سے فائدہ اُٹھانے کے لئے جاری کی جاتی ہیں، اور ان پر سود دیا

☆ ۱۵ رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ۔

جاتا ہے، مثلاً انعامی بانڈز، ڈیفنس سیونگ سرٹیفکیٹ، خاص ڈپازٹ سرٹیفکیٹ وغیرہ۔ حکومت اپنے سابقہ اعلان کے مطابق اس بات کی پابند تھی کہ نئے مالی سال سے ان اسکیموں کو بھی سود سے پاک کر کے انہیں شریعت کے مطابق لے آئے۔

حکومت کے سامنے عملی مسئلہ یہ تھا کہ اگر ان تمام اسکیموں سے سود ختم کر دیا جائے، اور ان دستاویزات کے حاملین کو صرف اتنی ہی رقم واپس کی جائے جتنی انہوں نے ان اسکیموں میں لگائی ہے تو لوگ ان اسکیموں میں دلچسپی لینا چھوڑ نہ دیں، اور اس طرح حکومت کے ذرائع آمدنی میں کئی ارب روپے کی جو رقم ان ذرائع سے آتی ہے، وہ بند یا بہت کم نہ ہو جائے۔

لیکن ظاہر ہے کہ گذشتہ بجٹ کے موقع پر ان اسکیموں کو سود سے پاک کرنے کے لئے ایک سال کی جو مہلت رکھی گئی تھی، وہ اسی لئے تھی کہ اس عرصے میں اس عملی مسئلے کا کوئی ایسا حل تلاش کیا جائے جو شریعت کے مطابق ہو، لہٰذا اب حکومت کے لئے دو ہی راستے تھے، اگر وہ اس عملی مسئلے کا شرعی حل تلاش کر چکی تھی تو ان اسکیموں کے طریق کار میں شریعت کے مطابق ترمیم کرتی اور اگر سال بھر کی مہلت میں وہ اس مسئلے کا حل تلاش کرنے کی طرف توجہ نہیں دے سکی تھی تو کم از کم یہ اعلان کرتی کہ ابھی ان اسکیموں کا متبادل طریقہ وضع کرنے کا موقع نہیں مل سکا، لہٰذا ان اسکیموں کو شریعت کے مطابق بنانے کے لئے کچھ اور مہلت درکار ہے۔

لیکن اس سلسلے میں محترم وزیرِ خزانہ کے تبصروں کے جو حصے اخبارات میں آئے ہیں انہیں دیکھ کر حیرت اور افسوس کی کوئی انتہا نہیں رہی۔ اخبارات کی رپورٹنگ کے مطابق انہوں نے فرمایا ہے کہ ''ان اسکیموں میں ربا شامل نہیں ہے، اور اس سلسلے میں علماء سے بھی مشورہ کر لیا گیا ہے۔''

سوال یہ ہے کہ اگر ان اسکیموں میں ربا شامل نہیں ہے تو ایک سال پہلے ان کو سود سے پاک کرنے کا اعلان کس بنا پر کیا گیا تھا؟ ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کونسے علماء ہیں جنہوں نے ان اسکیموں کو سود سے پاک قرار دیا ہے، لیکن اگر کسی نے ان مالی دستاویزات کو مالِ تجارت قرار دے کر انہیں کمی بیشی سے فروخت کرنے کو جائز قرار دیا ہے تو ساتھ ہی اسے یہ بھی اعلان کر دینا چاہئے کہ اس رُوئے زمین پر سود کا کوئی وجود ہی نہیں ہے، اور ہر سودی معاملہ قرضے کی دستاویز کو زیادہ قیمت پر فروخت کر کے جائز ہو سکتا ہے۔

نئے وزیرِ خزانہ نے متعدد مواقع پر اس بات کا اظہار فرمایا تھا کہ وہ سود کو ختم کرنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ ہرگز اختیار نہیں کرنا چاہتے جو محض کاغذی حیلے کی حیثیت رکھتا ہو، اور سود کے متبادل کے طور پر کوئی ایسا طریقہ دریافت نہ کر سکے جو واقعۃً شریعت کے مطابق ہو تو وہ اس کے مقابلے میں

صاف صاف یہ کہنے کو پسند کریں گے کہ ابھی سود کو ختم کرنے میں کچھ وقت اور لگے گا۔

اسی لئے ہمیں بجٹ کے اخباری اعلان میں ان اسکیموں کی یہ توجیہ دیکھ کر سخت حیرانی ہوئی ہے کہ ان میں ربا کا عنصر شامل نہیں ہے، یہ بات اتنی بدیہی طور پر غلط ہے کہ ابھی تک ہمیں اس میں بھی شبہ ہے کہ محترم وزیرِ خزانہ کی بات کی رپورٹنگ صحیح بھی ہوئی ہے یا نہیں؟

بہر حال! اگر اخبارات کی رپورٹنگ درست ہے تو یہ بات انتہائی افسوسناک اور شرمناک ہے، کہ سودی اسکیموں کو یہ کہہ کر جاری رکھا جائے کہ ان میں ربا شامل نہیں ہے۔ ابھی بجٹ کے عملی نفاذ میں وقت باقی ہے، اور اگر اس وقت سے فائدہ اُٹھا کر اس سنگین غلطی کی اصلاح نہ کی گئی تو یہ اس حکومت کے ماتھے پر بڑا مکروہ داغ ہوگا جس نے اسلام کے نام پر ووٹ لے کر زمامِ اقتدار سنبھالی ہے، اور جس کی سیاسی وجہ جواز اسلام کے سوا کچھ نہیں ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا، ہمیں اب تک اس میں بھی شبہ تھا کہ محترم وزیرِ خزانہ کی بات کی رپورٹنگ کس حد تک درست ہوئی ہے، بعد میں محترم وزیرِ خزانہ کا ایک وضاحتی بیان اخبارات میں نظر سے گزرا جس سے اس شبہ کو مزید تقویت پہنچتی ہے۔ اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اسکیموں کی شرعی حیثیت کے بارے میں انہوں نے کوئی حتمی اعلان نہیں کیا، بلکہ اس معاملے کو علماء کی ایک کمیٹی کے سپرد کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔

اس دُوسری خبر سے سابقہ رپورٹنگ کے سنگین تاثر میں فی الجملہ کمی تو واقع ہوتی ہے، لیکن اصل مسئلے کے بارے میں یہ خبر بھی مجمل ہے، اور اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مستقبل قریب میں ان اسکیموں کی اصلاح حکومت کے پیشِ نظر ہے یا نہیں؟

ہماری دردمندانہ گزارش یہ ہے کہ یہ مسئلہ کئی سال سے معلق چلا آرہا ہے، اور اس سلسلے میں سرکاری اعلانات اور اقدامات کے درمیان جو عملی تضاد پایا جاتا ہے، اس نے نفاذِ شریعت سے متعلق حکومت کے اعتماد کو بُری طرح مجروح کیا ہے۔ یہ صورتِ حال کسی بھی حکومت کے لئے مناسب نہیں، چہ جائیکہ وہ حکومت جس کا خمیر ہی نفاذِ شریعت کے وعدوں پر اُٹھا ہے۔ لہٰذا اس مسئلے کو اب جلد از جلد طے ہونا چاہئے، اور اب اس کے لئے طویل المیعاد کمیٹیوں اور کمیشنوں کے بجائے صرف ایسی چند روزہ نشست درکار ہے جس میں وزارتِ خزانہ اپنے عملی مسائل ملک کے معتمد علماء کے سامنے پیش کرے، اور باہمی غور و فکر اور افہام و تفہیم کے ذریعے ان کا شرعی حل دریافت کیا جائے۔ لیکن اس ایمان و یقین کے ساتھ کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے نہ صرف حرام، بلکہ ''خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے جنگ'' قرار دیا ہے، اس مسئلے کا حل تلاش کرنے کے لئے بیٹھیں گے تو ان شاء اللہ اس لعنت سے چھٹکارا حاصل کرنے

میں زیادہ دیر نہیں لگے گی۔

نئے وزیرِ خزانہ مالیات و معاشیات میں اپنے گہرے علم اور وسیع تجربے کے لئے دنیا بھر میں مشہور ہیں، ان کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ ملکی مسائل کو حل کرنے کے لئے کسی ملک کی تقلید کے بجائے جدید راہیں تلاش کرنے کا حوصلہ رکھتے ہیں، اور نئے بجٹ میں اس کے بعض آثار بھی نظر آئے ہیں۔ اگر پاکستان جیسے ملک میں جس کی بنیاد اسلام کے نام پر رکھی گئی ہے، ان کی یہ خداداد مہارت معیشت کو صحیح اسلامی سانچے میں ڈھالنے پر صرف ہو تو یہ بات ان کے لئے بھی موجبِ سعادت ہوگی، اور ملک کے لئے بھی فالِ نیک۔ ہماری دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں اس عظیم سعادت سے بہرہ ور ہونے کی توفیق اور اس کی ہمت عطا فرمائیں۔ آمین ثم آمین۔

تَدْرِيبُ الأَدَبْ
فِي شَرْح
تَسْهِيلُ الأَدَبْ

وفاق المدارس العربیۃ کی جانب سے ثانویہ عامہ کے نصاب میں شامل درسی کتاب "تسہیل الادب" کی سلیس اور عام فہم شرح

مولانا محمد اویس سرور

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

★ ۱۳ دینا ناتھ مینشن مال روڈ، لاہور
فون ۷۳۲۴۴۱۲، فیکس ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲

★ ۱۹۰، انارکلی، لاہور پاکستان
فون ۷۲۴۳۹۹۱، ۷۳۵۳۲۵۵

★ موہن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی
فون ۲۷۲۲۴۰۱

بخاری شریف

مترجم عربی اردو

جدید حواشی کے ساتھ حدیث شریف کی مستند ترین کتاب

الجامع الصحیح للامام البخاری

کامل سیٹ

تالیف

امیر المومنین فی الحدیث ابو عبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ ۲۵۶ھ

ترجمہ و حواشی

حضرت مولانا محمد لعل علی رحمۃ اللہ علیہ
حضرت مولانا ابو الفتح رحمۃ اللہ علیہ
حضرت مولانا سبحان محمود رحمۃ اللہ علیہ
حضرت مولانا قاری احمد رحمۃ اللہ علیہ

جدید تشریحی فوائد: حضرت مولانا محمد عبداللہ صاحب فاضل تخصص فی الافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی

ادارہ اسلامیات
لاہور - کراچی
پاکستان

منفرد خصوصیات کی حامل ایک بے مثال کتاب کا پہلی بار اُردو ترجمہ اور تحقیق

فقہ حنفی

پر ایک جامع حوالہ جاتی کتاب

فِقہ حنفی
قرآن وسُنّت کی روشنی میں

اوّل ۔ دوم ۔ سوم

(کامل سیٹ)

ترجمہ ۔ ترتیب ۔ تحقیق

لجنۃ المصنّفین

جناب مولانا خالد محمود صاحب

جناب مفتی عبدالعظیم ترمذی صاحب

جناب مولانا محمّد انس صاحب

ادارہ اسلامیات

لاہور ۔ کراچی

پاکستان

۲۲۷۴ منتخب احادیث مبارکہ کی شہرہ آفاق کتاب کا مکمل سلیس اردو ترجمہ اور حواشی

صحیح مسلم شریف
مترجم ○ عربی اردو

الجامع الصحیح للامام المسلم

الامام الحافظ ابو الحسین مسلم بن الحجاج القشیری م ۲۶۱ھ

کامل سیٹ

اردو ترجمہ۔ فوائد وتشریحات:
مولانا عابد الرحمٰن صدیقی کاندھلوی

جدید حواشی از فتح الملہم و تکملہ فتح الملہم
حضرت مولانا محمد عبد اللہ صاحب فاضل تخصص فی الافتاء جامعہ دار العلوم کراچی

تقریظ
مولانا مفتی محمود اشرف عثمانی دامت برکاتہم
مفتی و استاذ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

ادارہ اسلامیات
لاہور۔ کراچی
پاکستان

اِسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد ہفتم

اسلام کا معاشی نظام

۷

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا مُحمّد تقی عثمانی دامت برکاتہم

اِدارۂ اِسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

اِسلام

اور

جدید معاشی مسائل

جلد ہفتم

اسلام کا معاشی نظام

اسلام

اور

جدید معاشی مسائل

جلد ہفتم

اسلام کا معاشی نظام

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف

مولانا مفتی محمود احمد صاحب

دارالافتاء جامعہ اشرفیہ۔ لاہور

ادارہ اسلامیات

پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

★ ۱۴ دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور
فون ۷۳۲۴۴۱۲، فیکس ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲

★ ۱۹۰، انار کلی، لاہور، پاکستان
فون ۷۲۴۳۹۹۱، ۷۳۵۳۲۵۵

★ موہن روڈ، چوک اُردو بازار، کراچی
فون ۲۷۲۲۴۰۱

نام کتاب

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد ہفتم

اسلام کا معاشی نظام

اشاعت اول

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ —— جون ۲۰۰۸ء

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

۱۴- دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور فون ۷۳۲۴۴۱۲ فیکس ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲+

۱۹۰- انارکلی، لاہور - پاکستان .... فون ۷۲۴۳۹۹۱-۷۳۵۳۲۵۵

موہن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی - پاکستان ..... فون ۲۷۲۲۴۰۱

ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴

مکتبہ دار العلوم، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، چوک لسبیلہ، کراچی

دار الاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبر۱

بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبر۱

بیت العلوم، نابھہ روڈ، لاہور

فہرست مضامین

بینکاری (Banking) ۲۴۳

☆☆

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم
الحمدللّٰہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ
الکریم وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

عُرفِ زمانہ کی واقفیت

حضرات فقہائے کرام فرماتے ہیں:

"من جھل باھل زمانہ فھو جاھل"

(شرح عقود رسم المفتی ص۹۸)

''اور جو آدمی اپنے اہل زمانہ سے واقف نہ ہو (یعنی اہل زمانہ کے طرزِ زندگی، ان کی معاشرت اور ان کے مزاج و مذاق سے واقف نہ ہو) تو جاہل ہے''

ایک عالم کے لیے جس طرح قرآن وسنت کے احکام سے واقف ہونا ضروری ہے اسی طرح اس کے لیے زمانہ کے ''عرف'' اور زمانہ کے حالات سے واقف ہونا بھی ضروری ہے اس کے بغیر وہ شرعی مسائل میں صحیح نتائج تک نہیں پہنچ سکتا۔ حضرت امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کے حالات میں یہ بات وضاحت کے ساتھ ملتی ہے کہ فقہ کی تدوین کے دوران وہ باقاعدہ بازاروں میں جا کر تاجروں کے پاس بیٹھتے، اور ان کے معاملات کو سمجھتے تھے اور یہ دیکھا کرتے تھے کہ کونسے طریقے بازار میں رائج ہیں، ظاہر ہے کہ ان کا مقصد خود تجارت کرنا نہیں تھا، وہ صرف یہ جاننے کے لیے تاجروں کے پاس بیٹھا کرتے تھے کہ ان کے کیا طریقے ہیں اور ان کے درمیان آپس میں کیا عرف رائج ہے؟ اس لیے کہ ان چیزوں سے واقفیت ایک عالم اور بالخصوص ایک فقیہ اور مفتی کے فرائض میں داخل ہے کہ جب اس کے بارے میں اس کے پاس سوال آئے تو وہ اس سوال کے پس منظر سے اچھی طرح واقف ہو، اس کے بغیر وہ صحیح نتائج تک نہیں پہنچ سکتا ...... بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ جب کسی علاقے یا معاشرے میں ناجائز کاروبار کی کثرت ہو تو چونکہ عالم اور مفتی صرف فتویٰ جاری کرنے والا نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک داعی بھی ہوتا ہے اس لیے اس کا کام اس حد پر جا کر ختم نہیں ہو جاتا کہ وہ یہ کہہ دے کہ فلاں کام ناجائز اور حرام ہے، بلکہ بحیثیت داعی اس کے فرائض میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کام کے حرام اور ناجائز کہنے کے بعد یہ بھی بتائے کہ اس کا متبادل حلال طریقہ کیا ہے؟ وہ متبادل قابل عمل بھی ہونا چاہیے اور شریعت کے مطابق

بھی۔حضرت یوسف علیہ السلام کا واقعہ قرآن کریم میں مذکور ہے کہ جب ان کے پاس قید خانہ میں بادشاہ کا پیغام پہنچا اور خواب کی تعبیر ان سے پوچھی گئی تو حضرت یوسفؑ نے خواب کی تعبیر تو بعد میں بتلائی کہ سات سال کا قحط آنے والا ہے لیکن اس قحط سے نجات پانے کا طریقہ پہلے ہی بتا دیا، چنانچہ فرمایا کہ

"فما حصدتم فذروہ فی سنبلہ الا قلیلا مما تاکلون"

اس آیت سے یہ استنباط کیا گیا ہے کہ داعی حق صرف حرام کام کو حرام کہہ دینے پر اکتفانہ کرے کہ یہ مصیبت آنے والی ہے بلکہ اپنے امکان کی حد تک اس سے نکلنے کا راستہ بھی بتائے اور یہ راستہ اسی وقت بتایا جا سکتا ہے جب آدمی معاملات اور حقائق سے واقف ہو۔اسی بات کے پیش نظر یہ ضروری سمجھا گیا کہ معاملاتِ جدیدہ کے متعلق ایک درس تخصص کے نصاب میں شامل ہو۔معاشیات آجکل ایک مستقل فن بن چکا ہے اور اس کے متخصص ماہرین ہوتے ہیں، اس وقت فنِ معاشیات کو بتمام وکمال پڑھانا پیش نظر نہیں ہے، بلکہ اس کے ان حصوں سے آپ کو متعارف کرانا ہے جن کی ضرورت ایک عالم اور فقیہ کو بحیثیت فقیہ پیش آتی ہے، اور جس کے بارے میں بکثرت سوالات بھی آتے ہیں، اور ان کا جواب تلاش کرنا ہوتا ہے۔عموماً ماہرینِ معاشیات ایک عالم کی ان ضروریات سے واقف نہیں ہوتے جن کی عالم کو تحقیقِ مسائل میں ضرورت پیش آتی ہے اس لیے میں نے خود ہی اس درس کا اہتمام کیا۔

نظامہائے معیشت اور ان پر تبصرہ

دنیا میں اس وقت جو مختلف معاشی نظام رائج ہیں ان میں دو نظام سب سے زیادہ نمایاں ہیں، ایک سرمایہ دارانہ نظام (Capitalism) جس کو عربی میں "الرأس المالیة" کہتے ہیں، اور دوسرا اشتراکی نظام (Socialism) جس کو عربی میں "الا شتراکیة" کہتے ہیں، اسی کی انتہائی صورت اشتمالیت (Communism) ہے جسے عربی میں "الشیوعیة" کہا جاتا ہے۔دنیا میں جو کچھ کاروبار یا معاملات ہو رہے ہیں وہ انہی دو نظاموں کے تحت ہو رہے ہیں، سوویت یونین کے زوال کے بعد اگرچہ سوشلزم ایک سیاسی طاقت کی حیثیت سے تو ختم ہو چکا اور اس کے ساتھ ہی اس نظریئے کی طاقت بھی کمزور پڑ گئی تھی لیکن ایک معاشی نظریہ کے اعتبار سے وہ دنیا کے معاشی نظریات میں اب بھی خاصی اہمیت کا حامل ہے اس لئے اس کا سمجھنا بھی ضروری ہے، لہٰذا سب سے پہلے ان دو معاشی نظاموں کا تعارف پیش کیا جاتا ہے اور پھر اس کے مقابلہ میں اسلام کے وجوہ امتیاز کو بیان کیا جائیگا۔

بنیادی معاشی مسائل

سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ معاشیات کیا ہوتی ہے؟ اور اس کے بنیادی مسائل کیا ہوتے ہیں؟ آج جس کو ہم ''معاشیات'' کہتے ہیں وہ درحقیقت انگریزی کے لفظ ''اکنامکس'' (Economics) کا ترجمہ ہے، اور دراصل ''اکنامکس'' کا صحیح ترجمہ ''معاشیات'' نہیں ہے، بلکہ اس کا صحیح ترجمہ وہ ہے جو عربی کے لفظ ''اقتصاد'' سے کیا جاتا ہے اور اسی لفظ سے یہ بات نکل رہی ہے کہ یہ مفروضہ تمام معاشی افکار میں تسلیم کیا گیا ہے کہ ''انسانی ضروریات اور خواہشات انسانی وسائل کے مقابلہ میں زیادہ ہیں'' اور ''ضرورت'' کا لفظ جب موجودہ معاشیات میں استعمال ہوتا ہے تو اس میں خواہشات بھی داخل ہوتی ہیں۔ غرض انسانی وسائل محدود ہیں اور اس کے مقابلہ میں انسانی خواہشات اور ضروریات بہت زیادہ ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان لامحدود ضروریات اور خواہشات کو محدود وسائل سے کس طرح پورا کیا جائے؟

''اقتصاد'' اور ''اکنامکس'' کے یہی معنی ہیں کہ ان وسائل کو اس طریقے سے استعمال کیا جائے کہ ان کے ذریعے زیادہ سے زیادہ ضرورتیں پوری ہوسکیں۔ اس وجہ سے اس علم کو ''اکنامکس'' اور ''اقتصاد'' کہتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے ہر معیشت میں کچھ بنیادی مسائل ہوتے ہیں جن کو حل کیے بغیر وہ معیشت نہیں چل سکتی، عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بنیادی مسائل چار ہوتے ہیں۔

۱۔ ترجیحات کا تعین (Determination of Priorities)

پہلا مسئلہ جس کو معیشت کی اصطلاح میں ''ترجیحات کا تعین'' کہا جاتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کی ضروریات اور خواہشات بے شمار ہیں اور ان کے مقابلہ میں وسائل محدود ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان محدود وسائل کے ذریعہ تمام ضروریات اور خواہشات پوری نہیں ہوسکتیں لہٰذا کچھ ضروریات اور خواہشات کو مقدم کرنا پڑے گا اور کچھ کو موخر کرنا پڑے گا۔ لیکن کونسی ضرورت کو مقدم کیا جائے اور کونسی ضرورت کو موخر کیا جائے؟ مثلاً میرے پاس پچاس روپے ہیں، ان پچاس روپے سے آٹا بھی خرید سکتا ہوں، کپڑا بھی خرید سکتا ہوں، کسی ہوٹل میں بیٹھ کر ریفریشمنٹ کھانے پر بھی خرچ کرسکتا ہوں۔ یہ چار پانچ اختیارات (Options) میرے سامنے ہیں، اب میں یہ پچاس روپے ان میں سے کس کام پر خرچ کروں؟ اس کو ''ترجیحات کا تعین'' کہا جاتا ہے۔

یہ مسئلہ ایک انسان کو پیش آتا ہے، اسی طرح پورے ملک اور پوری ریاست کو بھی پیش آتا ہے

مثلاً پاکستان کے کچھ قدرتی وسائل ہیں۔ کچھ انسانی وسائل ہیں، کچھ معدنی وسائل ہیں، کچھ نقد وسائل ہیں، یہ سارے وسائل محدود ہیں اور اس کے مقابلے میں ضروریات اور خواہشات لامتناہی ہیں۔ (۱) اب یہ متعین کرنا پڑے گا کہ ان وسائل کو کس کام میں صرف کیا جائے؟ اور کس چیز کی پیداوار کو ترجیح دی جائے؟ اس مسئلہ کا نام ''ترجیحات کا تعین'' ہے۔

۲۔وسائل کی تخصیص (Allocation of Resources)

دوسرا مسئلہ ہے ''وسائل کی تخصیص''، ہمارے پاس وسائل پیداوار ہیں یعنی سرمایہ، محنت، زمین، ان کو ہم کن کاموں میں کس مقدار میں لگائیں؟ مثلاً ہماری زمینیں ہیں، اب کتنی زمین پر ہم گندم کاشت کریں؟ کتنی زمین پر چاول کاشت کریں؟ اور کتنی زمین پر روئی کی کاشت کریں؟ یا اسی طرح ہمارے پاس کارخانے لگانے کی صلاحیت ہے جس سے ہم کپڑا بھی بنا سکتے ہیں، جوتے بھی بنا سکتے ہیں، اور کھانے پینے کی اشیاء بھی بنا سکتے ہیں، اب کتنے کارخانوں کو کپڑا بنانے میں استعمال کریں؟ اور کتنے کارخانوں کو جوتے بنانے میں لگائیں اور کتنے کارخانوں کو کھانے پینے کی اشیاء میں استعمال کریں؟ اس سوال کے تعین کو معیشت کی اصطلاح میں ''وسائل کی تخصیص'' کہا جاتا ہے۔

۳۔آمدنی کی تقسیم (Distribution of Income)

تیسرا مسئلہ ہے ''آمدنی یا پیداوار کی تقسیم'' یعنی مندرجہ بالا وسائل کو کام میں لگانے کے بعد اس کے نتیجے میں جو پیداوار یا آمدنی حاصل ہوئی اس کو کس طرح معاشرے میں تقسیم کیا جائے؟ اس کو کس بنیاد پر تقسیم کیا جائے؟ اس کو معاشیات کی اصطلاح میں ''آمدنی کی تقسیم'' کہا جاتا ہے۔

۴۔ترقی (Development)

چوتھا مسئلہ ہے ''ترقی'' یعنی اپنی معاشی حاصلات کو کس طرح ترقی دی جائے؟ تاکہ جو پیداوار حاصل ہو رہی ہے وہ معیار کے لحاظ سے پہلے سے زیادہ اچھی ہو، اور مقدار کے اعتبار سے اس

---

(۱) ہمارے ملک کی ضرورت یہ بھی ہے کہ اس کی سڑکیں اچھی بنیں، اس کے ہسپتال اچھے تعمیر ہوں، اس کی تعلیم گاہیں اچھی ہوں، اس کا دفاع مضبوط ہو، یہ بے شمار ضروریات ہیں، لیکن ان ضروریات اور خواہشات کو پورا کرنے کے لیے جو وسائل ہیں وہ کم اور محدود ہیں لہٰذا اس کے بغیر چارہ نہیں کہ انسان کچھ ضروریات اور خواہشات کو مقدم رکھے اور کچھ کو موخر رکھے۔ ۱۱۲ انعام الباری

میں اضافہ ہو، اور کس طرح نئی نئی ایجادات اور مصنوعات وجود میں لائی جائیں تاکہ معاشرہ ترقی کرے اور لوگوں کے پاس اسبابِ معیشت میں اضافہ ہو اور لوگوں کو آمدنی کے ذرائع مہیا ہوں۔ اس مسئلہ کو معاشیات کی اصطلاح میں ''ترقی'' کہا جاتا ہے

یہ چار بنیادی مسائل ہیں جنہیں حل کرنا ہر معاشی نظام کے لیے ضروری ہے، یعنی ترجیحات کا تعین، وسائل کی تخصیص، آمدنی کی تقسیم، اور ترقی۔ پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ مسائل اگرچہ فطری مسائل ہیں، لیکن ایک نظام کے تحت ان کو سوچنے، ان کا حل تلاش کرنے کی فکر آخری صدیوں میں زیادہ پیدا ہوئی اور اس کے نتیجے میں دو متقابل نظریات ہمارے سامنے آئے ایک سرمایہ دارانہ نظام (Capitalism) اور دوسرا اشتراکی نظام (Socialism)۔

سرمایہ دارانہ نظام

(Capitalism)

سرمایہ دارانہ نظام
(Capitalism)

سب سے پہلے سرمایہ دارانہ نظام کے بارے میں سمجھئے کہ اس نے ان چار مسائل کو کن بنیادوں پر حل کرنے کا دعویٰ کیا ہے؟ اور ان کو حل کرنے کے لیے کیا فلسفہ پیش کیا ہے؟

سرمایہ دارانہ نظام کا کہنا یہ ہے کہ ان چاروں مسائل کو حل کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ ہر انسان کو تجارتی اور صنعتی سرگرمیوں کے لیے بالکل آزاد چھوڑ دیا جائے، اور اسے یہ چھوٹ دی جائے کہ وہ زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کے لیے جو طریقہ مناسب سمجھے اختیار کرے۔ اس سے معیشت کے مذکورہ بالا چاروں مسائل آپ ہی آپ حل ہوتے چلے جائیں گے۔ کیونکہ جب ہر شخص کی فکر یہ ہوگی کہ میں زیادہ سے زیادہ نفع کماؤں تو ہر شخص معاشیات کے میدان میں وہی کام کرے گا جس کی معاشرے کو ضرورت ہے۔ اور اس کے نتیجے میں چاروں مسائل خود بخود ایک خاص توازن کے ساتھ طے ہوتے چلے جائیں گے۔ اب سوال یہ ہے کہ چاروں مسائل خود بخود کس طرح حل ہوں گے؟ اس سوال کے جواب کے لیے تھوڑی سی تفصیل کی ضرورت ہے۔

قانون قدرت

۱۔ درحقیقت اس کائنات میں بہت سے قدرتی قوانین کارفرما ہیں، جو ہمیشہ ایک جیسے نتائج پیدا کرتے ہیں، انہی میں سے ایک قانون رسد (Supply) اور طلب (Demand) کا بھی ہے۔ رسد کسی بھی سامانِ تجارت کی اس مجموعی مقدار سے عبارت ہے جو بازار میں فروخت کے لیے لائی گئی ہو اور طلب خریداروں کی اس خواہش کا نام ہے کہ وہ یہ سامانِ تجارت قیمتاً بازار سے خریدیں۔ اب رسد اور طلب کا قدرتی توازن یہ ہے کہ بازار میں جس چیز کی طلب اس کی رسد کے مقابلے میں زیادہ ہو، اس کی قیمت گھٹ جاتی ہے اور جس چیز کی طلب اس کی رسد کے مقابلے میں بڑھ جائے تو اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ مثلاً جب گرمی کے موسم میں گرمی زیادہ پڑنے لگے تو بازار میں برف کے خریدار زیادہ ہو جاتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ برف کی طلب بڑھ گئی۔ اب اگر برف کی مجموعی پیداوار یا بازار میں پائی جانے والی برف کی مجموعی مقدار اس طلب کے مقابلے میں کم ہو تو یقیناً برف کی قیمت بڑھ جائیگی۔ الاّ یہ کہ اس وقت برف کی پیداوار میں اتنا ہی اضافہ ہو جائے جتنا طلب میں اضافہ ہوا ہے تو پھر قیمت نہیں بڑھے گی۔ دوسری طرف سردی کے موسم میں برف کے خریدار کم ہو جاتے ہیں۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ برف کی طلب گھٹ گئی۔ اب اگر بازار میں برف کی مجموعی مقدار اس طلب کے مقابلہ میں زیادہ ہو تو یقیناً برف کی قیمت میں کمی آجائے گی۔ یہ ایک قدرتی قانون ہے۔ جس کو قانونِ رسد وطلب (Law of Demand and Supply) کہا جاتا ہے۔

۲۔ سرمایہ دارانہ نظام کا فلسفہ یہ کہتا ہے کہ رسد وطلب کا یہ قدرتی قانون ہی درحقیقت زراعت پیشہ افراد کے لیے اس بات کا تعین کرتا ہے کہ وہ اپنی زمینوں میں کیا چیز اُگائیں۔ اور یہی قانون صنعت کاروں اور تاجروں کے لیے اس بات کا تعین کرتا ہے کہ وہ کیا چیز کتنی مقدار میں بازار میں لائیں۔ اور اس طرح معیشت کے چاروں مذکورہ بالا مسائل خود بخود طے ہو جاتے ہیں۔

۳۔ طلب ورسد کے قانون سے ترجیحات کا تعین اس طرح ہوتا ہے کہ جب ہم نے ہر شخص کو زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کے لیے آزاد چھوڑ دیا تو ہر شخص اپنے منافع کی خاطر وہی چیز بازار میں لانے کی کوشش کرے گا جس کی ضرورت یا طلب زیادہ ہوگی تاکہ اسے اس کی زیادہ سے زیادہ قیمت مل سکے۔ زراعت پیشہ افراد وہی چیز اگانے کو ترجیح دیں گے جن کی بازار میں طلب زیادہ ہے اور صنعت کار وہی چیز تیار کریں گے جس کی بازار میں مانگ زیادہ ہے کیونکہ اگر یہ لوگ ایسی چیزیں بازار میں لائیں جن کی طلب کم ہے تو انہیں زیادہ منافع نہیں مل سکے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر شخص اگرچہ اپنے منافع کے لیے کام کر رہا ہے، لیکن رسد وطلب کی قدرتی طاقتیں اسے مجبور کر رہی ہیں کہ وہ معاشرے کی طلب اور ضرورت کو پورا کرے یہاں تک کہ جب کسی چیز کی پیداوار بازار میں اتنی آجائے کہ وہ اس کی طلب کے برابر ہو جائے تو اب اسی چیز کا مزید پیدا کرنا چونکہ تاجر اور صنعتکار کے لیے نفع بخش نہیں ہوگا، اس لیے اب وہ اس کی پیداوار بند کر دے گا۔ اس طرح معاشرے میں صرف وہی چیزیں پیدا ہوں گی جن کی معاشرے کو ضرورت ہے۔ اور اتنی ہی مقدار میں پیدا ہوں گی جتنی اس مقدار کو پورا کرنے کے لیے واقعتاً درکار ہے۔ اور اسی کا نام ترجیحات کا تعین ہے۔

۴۔ وسائل کی تخصیص (Allocation of Resources)

اس کا تعلق بھی درحقیقت ترجیحات کے تعین سے ہی ہے، جب، کوئی شخص ترجیحات کا باقاعدہ تعین کر لیتا ہے تو اسی حساب سے موجودہ وسائل کو مختلف کاموں میں لگاتا ہے۔ لہٰذا رسد وطلب کے قوانین جس طرح ترجیحات کا تعین کرتے ہیں، اسی طرح وسائل کی تخصیص کا کام بھی ساتھ ساتھ انجام دیتے ہیں جس کے نتیجے میں ہر شخص اپنے وسائل یعنی زمین، سرمایہ اور محنت کو ایسے کام میں لگاتا ہے تاکہ وہ ایسی چیزیں بازار میں لا سکے جن کی بازار میں طلب زیادہ ہے تاکہ اس کا منافع زیادہ حاصل

ہو۔لہٰذا رسد وطلب کے قوانین کے ذریعہ وسائل کی تخصیص کا مسئلہ بھی خود بخود حل ہو جاتا ہے۔

۵۔ تیسرا مسئلہ آمدنی کی تقسیم کا ہے۔بعض عملِ پیدائش کے نتیجے میں جو پیداوار یا آمدنی حاصل ہوئی اسے معاشرے میں کس بنیاد پر تقسیم کیا جائے؟ سرمایہ دارانہ نظام کا کہنا یہ ہے کہ جو کچھ آمدنی حاصل ہو وہ انہی عوامل کے درمیان تقسیم ہونی چاہیے جنھوں نے پیدائش کے عمل میں حصہ لیا۔سرمایہ دارانہ فلسفہ کے مطابق یہ عوامل کل چار ہیں: (۱) زمین (۲) محنت (۳) سرمایہ (۴) آجر یا تنظیم۔[1]

آجر یا تنظیم سے مراد وہ شخص ہے جو ابتداءً کسی عملِ پیدائش کا ارادہ کر کے اس کام کے لیے تین عوامل کو اکٹھا کرتا ہے اور نفع نقصان کا خطرہ مول لیتا ہے۔سرمایہ دارانہ نظام کا کہنا یہ ہے کہ عملِ پیدائش کے نتیجے میں جو کچھ آمدنی ہو وہ اس طرح تقسیم ہونی چاہیے کہ زمین مہیا کرنے والے کو کرایہ دیا جائے، محنت کرنے والے کو اجرت دی جائے، سرمایہ فراہم کرنے والے کو سود دیا جائے۔اور وہ آجر جو اس عملِ پیدائش کا اصل محرک تھا، اسے نفع دیا جائے۔یعنی زمین کا کرایہ، محنت کی اجرت اور سرمایہ کا سود ادا کرنے کے بعد جو کچھ بچے وہ آجر کا منافع ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ تعین کس طرح کیا جائے کہ زمین کو کتنا کرایہ دیا جائے گا؟ محنت کو کتنی اجرت دی جائے گی؟ اور سرمایہ کو کتنا سود دیا جائے گا؟ اس سوال کے جواب میں سرمایہ دارانہ فلسفہ پھر اس قانونِ رسد وطلب کو پیش کرتا ہے، یعنی یہ کہتا ہے کہ ان تینوں عوامل کے معاوضے کا تعین ان کی رسد وطلب کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ان عوامل میں سے جس عامل کی طلب زیادہ ہوگی اس کا معاوضہ بھی اتنا ہی زیادہ ہوگا۔

فرض کریں کہ زید ایک کپڑے کا کارخانہ لگانا چاہتا ہے کیونکہ وہ اس صنعت کے قائم کرنے کا محرک ہے اور وہی نفع ونقصان کا خطرہ مول لے کر عواملِ پیداوار کو اکٹھا کرنے کا ذمہ دار ہے اس لیے معاشی اصطلاح میں اس کو آجر (Entrepreneur) کہا جاتا ہے۔اب اسے کارخانہ لگانے کے لیے پہلے تو زمین کی ضرورت ہے۔اگر زمین اس کے پاس نہیں ہے تو پہلے اسے زمین کرایہ پر لینی پڑے گی اب اس کرایہ کا تعین زمین کی رسد وطلب کی بنیاد پر ہوگا۔یعنی اگر زمین کرایہ پر دینے والے

---

(۱) آجر یا تنظیم چوتھی چیز جس کا اُردو میں ترجمہ بڑا مشکل ہے بعض اس کو آجر کہتے ہیں اور بعض تنظیم کہتے ہیں۔ایسا آدمی جو ان تینوں عوامل کو اکٹھا کر کے ان کی تنظیم کرے اور ان سے کام لے اس کو انگریزی میں (Entrepreneur) کہتے ہیں۔یہ اصل میں فرانسیسی لفظ ہے اس کا اُردو میں صحیح ترجمہ ''مہم جو'' ہے یعنی جو یہ بیڑا اُٹھائے کہ مجھے یہ کام کرنا ہے اور اس میں اپنے مستقبل کو داؤ پر لگائے کہ میں یہ کام کروں گا۔

بہت سے ہیں یعنی زمین کی رسد زیادہ ہے اور لینے والے اس کے مقابلہ میں کم ہیں یعنی طلب کم ہے تو زمین کا کرایہ سستا ہوگا اور اگر اس کے برعکس صورت ہو تو زمین کا کرایہ مہنگا ہوگا۔ اس طرح رسد و طلب کے قوانین کرایہ کا تعین کریں گے۔

پھر اسے کارخانے میں کام کرنے کے لیے مزدور درکار ہوں گے، جن کو معاشی اصطلاح میں محنت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ انہیں اجرت دینی پڑے گی۔ اس اجرت کا تعین بھی رسد و طلب پر ہوگا۔ یعنی اگر بہت سے مزدور کام کرنے کے لیے تیار ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مزدوروں کی رسد زیادہ ہے۔ لہٰذا اس کی اجرت کم ہوگی لیکن اگر اس کارخانے میں کام کرنے کے لیے زیادہ مزدور مہیا نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی رسد کم ہے۔ لہٰذا انہیں زیادہ اجرت دینی پڑے گی۔ اس طرح اجرت باہمی گفت و شنید کے نتیجے میں اس مقام پر متعین ہوگی، جس پر رسد و طلب دونوں کا اتفاق ہو جائے۔

اسی طرح کارخانے لگانے والے کو مشینری اور خام مال وغیرہ خریدنے کے لیے سرمایہ کی ضرورت ہوگی جس پر سرمایہ دارانہ نظام میں اسے سود دینا پڑے گا۔ اس سود کی مقدار بھی رسد و طلب کی بنیاد پر طے ہوگی۔ اگر قرض دینے والے بہت سے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سرمایہ کی رسد زیادہ ہے لہٰذا کم شرح سود پر کام چل جائے گا لیکن اگر سرمایہ کو قرض دینے والے کم ہیں تو زیادہ شرح سود ادا کرنا پڑے گی۔ اس طرح شرح سود کا تعین بھی رسد و طلب کی بنیاد پر ہوگا اور جب رسد و طلب کی مذکورہ بنیادوں پر کرایہ، اجرت اور سود کا تعین ہو گیا تو کارخانے کی پیداوار کے نتیجے میں جو آمدنی ہوگی، اس کا باقی ماندہ حصہ آجر کو نفع کے طور پر ملے گا۔ (۱)

اس طرح آپ نے دیکھا کہ آمدنی کی تقسیم کا بنیادی مسئلہ بھی سرمایہ دارانہ نظام میں رسد و طلب کے قوانین کے تحت انجام پاتا ہے۔

۴۔ چوتھا معاشی مسئلہ ترقی کا ہے یعنی ہر معیشت کو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اپنی پیداوار کو ترقی دے اور اپنی پیداوار میں کمًا اور کیفًا اضافہ کرے۔ سرمایہ دارانہ نظام کے فلسفے کے مطابق یہ مسئلہ بھی اسی بنیاد پر حل ہوتا ہے کہ ہر شخص کو جب زیادہ نفع کمانے کے لیے آزاد چھوڑا جائے گا تو

---

(۱) سوال: مہم جو یعنی آجر یا تنظیم کا منافع تو رسد و طلب سے متعین نہیں ہوا؟
جواب: وہ اس طرح سے متعین ہوا کہ جب طلب و رسد سے اجرت بھی متعین ہوئی، سود بھی متعین ہوا، کرایہ بھی متعین ہوا اور جو چیز باقی بچے اس کا نام منافع ہے اور باقی بچنے والی مقدار کتنی ہے؟ وہ موقوف ہے ان تینوں چیزوں کے تعین پر اور تینوں چیزیں رسد و طلب سے متعین ہوتی ہیں لہٰذا وہ بھی بالواسطہ رسد و طلب سے متعین ہو رہا ہے۔

رسد و طلب کے قدرتی قوانین اسے خود بخود اس بات پر آمادہ کریں گے کہ وہ نئی سے نئی چیزیں اور بہتر سے بہتر کوالٹی بازار میں لائے، تاکہ اس کی مصنوعات کی طلب زیادہ ہو اور اسے زیادہ نفع حاصل ہو۔

سرمایہ دارانہ نظام کے اصول

سرمایہ دارانہ نظام کے بنیادی اصول تین ہیں۔

۱۔ ذاتی ملکیت (Private Property)

پہلا اصول یہ ہے کہ اس نظام میں ہر انسان کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ اپنی ذاتی ملکیت میں اشیاء بھی رکھ سکتا ہے۔

اشتراکی نظام میں اگرچہ ذاتی استعمال کی اشیاء تو ذاتی ملکیت میں آسکتی ہیں لیکن وسائل پیداوار مثلاً زمین یا کارخانہ، عموماً ذاتی ملکیت میں نہیں ہوتے، البتہ سرمایہ دارانہ میں ہر قسم کی چیز چاہے وہ استعمالی اشیاء سے تعلق رکھتی ہو یا اشیائے پیداوار میں سے ہو وہ ذاتی ملکیت میں آسکتی ہے۔

۲۔ ذاتی منافع کا محرک (Profit Motive)

دوسرا اصول یہ ہے کہ پیداوار کے عمل میں جو محرک کارفرما ہوتا ہے وہ ہر انسان کے ذاتی منافع کے حصول کا محرک ہوتا ہے۔

۳۔ حکومت کی عدم مداخلت (Laissez Faire)

سرمایہ دارانہ نظام کا تیسرا اصول یہ ہے کہ حکومت کو تاجروں کی تجارتی سرگرمیوں میں مداخلت نہیں کرنی چاہیے، وہ جس طرح کام کر رہے ہیں ان کی معاشی سرگرمی میں رکاوٹ نہ ڈالنی چاہیے، نہ ان پر حکومت کی طرف سے زیادہ پابندیاں عائد کرنی چاہیے۔ عام طور پر اس اصول کے لیے (Laissez Faire) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ اصل میں یہ فرانسیسی لفظ ہے یعنی ''حکومت کی عدم مداخلت کی پالیسی'' اور اس کے معنی ہیں ''کرنے دو'' یعنی حکومت سے کہا جا رہا ہے کہ جو لوگ اپنی معاشی سرگرمیوں میں مصروف ہیں وہ جس طرح بھی کام کر رہے ہیں ان کو کرنے دو اس میں کوئی رکاوٹ نہ ڈالو۔ اور حکومت کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ لوگوں سے کہے کہ فلاں کام کرو، فلاں کام نہ کرو، اور نہ یہ حق حاصل ہے کہ یہ کہے کہ اس طرح تجارت کرو اور اس طرح نہ کرو۔ یہ سرمایہ دارانہ نظام کا

تیسرا اصول ہے اور سرمایہ دارانہ نظام کا اصل بنیادی فلسفہ یہی ہے۔

اگر چہ بعد میں خود سرمایہ دارانہ ممالک میں رفتہ رفتہ اس پالیسی کو محدود کر دیا گیا اور عملاً ایسا نہیں ہوا کہ حکومت بالکل مداخلت نہ کرے۔ بلکہ حکومت کی طرف سے بہت سی پابندیاں سرمایہ دارانہ ممالک میں نظر آئیں گی، مثلاً کبھی ٹیکسوں کے ذریعہ بہت سی پابندیاں عائد کر دی جاتی ہیں یا کسی کام کی ہمت افزائی کے لیے حکومت بہت سے اقدامات کرتی ہے۔ آج پوری دنیا میں کوئی ایسا ملک موجود نہیں ہے جس میں تجارت کے اندر حکومت کی بالکل مداخلت موجود نہ ہو۔ لیکن سرمایہ دارانہ معیشت کا بنیادی فلسفہ یہی تھا کہ حکومت مداخلت نہ کرے، بلکہ تاجروں کو کھلی چھٹی دیدے، چنانچہ اسی بنیاد پر یہ کہا جاتا رہا ہے کہ ''سب سے اچھی حکومت وہ ہے جو کم حکومت کرے'' یعنی مداخلت نہ کرے۔

چونکہ سرمایہ دارانہ معیشت میں ذاتی منافع کا محرک کار فرما ہوتا ہے اس لیے اس کو ''سرمایہ دارانہ نظام'' کہتے ہیں اور اس کا دوسرا نام ہے ''مارکیٹ اکانومی'' (Market Economy) یعنی بازار پر مبنی معیشت، اس لیے کہ اس میں مارکیٹ کی قوتوں (Market Forces) یعنی رسد اور طلب سے کام لیا جاتا ہے۔

❀❀❀

اشتراکیت

(Socialism)

اشتراکیت

(Socialism)

اشتراکیت درحقیقت سرمایہ دارانہ نظام کے ردعمل کے طور پر وجود میں آئی۔ سرمایہ دارانہ فلسفے کا پورا زور چونکہ اس بات پر تھا کہ زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کے لیے ہر شخص آزاد ہے۔ اور معیشت کا ہر مسئلہ بنیادی طور پر رسد وطلب کی بنیاد پر طے ہوتا ہے۔ اس لیے اس فلسفے میں فلاحِ عامہ اور غریبوں کی بہبود وغیرہ کا کوئی واضح اہتمام نہیں تھا۔ اور زیادہ منافع کمانے کی دوڑ میں کمزور افراد کے پسنے کے واقعات بکثرت پیش آئے۔ جس کے نتیجہ میں غریب اور امیر کے درمیان فاصلے بہت بڑھ گئے۔ اس لیے اشتراکیت ان خرابیوں کے سدباب کا دعویٰ لے کر میدان میں آئی اور اس نے سرمایہ دارانہ نظام کے بنیادی فلسفے کو چیلنج کرتے ہوئے یہ ماننے سے انکار کیا کہ معیشت کے مذکورہ بالا چار بنیادی مسائل محض ذاتی منافع کے محرک، شخصی ملکیت اور بازار کی قوتوں کی بنیاد پر حل کیے جاسکتے ہیں۔

اشتراکیت نے کہا کہ سرمایہ دارانہ نظام میں معیشت کے تمام بنیادی مسائل کو رسد وطلب کی اندھی بہری طاقتوں کے حوالے کر دیا گیا ہے جو خالصتاً ذاتی منافع کے محرک کے طور پر کام کرتی ہیں اور ان کو فلاحِ عامہ کے مسائل کا ادراک نہیں ہوتا۔ خاص طور سے آمدنی کی تقسیم میں یہ قوتیں غیر منصفانہ نتائج پیدا کرتی ہیں۔ جس کی ایک سادہ سی مثال یہ ہے کہ اگر مزدوروں کی رسد زیادہ ہو تو ان کی اجرت کم ہو جاتی ہے اور بسا اوقات مزدور اس بات پر مجبور ہوتے ہیں کہ وہ انتہائی کم اجرت پر کام کریں اور جو پیداوار ان کے گاڑھے پسینے کی محنت سے تیار ہو رہی ہے اس میں سے انہیں اتنا بھی حصہ نہ مل سکے جس کے ذریعے وہ اپنے اور اپنے بچوں کے لیے صحت مند زندگی کا انتظام کرسکیں۔ چونکہ ان کی محنت کی طلب رکھنے والے سرمایہ دار کو اس سے غرض نہیں کہ جس اجرت پر وہ ان سے [illegible] لے رہا ہے وہ واقعتاً ان کی محنت کا مناسب صلہ اور ان کی ضروریات کا واقعی کفیل ہے یا نہیں؟ اسے تو صرف اس بات سے غرض ہے کہ رسد کی زیادتی کی وجہ سے وہ اپنی طلب کی تسکین نہایت کم اجرت پر کرسکتا ہے، جس سے اس کے منافع میں اضافہ ہو۔ لہٰذا اشتراکیت کے نظریہ کے مطابق آمدنی کی تقسیم کے لیے رسد وطلب کا فارمولا ایک ایسا بے حس فارمولا ہے جس میں غریبوں کی ضروریات کی رعایت نہیں، بلکہ وہ سرمایہ دار کے ذاتی منافع کے محرک کا تابع ہے اور اسی مدار پر گردش کرتا ہے۔ اسی طرح ترجیحات کے تعین، وسائل کی تخصیص اور ترقی جیسے اہم معاشی مسائل بھی اشتراکیت کے نزدیک رسد وطلب کی

اندھی بہری قوتوں کے حوالے کرنا معاشرے کے لیے نہایت خطرناک ہے۔ ایک نظریاتی فلسفے کے طور پر تو یہ بات درست ہوسکتی ہے کہ ذاتی منافع کے محرک کے تحت ایک زراعت پیشہ شخص، یا ایک صنعت کار اس وقت تک اپنی پیداوار جاری رکھے گا جب تک اس کی رسد طلب کے برابر نہ ہو جائے اور جب رسد طلب سے بڑھ جائے گی تو وہ پیداوار بند کر دے گا، لیکن عملی دنیا میں دیکھا جائے تو کسی تاجر یا زراعت پیشہ کے پاس کوئی نپا تلا پیمانہ نہیں ہوتا جس کی مدد سے وہ بروقت یہ جان سکے کہ اب فلاں پیداوار کی رسد طلب کے برابر ہوگئی ہے لہٰذا وہ بسا اوقات یہ سوچ کر رسد میں اضافہ کرتا جاتا ہے کہ ابھی اس چیز کی رسد ضرورت اور طلب کے مقابلے میں کم ہے۔ حالانکہ بازار میں حقیقی رسد زیادہ ہوچکی ہوتی ہے اور اسے اس حقیقت کا پتہ کافی دیر میں چلتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بازار میں بسا اوقات ایسی چیزوں کی فراوانی ہو جاتی ہے، جن کی طلب اتنی زیادہ نہیں ہے اور اس طرح معیشت کساد بازاری کا شکار ہوتی ہے، تاجر دیوالیہ ہو جاتے ہیں اور طرح طرح کی معاشی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ لہٰذا محض رسد و طلب کی بنیاد پر ترجیحات کا تعین اتنے توازن کے ساتھ نہیں ہوسکتا جس کی معاشرے کو واقعی ضرورت ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ پھر مذکورہ بالا چاروں مسائل کو حل کرنے کا کیا طریقہ ہونا چاہیے؟ اس کے جواب میں اشتراکیت نے یہ فلسفہ پیش کیا کہ بنیادی خرابی یہاں سے پیدا ہوتی ہے کہ وسائلِ پیداوار یعنی زمینوں اور کارخانوں کو لوگوں کی انفرادی ملکیت قرار دے دیا گیا۔ ہونا یہ چاہیے کہ تمام وسائلِ پیداوار افراد کی شخصی ملکیت میں ہونے کی بجائے ریاست کی اجتماعی ملکیت میں ہوں اور جب یہ سارے وسائل ریاست کی ملکیت میں ہوں گے تو حکومت کو پتہ ہوگا کہ اس کے پاس کل وسائل کتنے ہیں؟ اور معاشرے کی ضرورت کیا کیا ہے؟ اس بنیاد پر حکومت ایک منصوبہ بندی کرے گی کہ معاشرے کی کن ضروریات کو مقدم رکھا جائے؟ کونسی چیز کس مقدار میں پیدا کی جائے؟ اور مختلف وسائل کو ترتیب کے ساتھ کن کن کاموں میں لگایا جائے۔ گویا ترجیحات کا تعین، وسائل کی تخصیصات اور ترقی کے تینوں کام حکومت کی منصوبہ بندی کے تحت انجام پائیں۔ رہا آمدنی کی تقسیم کا سوال! سو اشتراکیت نے یہ دعویٰ کیا کہ حقیقتاً عاملِ پیداوار صرف دو چیزیں ہیں۔ زمین اور محنت۔ زمین چونکہ انفرادی ملکیت نہیں بلکہ اجتماعی ملکیت میں ہے لہٰذا اس پر لگا بندھا کرایہ یا لگان دینے کی ضرورت نہیں۔ اب صرف محنت رہ جاتی ہے۔ اس کی اجرت کا تعین بھی حکومت اپنی منصوبہ بندی کے تحت یہ بات مدنظر رکھتے ہوئے کرے گی کہ مزدوروں کو ان کی محنت کا مناسب صلہ ملے۔

جس طرح سرمایہ دارانہ نظام نے مذکورہ چاروں بنیادی مسائل کو صرف ذاتی منافع کے محرک

اور بازار کی قوتوں کی بنیادوں پر حل کرنا چاہا تھا۔ اسی طرح اشتراکیت نے ان چاروں مسائل کے حل کے لیے ایک ہی بنیادی حل تجویز کیا۔ یعنی منصوبہ بندی۔ اسی لیے اشتراکی معیشت کو منصوبہ بند معیشت (Planned Economy) کہا جاتا ہے۔ جس کا عربی ترجمہ ''اقتصاد موجہ'' یا ''اقتصاد مخطط'' کیا گیا ہے۔

اشتراکیت کے بنیادی اصول

اشتراکیت کے مذکورہ بالا فلسفے کے نتیجے میں اشتراکی معیشت میں مندرجہ ذیل بنیادی اصول کارفرما ہوتے ہیں۔

۱۔ اجتماعی ملکیت (Collective Property)

اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ وسائلِ پیداوار یعنی زمینیں اور کارخانے وغیرہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں نہیں ہوں گے بلکہ وہ قومی ملکیت میں ہوں گے اور حکومت کے زیرِ انتظام چلائے جائیں گے ذاتی استعمال کی اشیاء ذاتی ملکیت میں ہو سکتی ہیں لیکن وسائلِ پیداوار میں کوئی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ٹھیٹ اشتراکی ممالک میں نہ صرف زمینیں اور کارخانے، بلکہ تجارتی دکانیں بھی کسی فرد کی ذاتی ملکیت میں نہیں ہوتیں۔ ان میں کام کرنے والے افراد سب حکومت کے ملازم ہوتے ہیں اور حاصل ہونے والی آمدنی تمام تر سرکاری خزانے میں جاتی ہے اور کام کرنے والے ملازمین کو تنخواہ یا اجرت حکومت کی منصوبہ بندی کے تحت دی جاتی ہے۔

۲۔ منصوبہ بندی (Planning)

اشتراکی نظام کا دوسرا بنیادی اصول منصوبہ بندی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام بنیادی معاشی فیصلے حکومت منصوبہ بندی کے تحت انجام دیتی ہے اس منصوبہ بندی میں تمام معاشی ضروریات اور تمام معاشی وسائل کے اعداد و شمار جمع کیے جاتے ہیں اور یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کون سے وسائل کس چیز کی پیداوار میں لگائے جائیں؟ اور کون سی چیز کس مقدار میں پیدا کی جائے؟ اور نیز کس شعبے میں محنت کرنے والوں کی کیا اجرت مقرر کی جائے؟

حکومت کی طرف سے معیشت کی منصوبہ بندی کا تصور اصلاً تو اشتراکیت نے پیش کیا تھا لیکن رفتہ رفتہ سرمایہ دار ملکوں نے بھی جزوی طور پر منصوبہ بندی اختیار کرنا شروع کر دی۔ جس کی وجہ یہ ہے

کہ سرمایہ دار ممالک رفتہ رفتہ اپنے اس اصول پر مکمل طور پر قائم نہ رہ سکے کہ حکومت معیشت کے کاروبار میں بالکل مداخلت نہ کرے بلکہ مختلف اجتماعی مقاصد کے تحت سرمایہ دار حکومتوں کو بھی تجارت ومعیشت میں کچھ نہ کچھ مداخلت کرنی پڑی۔ یہاں تک کہ مخلوط معیشت (Mixed Economy) کے نام سے ایک نئی اصطلاح وجود میں آئی۔ جس کا بنیادی مطلب یہ ہے کہ اگرچہ بنیادی طور پر معیشت کو بازار کی قوتوں کے تحت ہی چلایا جائے لیکن ضرورت کے تحت تجارت وصنعت کے بعض شعبے خود سرکاری تحویل میں بھی ہو سکتے ہیں۔ جیسے بعض سرمایہ دار ملکوں میں ریلوے، بجلی، ٹیلیفون اور فضائی سروس وغیرہ سرکاری تحویل میں ہوتی ہے اور جو تجارتیں نجی طور پر چلائی جارہی ہیں حکومت ان کو بھی کچھ قواعد وضوابط کا پابند بنا دیتی ہے۔ پہلی قسم کی تجارتوں کو سرکاری شعبہ (Public Sector) اور دوسری قسم کو نجی شعبہ (Private Sector) کہا جاتا ہے۔ اب اس مخلوط معیشت میں چونکہ حکومت کی فی الجملہ مداخلت ہوتی ہے اس لیے اس کو جزوی طور پر منصوبہ بندی کرنا پڑتی ہے۔ اس جزوی منصوبہ بندی کے نتیجے میں حکومت کی طرف سے عموماً پنج سالہ منصوبے تیار کیے جاتے ہیں لیکن یہ جزوی منصوبہ بندیاں ہیں جبکہ اشتراکیت کی منصوبہ بندی، کلی منصوبہ بندی ہے۔ یعنی اس میں ہر معاشی فیصلہ اس سرکاری منصوبہ بندی کا تابع ہوتا ہے۔

۳۔اجتماعی مفاد (Collective Interest)

اشتراکیت کا تیسرا اصول اجتماعی مفاد ہے۔ یعنی اشتراکیت کا دعویٰ یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معیشت میں ساری معاشی سرگرمیاں افراد کے ذاتی مفاد کے تابع ہوتی ہیں لیکن اشتراکی نظام میں منصوبہ بندی کے تحت اجتماعی مفاد کو بنیادی طور پر مدنظر رکھا جاتا ہے

۴۔آمدنی کی منصفانہ تقسیم

(Equitable Distribution of Income)

اشتراکیت کا چوتھا اصول یہ ہے کہ پیداوار سے جو کچھ آمدنی حاصل ہو وہ افراد کے درمیان منصفانہ طور پر تقسیم ہو۔ اور غریب وامیر کے درمیان زیادہ فاصلے نہ ہوں، آمدنیوں میں توازن ہو۔ شروع میں دعویٰ یہ کیا گیا تھا کہ اشتراکیت میں آمدنی کی مساوات ہوگی۔ یعنی سب کی آمدنی برابر ہو گی۔ لیکن عملاً ایسا کبھی نہیں ہوا، لوگوں کی اجرتیں اور تنخواہیں کم زیادہ ہوتی رہیں۔ البتہ اشتراکیت میں یہ دعویٰ ضرور کیا گیا تھا کہ اس نظام میں تنخواہوں اور اجرتوں کے درمیان تفاوت بہت زیادہ نہیں ہے۔

دونوں نظاموں پر تبصرہ

دونوں نظاموں پر تبصرہ

اشتراکیت اور سرمایہ داری کے درمیان ایک صدی سے زیادہ مدت سے شدید معرکہ آرائی رہی، فکری سطح پر دونوں کے درمیان بحث و مناظرہ کا بازار بھی گرم رہا اور سیاسی سطح پر جنگ و پیکار کا بھی۔ دونوں طرف سے ایک دوسرے پر جو تنقیدیں ہوتی رہی ہیں اور اس موضوع پر جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں اگر ان سب کو جمع کیا جائے تو ایک پورا کتب خانہ بھر سکتا ہے۔ یہاں ان تنقیدوں کو پیش کرنا تو ممکن نہیں لیکن اختصار کے ساتھ دونوں نظاموں پر تبصرہ کیا جا سکتا ہے۔ جو میں یہاں مختصراً پیش کرنا چاہتا ہوں۔

اشتراکی نظام پر تبصرہ

پہلے اشتراکیت پر تبصرہ کرنا اس لحاظ سے مناسب ہے کہ اس کی خرابیوں کو سمجھنا نسبتاً آسان ہے۔ اشتراکیت کی اتنی بات تو واقعی درست تھی کہ سرمایہ دارانہ نظام میں ذاتی منافع کے محرک کو اتنی کھلی چھوٹ دیدی گئی کہ اس کے نتیجہ میں فلاحِ عامہ کا تصور یا تو بالکل نہیں رہا یا بہت پیچھے چلا گیا۔ لیکن اس کا حل جو اشتراکیت نے تجویز کیا وہ بذاتِ خود بہت انتہا پسندانہ تھا۔ سرمایہ دارانہ نظام نے فرد کو اتنا آزاد اور بے لگام چھوڑ دیا کہ وہ اپنے منافع کی خاطر جو چاہے کرتا پھرے، اس کے مقابلے میں اشتراکیت نے فرد کو اتنا گھونٹ دیا کہ اس کی فطری آزادی بھی سلب ہو کر رہ گئی۔ سرمایہ دارانہ نظام نے بازار کی قوتوں یعنی رسد و طلب کو تمام مسائل کا حل قرار دیا، لیکن اشتراکیت نے ان قدرتی قوانین کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اس کی جگہ سرکار کی طرف سے کی ہوئی منصوبہ بندی کو ہر مرض کا علاج قرار دیا۔ حالانکہ انسان کی اپنی کی ہوئی منصوبہ بندی ہر جگہ کام نہیں دیتی اور بہت سے مقامات پر اس کا نتیجہ ایک مصنوعی جکڑ بندی کے علاوہ کچھ نہیں نکلتا۔

انسان کو اپنی زندگی میں بہت سے معاشرتی مسائل پیش آتے ہیں۔ ان سب مسائل کو پلاننگ کی بنیاد پر حل کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک معاشرتی مسئلہ یہ بھی ہے کہ ہر مرد کو شادی کے لیے مناسب بیوی درکار ہے، اور بیوی کو شوہر، یہ معاشرتی مسئلہ ابتدائے آفرینش سے آج تک لوگوں کی ذاتی پسند ناپسند اور لوگوں کے ذاتی فیصلوں کی بنیاد پر طے ہوتا رہا ہے۔ ہر شخص اپنے لیے مناسب رفیقِ حیات

تلاش کرتا ہے اور جس پر دونوں کا اتفاق ہو جائے شادی عمل میں آجاتی ہے۔ اس نظام کے نتیجے میں بیشک بعض خرابیاں سامنے آئیں۔ مثلاً یہ ذاتی فیصلہ بعض اوقات غلط بھی ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں ناچاقی اور نااتفاقی پیدا ہو جاتی ہے اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی عورت یا کوئی مرد اس لیے نکاح سے محروم رہ جاتا ہے کہ اس کی طرف کسی کو کوئی کشش نہیں ہوتی، لیکن ان خرابیوں کا یہ علاج آج تک کسی نے نہیں سوچا کہ شادیوں کے نظام کو ذاتی پسند اور ناپسند کے بجائے سرکار کے حوالے کر دینا چاہیے۔ وہی منصوبہ بندی کرے کہ کتنے مرد اور کتنی عورتیں ہیں اور کونسا مرد کس عورت کے لیے زیادہ مناسب ہے۔ اگر کوئی حکومت یا ریاست اس قسم کی کوئی منصوبہ بندی کرنا چاہے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک غیر فطری اور مصنوعی نظام ہوگا۔ جس سے کبھی خوشگوار نتائج برآمد نہیں ہو سکتے۔

اسی طرح یہ مسئلہ کہ انسان کونسا پیشہ اختیار کرے؟ پیدائش کے کس عمل میں کتنا حصہ لے؟ یا کس انداز سے اپنی خدمات معاشرے کو پیش کرے؟ درحقیقت ایک معاشرتی مسئلہ ہے۔ اس مسئلے کو اگر صرف خشک منصوبہ بندی کی بنیاد پر حل کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اس سے مندرجہ ذیل خرابیاں لازم آئیں گی۔

۱۔ منصوبہ بندی کا کام ظاہر ہے کہ اشتراکی نظام میں حکومت انجام دیتی ہے اور حکومت فرشتوں کے کسی گروہ کا نام نہیں، جس سے کوئی غلطی یا بددیانتی سرزد نہ ہو۔ ظاہر ہے حکومت کرنے والے بھی گوشت پوست کے انسان ہوتے ہیں وہ اپنی خواہشات اور ذاتی مفادات سے بھی مغلوب ہو سکتے ہیں اور ان کی سوچ میں بھی غلطی کا امکان ہے۔ دوسری طرف جب سارے ملک کے تمام وسائلِ پیداوار انسانوں کے اس گروہ کے حوالے کر دیئے گئے تو اس سے ان کی نیت میں فتور آنے کی صورت میں اس کے نتائج پوری قوم کو بھگتنے پڑیں گے۔ اگر سرمایہ دارانہ نظام میں ایک چھوٹا سرمایہ دار محدود وسائلِ پیداوار پر ملکیت حاصل کر کے چند افراد کو ظلم کا نشانہ بنا سکتا ہے تو اشتراکی نظام میں چند برسرِاقتدار افراد پورے ملک کے وسائل پر قابض ہو کر اس سے کہیں زیادہ ظلم کر سکتے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ بہت سارے چھوٹے چھوٹے سرمایہ دار ختم ہو جائیں اور ان سب کی جگہ ایک بڑا سرمایہ دار وجود میں آجائے جو دولت کے سارے وسائل کو من مانے طریقے سے استعمال کرے۔

۲۔ اشتراکیت کا منصوبہ بند نظام ایک انتہائی طاقتور بلکہ جابر حکومت کے بغیر نہ قائم ہو سکتا ہے نہ چل سکتا ہے۔ کیونکہ افراد کو ہمہ گیر ریاست کی منصوبہ بندی کے تابع بنانے کے لیے ریاستی جبر لازم ہے۔ کیونکہ ہر شخص کو اپنی مرضی کے مطابق کام کرنے کے بجائے ریاستی منصوبہ بندی کے تحت کام کرنا پڑتا ہے اس لیے یہ منصوبہ بندی ایک زبردست قوتِ قاہرہ کے بغیر کام نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اشتراکی نظام

میں سیاسی آزادیوں کا خاتمہ لازمی ہے اور اس طرح فرد کی آزادی بہر طور کچلی جاتی ہے۔

۳۔ چونکہ اشتراکیت میں ذاتی منافع کے محرک کا بالکل خاتمہ کر دیا جاتا ہے۔ اس لیے لوگوں کی کارکردگی پر اس کا برا اثر پڑتا ہے۔ انسان یہ سوچتا ہے کہ وہ خواہ چستی اور محنت اور اپج کے ساتھ کام کرے یا سستی اور کاہلی کے ساتھ، دونوں صورتوں میں اس کی آمدنی یکساں ہے۔ اس لیے اس میں بہتر کارکردگی کا ذاتی جذبہ برقرار نہیں رہتا۔ ذاتی منافع کا محرک علی الاطلاق بری چیز نہیں۔ بلکہ اگر وہ اپنی حد میں ہو تو انسان کی صلاحیتوں کو اجاگر کرتا ہے اور اسے نت نئی مہم جوئی پر آمادہ کرتا ہے۔ اس فطری جذبے کو حد میں رکھنے کی بیشک ضرورت ہے لیکن اس کو بالکلیہ کچل دینے سے انسان کی بہت سی صلاحیتیں ضائع ہو جاتی ہیں (۱)

یہ تمام خرابیاں محض نظریاتی نوعیت کی نہیں ہیں، بلکہ اشتراکیت کی پہلی تجربہ گاہ روس میں چوہتر سال کے تجربہ نے یہ تمام خرابیاں پوری طرح ثابت کر دی ہیں۔ ایک زمانے میں کچھ عرصہ پہلے تک اشتراکیت اور نیشنلائزیشن کا طوطی بولتا تھا اور جو شخص اس کے خلاف زبان کھولتا اسے رجعت پسند اور سرمایہ دار کا ایجنٹ کہا جاتا تھا۔ لیکن سوویت یونین کے خاتمے کے موقع پر خود روس کے صدر یلسن نے کہا کہ:

"کاش اشتراکیت (Utopian)(۲) نظریے کا تجربہ روس جیسے عظیم ملک میں

---

(۱) الجزائر میں ایک دوکان میں خود میرا ایک واقعہ پیش آیا کہ مجھے ایک تفسیر (التنویر والتحریر) جو علامہ طاہر بن عاشور کی ہے وہ خریدنی تھی، تو شام کے وقت پانچ بجنے کا وقت قریب تھا، میں نے اس سے کہا کہ بھئی میں یہ تفسیر خریدنا چاہتا ہوں اور تفسیر خریدنے کے معنی یہ تھے کہ وہ بارہ سو (الجزائری) دینار کی تھی، لیکن میرے پاس الجزائری دینار نہیں تھے امریکی ڈالر تھے۔ میں نے اس سے کہا کہ بھئی میں جا کر اسے کھلوا کر لاتا ہوں آپ براہ کرم اتنی دیر میرا انتظار کیجئے تو اس نے جواب دیا کہ نہیں پانچ بجے دوکان بند ہو جائے گی۔ میں نے کہا کہ مجھے صرف پانچ منٹ مہلت دیجئے۔ میں جلدی سے جا کر اس کو الجزائری دینار میں تبدیل کرا کر دوڑتا ہوا پہنچا اور پانچ بج کر ایک یا دو منٹ ہوئے تھے کہ دوکان بند ہو گئی تھی اور دوکان دار غائب۔ نتیجہ یہ کہ وہ الجزائری دینار آج تک میرے پاس پڑے ہوئے ہیں، کہیں اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، اور کبھی الجزائر جانا ہوا تو استعمال ہوں گے ورنہ دنیا میں کوئی اس کو لینے کو تیار نہیں ہے۔ (انعام الباری)

(۲) Utopia کا ترجمہ "لامکان" ہے اور یہ درحقیقت ایک کتاب کا نام ہے۔ جو قدیم زمانے کے کسی لاطینی یا یونانی بادشاہ نے لکھی تھی۔ جس میں ایک خیالی ریاست کا تصور پیش کیا گیا تھا۔ جہاں تمام اشیاء انسانوں کی مشترک ملکیت ہیں۔ ہر شخص جو چیز چاہتا ہے اپنی خواہش کے مطابق قیمت دیئے بغیر حاصل کر لیتا ہے اور کسی پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ یہ چونکہ ایک ناممکن العمل تصور تھا' اس لیے یہ لفظ ایک خیالی جنت کے معنی میں استعمال ہونے لگا' جس کے حاصل کرنے کا کوئی امکان نہ ہو اور جو کوئی شخص اس دھن کے خیالی منصوبے بنائے اس کو Utopian کہا جاتا ہے۔

کرنے کے بجائے افریقہ کے کسی چھوٹے رقبے میں کرلیا گیا ہوتا تا کہ اس کی تباہ کاریوں کو جاننے کے لیے چوہتر سال نہ لگتے'' (نیوز ویک)

سرمایہ دارانہ نظام پر تبصرہ

اب مختصراً سرمایہ دارانہ نظام کے فلسفے پر تبصرہ کرنا ہے۔ اشتراکیت کی ناکامی کے بعد سرمایہ دار مغربی ممالک میں بڑے شدومد کے ساتھ بغلیں بجائی جا رہی ہیں اور یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ چونکہ اشتراکیت عمل کی دنیا میں ناکام ہوگئی۔ اس لیے سرمایہ دارانہ نظام کی حقانیت ثابت ہوگئی۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشتراکیت کی ناکامی کی وجہ یہ نہیں تھی کہ مروجہ سرمایہ دارانہ نظام برحق تھا، بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اشتراکیت نے سرمایہ دارانہ نظام کی حقیقی غلطیوں کی اصلاح کے بجائے ایک دوسرا راستہ اختیار کر لیا، لہٰذا اب سرمایہ دارانہ نظام کی فکری غلطیوں کو زیادہ باریک بینی کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے۔

دراصل بات یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کے فلسفے میں اس حد تک تو بات درست تھی کہ معاشی مسائل کے حل کے لیے ذاتی منافع کے محرک اور بازار کی قوتوں یعنی رسد وطلب سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہ انسانی فطرت کا تقاضہ ہے۔ اور قرآن وسنت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے (جیسا کہ چند صفحات کے بعد آپ اس کو ملاحظہ فرمائیں گے) لیکن غلطی یہاں سے لگی کہ ایک شخص کو زیادہ سے زیادہ منافع کی بے لگام آزادی دی گئی، جس میں حلال وحرام کی کوئی تفریق نہیں تھی اور نہ اجتماعی فلاح کی طرف خاطر خواہ توجہ تھی۔ چنانچہ اس کے لیے ایسے طریقے اختیار کرنا بھی جائز ہو گیا جن کے نتیجے میں وہ زیادہ سے زیادہ دولت مند بن کر بازار پر اپنی اجارہ داری (Monopoly) قائم کر لے۔ اجارہ داری کا مطلب یہ ہے کہ کسی خاص چیز کی رسد فراہم کرنا کسی ایک شخص یا ایک گروپ میں منحصر ہو کر رہ جائے۔ یعنی صورتِ حال ایسی پیدا ہو جائے کہ اس شخص یا گروپ کے سوا کوئی اور چیز پیدا نہ کر پائے اس اجارہ داری کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ وہ چیز اس کی مقرر کی ہوئی من مانی قیمت پر لینے پر مجبور ہوتے ہیں۔

انسان کے ذاتی منافع محرک کو کھلی چھوٹ دینے اور اس پر ضرورت سے زیادہ زور دینے کے نتیجے میں جو خرابیاں سرمایہ دار معاشرے میں پیدا ہوئیں، وہ مختصراً حسب ذیل ہیں:

۱۔ چونکہ منافع کے حصول کے لیے حلال وحرام کی کوئی تفریق نہیں تھی۔ اس لیے اس سے بہت سی اخلاقی برائیاں معاشرے میں پھیلیں۔ اس لیے کہ زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کا محرک اکثر لوگوں کے سفلی جذبات کو اپیل کر کے ان کی غلط خواہشات کا سامان فراہم کرتا ہے۔ جس سے معاشرے میں

اخلاقی بگاڑ پھیلتا ہے۔ چنانچہ مغربی ممالک میں عریانی اور فحاشی کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے۔ عریاں تصاویر اور فلموں کا ایک سیلاب ہے، جسے معاشرے میں پھیلا کر لوگ ذاتی منافع کے محرک کی تسکین کر رہے ہیں۔ عورتیں اپنے جسم کا ایک ایک عضو اس محرک کے تحت بازار میں فروخت کر رہی ہیں۔ ابھی ایک حالیہ رپورٹ کے مطابق سروسز کے کاروبار میں سب سے زیادہ نفع بخش کاروبار ماڈل گرلز کا ہے، جو اپنی تصویریں صنعت کاروں کو اپنی مصنوعات پر چھاپنے کے لیے یا اشتہار کا حصہ بنانے کے لیے فراہم کرتی ہیں، اور اس کا بہت بھاری معاوضہ وصول کرتی ہیں۔ یہاں تک کہ ان کا طبقہ امریکہ کے سب سے زیادہ کمانے والوں میں شامل ہے۔

ایک عریاں بالکل مادرزاد برہنہ تصویروں کا رسالہ ہے، اس کے ایک مہینہ میں بیس ملین نسخے فروخت ہوتے ہیں۔ بیس ملین کے معنی ہیں دو کروڑ، ایک مہینہ میں دو کروڑ نسخے فروخت ہوتے ہیں، تو جب نفع کمانے کے لیے آزاد چھوڑ دیا گیا تو انسان کے فطری جذبات کو برانگیختہ کر کے نفع کمایا۔

کچھ عرصہ پہلے ایک امریکی رسالہ ٹائمز (Times) میں اطلاع آئی تھی کہ امریکہ میں خدمات کے میدان میں جو سب سے زیادہ کمانے والا طبقہ ہے وہ ماڈل گرل (Model Girl) کا ہے۔ وہ کئی ملین ڈالر یومیہ کماتی ہے۔ تو جب منافع کمانے کا ہر طریقہ جائز ہو گیا تو اس میں حلال و حرام کی کوئی تفریق نہیں رہی، جائز ناجائز، اخلاقی و غیر اخلاقی، مناسب اور نامناسب کی کوئی تفریق نہیں رہی۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عصمت فروشی کے کاروبار کو بہت سے مغربی ملکوں میں قانونی تحفظ حاصل ہے اگرچہ بہت سے ملکوں میں اب بھی قانوناً منع ہے لیکن بہت سے ملکوں نے اس کو قانونی تحفظ فراہم کر دیا ہے۔ پچھلے دنوں لاس اینجلس میں عصمت فروش عورتوں کی کانفرنس منعقد ہوئی جس میں یہ مطالبہ کیا گیا تھا کہ جن ملکوں نے ابھی تک لائسنس نہیں دیا وہ بھی لائسنس دیدیں، تو جب منافع کمانے کے لیے ہر شخص آزاد ہے اور اس پر کوئی پابندی، کوئی رکاوٹ نہیں ہے تو وہ ہر طریقہ اختیار کرے گا۔

ایک انٹرنیشنل ماڈل گرل کے بارے میں لکھا گیا کہ وہ دوسرے ملکوں کی کمپنیوں کے ساتھ بھی ماڈلنگ کرتی ہے، اس کی فیس اس کے لگ بھگ ہوتی ہے وہ تو علیحدہ اور دوسرے ملکوں میں جانے کا فسٹ کلاس ٹکٹ کا کرایہ الگ اور فائیو اسٹار ہوٹل میں ٹھہرنے کا خرچہ الگ اور معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ تین سال تک وہ کمپنی جتنی مصنوعات بنائے گی اس کی منہ مانگی مقدار اس کو مفت فراہم کرے گی۔

ظاہر ہے کہ ان پر جو لاکھوں ڈالر خرچ کیے جاتے ہیں وہ بالآخر پیداوار کی لاگت میں شامل ہو کر عام صارفین کی جیب پر پڑتے ہیں اور اس طرح پوری قوم ان بداخلاقیوں کی مالی قیمت بھی ادا کرتی ہے۔

۲۔ چونکہ ذاتی منافع کے حصول پر کوئی خاص اخلاقی پابندی عائد نہیں، اس لیے ترجیحات کے تعین اور وسائل کی تخصیص میں اجتماعی مصالح کا کماحقہ لحاظ نہیں ہو پاتا۔ جب زیادہ منافع کا حصول ہی منتہائے مقصود ٹھہرا تو اگر یہ زیادہ منافع عریاں فلموں کے ذریعے حاصل ہو رہا ہو تو ایک شخص بے گھر لوگوں کو مکان فراہم کرنے میں روپیہ کیوں لگائے؟ جبکہ مقابلتاً اس میں نفع کم ہو۔

۳۔ ذاتی منافع کے محرک پر حلال و حرام کی پابندی نہ ہونے کی وجہ سے سود، قمار، سٹہ وغیرہ سب سرمایہ دارانہ نظام میں جائز ہیں، حالانکہ یہ وہ چیزیں ہیں جو کہ معیشت کے فطری توازن میں بگاڑ پیدا کرتی ہیں۔ جس کا ایک مظاہرہ یہ ہے کہ ان کے نتیجے میں بکثرت اجارہ داریاں قائم ہو جاتی ہیں۔ اور ان اجارہ داریوں کی موجودگی میں بازار کی فطری قوتیں یعنی رسد و طلب کے قوانین مفلوج ہو جاتے ہیں اور کماحقہ کام نہیں کر پاتے، یعنی ایک طرف تو سرمایہ دارانہ نظام کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم مارکیٹ کی قوتیں یعنی رسد و طلب سے کام لینا چاہتے ہیں اور دوسری طرف ذاتی منافع کے محرک کو بے مہار چھوڑ کر اس میں اجارہ داریوں کے مواقع فراہم کیے گئے ہیں، جن سے رسد و طلب کی قوتیں ناکارہ یا بے اثر ہو جاتی ہیں۔

اس کی تھوڑی سی تشریح یہ ہے کہ رسد و طلب کی قوتیں معیشت میں توازن پیدا کرنے کے لیے اس وقت کارآمد ہوتی ہیں جب بازار میں آزاد مقابلے (Free Competition) کی فضا ہو، لیکن جب کسی شخص کی اجارہ داری قائم ہو جائے تو قیمتوں کا نظام متوازن نہیں رہتا اور معیشت کے چار بنیادی مسائل کے بارے میں ہونے والے فیصلے معاشرے کی حقیقی ضرورت اور طلب کی عکاسی نہیں کرتے، اور یہاں بھی ایک مصنوعی نظام وجود میں آجاتا ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھیں، مثلاً چینی کی پیداوار ضرورت کے مطابق اتنی ہونی چاہیے کہ بازار میں اس کی مناسب قیمت رسد و طلب کے ذریعہ متعین ہو جائے، لیکن مناسب قیمت پہ تعین اسی وقت ممکن ہے جب چینی بنانے کے لیے مختلف کارخانے موجود ہوں، اور خریدنے والے کو یہ اختیار ہو کہ اگر ایک کارخانے کی چینی مہنگی ہے تو وہ دوسرے کارخانے سے خرید سکے۔ اگر بازار میں مقابلے کی یہ فضا ہو تو کوئی بھی کارخانہ قیمت کے تعین میں من مانی نہیں کر سکتا، اس صورت میں بازار میں چینی کی جو قیمت متعین ہوگی وہ وقعتاً طلب و رسد کے توازن سے وجود میں آئے گی اور متوازن قیمت ہوگی۔ لیکن اگر ایک ہی شخص چینی کے کاروبار کا اجارہ دار بن گیا اور لوگ صرف اسی سے چینی خریدنے پر مجبور ہیں تو پھر لوگوں کے پاس اس کے علاوہ چارہ نہیں ہوتا کہ اس کی مقرر کی ہوئی قیمت پر چینی خریدیں۔ ایسی صورت میں چینی کی جو قیمت ہوگی وہ یقیناً اس صورت سے زیادہ ہوگی جب بازار میں ایک سے زیادہ چینی فراہم کرنے والے ہوتے اور ان

میں تجارتی مقابلہ ہوتا۔ فرض کیجئے کہ آزاد مقابلے کی صورت میں چینی کی قیمت آٹھ روپے کلو ہوتی، تو اجارہ داری کی صورت میں وہ دس یا بارہ روپے کلو ہو سکتی ہے۔ اب اگر لوگ بارہ روپے میں چینی خرید رہے ہیں تو یہ معاملہ ان کی حقیقی طلب کی نمائندگی نہیں کر رہا ہے بلکہ ایک مصنوعی صورت حال کی نمائندگی کر رہا ہے جو چینی کے ایک تاجر کی اجارہ داری سے پیدا ہوئی اور اس طرح اجارہ داری نے حقیقی طلب و رسد کے نظام کو بگاڑ دیا۔

لہٰذا اگرچہ یہ کہنا درست تھا کہ معاشی مسائل کا فیصلہ بڑی حد تک طلب و رسد کی طاقتوں کو کرنا چاہیے لیکن اس مقصد کے حصول کے لیے جب ذاتی منافع کے محرک کو حلال و حرام کی تفریق کے بغیر بے مہار چھوڑا گیا تو اس نے اجارہ داریاں قائم کر کے خود طلب و رسد کی قوتوں کو ٹھیک ٹھیک کام کرنے سے روک دیا۔ اور اس طرح سرمایہ دارانہ نظام کے ایک اصول نے عملاً خود اپنے دوسرے اصول کی نفی کر دی۔

۴۔ اگرچہ سرمایہ دارانہ نظام کا اصل تصور یہ تھا کہ کاروبار اور تجارت میں کسی قسم کی مداخلت نہ ہو۔ لیکن رفتہ رفتہ تجربات سے گزرنے کے بعد عملاً یہ اصول پوری طرح برقرار نہیں رہ سکا۔ تقریباً تمام سرمایہ دارانہ ممالک میں حکومت کی طرف سے کچھ نہ کچھ مداخلت ہوتی رہی ہے۔ مثلاً حکومت مختلف قوانین کے ذریعہ بالخصوص ٹیکسوں کے ذریعہ کسی تجارت کی ہمت افزائی اور کسی کی ہمت شکنی کرتی رہی ہے اور اب شاید کوئی سرمایہ دار ملک ایسا نہیں ہے جس میں کاروبار اور تجارت پر حکومت کی طرف سے کوئی نہ کوئی پابندی عائد نہ ہو۔ لہٰذا حکومت کی عدم مداخلت (Laissez Faire) کے اصول پر صحیح طور پر عمل کرنے والا دنیا میں کوئی ملک موجود نہیں۔ لیکن حکومت کی یہ مداخلتیں بسا اوقات تو نوکر شاہی اور سرمایہ داروں کے باہمی گٹھ جوڑ کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ جن کا فائدہ صرف بااثر سرمایہ داروں کو پہنچتا ہے اور اس کی وجہ سے اجتماعی فلاح و بہبود حاصل نہیں ہوتی اور اگر یہ پابندیاں اس قسم کے گٹھ جوڑ اور بددیانتی سے خالی ہوں تب بھی وہ خالص سیکولر سوچ پر مبنی ہوتی ہیں۔ اپنی عقل کی روشنی میں جو پابندی مناسب سمجھی لگا دی۔ حالانکہ تنہا عقل تمام انسانی مسائل حل کرنے کے لیے ناکافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ پابندیاں معاشی ناہمواریوں کا صحیح علاج نہیں بن سکیں۔

۵۔ سرمایہ دارانہ نظام میں خاص طور پر تقسیم دولت کا نظام ناہمواری کا شکار رہتا ہے۔ اس ناہمواری کا ایک بڑا سبب سود اور قمار ہے، اس کے نتیجے میں دولت کے بہاؤ کا رخ امیروں کی طرف رہتا ہے غریبوں اور عوام کی طرف نہیں ہوتا۔ اس کی پوری تشریح انشاء اللہ تقسیم دولت پر گفتگو کرتے ہوئے آئے گی۔

معیشت کے اسلامی احکام

معیشت کے اسلامی احکام

سرمایہ داری اور اشتراکیت کے مختصر تعارف کے بعد اب میں مختصراً یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ معیشت کے جو بنیادی مسائل بیان کیے گئے تھے، ان کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر کیا ہے؟ یہ بات پہلے ہی قدم پر واضح رہنی چاہیے کہ اسلام کوئی معاشی نظام نہیں ہے، بلکہ وہ ایک دِین ہے، جس کے احکام ہر شعبہ زندگی سے متعلق ہیں۔ جس میں معیشت بھی داخل ہے۔ لہٰذا قرآن وحدیث نے معروف معنوں میں کوئی معاشی نظام پیش نہیں کیا، جس کو موجودہ دور کی معاشی اصطلاحات میں تعبیر کیا گیا ہو۔ لہٰذا ترجیحات کا تعین، وسائل کی تخصیص، آمدنی کی تقسیم، اور ترقی کے عنوان سے قرآن وسنت یا اسلامی فقہ میں براہِ راست کوئی بحث موجود نہیں ہے، لیکن زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح اسلام نے معیشت کے بارے میں بھی کچھ احکام دیئے ہیں ان احکام کے مجموعی مطالعے سے ہم یہ مستنبط کر سکتے ہیں کہ مذکورہ چار مسائل کے سلسلے میں اسلام کا نقطہ نظر کیا ہے؟ اور اسی مطالعے اور استنباط کا حاصل اس وقت پیش کرنا مقصود ہے۔ اسلام کے معاشی احکام اور تعلیمات پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسلام نے بازار کی قوتوں یعنی رسد وطلب کے قوانین کو تسلیم کیا ہے اور وہ معیشت کے حل کے لیے ان کے استعمال کا فی الجملہ حامی ہے۔ چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

"نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا" (زخرف: ۳۲)

''ہم نے ان کے درمیان معیشت کو تقسیم کیا ہے اور ان میں سے بعض کو بعض پر درجات میں فوقیت دی ہے تاکہ ان میں سے ایک دوسرے سے کام لے سکے۔''

ظاہر ہے کہ ایک دوسرے سے کام اس طرح لیا جائے گا کہ کام لینے والا کام کی طلب اور کام دینے والا کام کی رسد ہے۔ اس طلب اور رسد کی باہمی کشمکش اور باہمی امتزاج سے ایک متوازن معیشت وجود میں آتی ہے۔ اسی طرح آنحضرت ﷺ کے زمانے میں جب دیہاتی اپنی زرعی پیداوار شہر میں فروخت کے لیے لاتا تو بعض شہری لوگ اس دیہاتی سے کہتے کہ تم اپنا مال خود شہر میں لے جا کر مت بیچو، بلکہ یہ سامان مجھے دیدو، میں مناسب قیمت پر اس کو فروخت کردوں گا، تاکہ اس کی قیمت زیادہ ملے۔ آنحضرت ﷺ نے شہریوں کو ایسا کرنے سے روکا، اور اس کے ساتھ ہی یہ جملہ ارشاد فرمایا:

"دعوا الناس یرزق اللّٰہ بعضھم عن بعض"

''لوگوں کو آزاد چھوڑ دو تا کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق عطا فرمائے"

اس طرح آنحضرت ﷺ نے بیچنے اور خریدنے والے کے درمیان تیسرے شخص کی مداخلت کو اس لیے مسترد فرمایا تا کہ بازار میں طلب ورسد کا صحیح توازن قائم ہو۔ ظاہر ہے کہ دیہاتی جب براہِ راست بازار میں کوئی چیز فروخت کرے گا تو اپنا مناسب نفع رکھ کر ہی فروخت کرے گا۔ لیکن اسے چونکہ جلدی واپس جانا ہے، اس لئے اس کے پاس ذخیرہ اندوزی کی گنجائش نہیں اور اس کے خود بازار میں پہنچنے کی صورت میں طلب ورسد کا ایسا امتزاج ہوگا جو صحیح قیمت متعین کرنے میں مدد دے گا۔ اس کے برخلاف اگر کوئی تیسرا آدمی ان دونوں کے درمیان آجائے اور مال کی ذخیرہ اندوزی کر کے اس کی مصنوعی قلت پیدا کرے تو وہ طلب ورسد کے قدرتی نظام میں بگاڑ پیدا کرے گا۔ لہٰذا اس حدیث سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے طلب ورسد کے قدرتی نظام کو تسلیم فرمایا اور اس کو باقی رکھنے کی کوشش فرمائی۔

اسی طرح جب آپ ﷺ سے یہ درخواست کی گئی کہ آپ بازار میں فروخت ہونے والی چیزوں کی قیمت متعین فرمادیں تو اس موقع پر بھی حضور اکرم ﷺ نے یہ الفاظ ارشاد فرمائے:

"ان اللّٰہ ھو المسعر القابض الباسط الرازق"

''بیشک اللہ تعالیٰ ہی قیمت متعین کرنے والے ہیں۔ وہی چیزوں کی رسد میں کمی کرنے والے اور زیادتی کرنے والے ہیں اور وہی رازق ہیں"

اللہ تعالیٰ کو قیمت مقرر کرنے والا قرار دینے کا واضح مطلب اس حدیث کے سیاق میں بھی ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے طلب ورسد کے فطری اصول مقرر فرمائے ہیں جن سے قیمتیں فطری طور پر متعین ہوتی ہیں اور اس فطری نظام کو چھوڑ کر مصنوعی طور سے قیمتوں کا تعین پسندیدہ نہیں۔

قرآن وسنت کے ان ارشادات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسلام نے بازار کی قوتوں یعنی طلب ورسد کے قوانین کو فی الجملہ تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح ذاتی منافع کے محرک سے بھی فی الجملہ کام لیا ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں اس محرک کو بالکل آزاد چھوڑ دیا گیا، جسکے نتیجے میں وہ خرابیاں پیدا ہوئیں جن کا ذکر پیچھے کیا گیا ہے۔ اسلام نے ذاتی منافع کے محرک کو برقرار رکھتے ہوئے اور طلب ورسد کے قوانین کو تسلیم کرتے ہوئے تجارتی اور معاشی سرگرمیوں پر کچھ ایسی پابندیاں عائد کر دیں کہ ان پر عمل کی صورت میں ذاتی منافع کا محرک ایسے غلط رخ پر نہیں چل سکتا جو معیشت کو غیر

متوازن کرے یا اس سے دوسری اخلاقی یا اجتماعی خرابیاں پیدا ہوں۔اسلام نے ذاتی منافع کے محرک پر جو پابندیاں عائد کی ہیں، انہیں تین قسموں پر منقسم کیا جاسکتا ہے:

ا۔خدائی پابندی

سب سے پہلے تو اسلام نے معاشی سرگرمیوں پر حلال وحرام کی کچھ ابدی پابندیاں عائد کی ہیں جو ہر زمانے میں اور ہر جگہ نافذ العمل ہیں۔ مثلاً سود، قمار، سٹہ، اکتناز، احتکار، یعنی ذخیرہ اندوزی اور دوسری تمام بیوع باطلہ کو کلی طور پر ناجائز قرار دیدیا، کیونکہ یہ چیزیں عموماً اجارہ داریوں کے قیام کا ذریعہ بنتی ہیں اور ان سے معیشت میں ناہمواریاں پیدا ہوتی ہیں۔ اسی طرح ان تمام چیزوں کی پیداوار اور خرید وفروخت کو حرام قرار دیا جن سے معاشرہ کسی بداخلاقی کا شکار ہو، اور جس میں لوگوں کے سفلی جذبات بھڑکا کر ناجائز طریقے سے آمدنی حاصل کرنے کا راستہ پیدا کیا جائے۔

یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ یہ پابندیاں قرآن وسنت کے ذریعہ عائد کی گئی ہیں۔ انہیں اسلام نے انسان کی ذاتی عقل پر نہیں چھوڑا کہ اگر اس کی عقل مناسب سمجھے تو پابندی عائد کردے اور اگر مناسب نہ سمجھے تو پابندی عائد نہ کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کی اچھائی یا برائی کا فیصلہ کرنے کے لیے بسااوقات انسانون کی عقلوں میں تفاوت اور اختلاف ہوتا ہے۔ ایک انسان کی عقل ایک چیز کو اچھا اور دوسرے انسان کی عقل اس کو برا سمجھ سکتی ہے، لہٰذا اگر ان پابندیوں کو بھی محض عقلِ انسانی کے حوالے کیا جاتا تو اس بات کا امکان تھا کہ لوگ ان پابندیوں کو اپنی عقل کی روشنی میں نامناسب قرار دے کر معاشرے کو ان سے آزاد کردیتے اور چونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے علم میں یہ پابندیاں ہر زمانے اور ہر جگہ کے لیے ضروری تھیں اس لیے ان کو وحی کے ذریعے ابدی حیثیت دی گئی، تاکہ انسان اپنی عقلی تاویلات کے سہارے ان سے چھٹکارا حاصل کرکے معیشت اور معاشرے کو ناہمواریوں میں مبتلا نہ کر سکے۔

یہیں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ خدائی پابندیاں جو قرآن وسنت نے عائد کی ہیں، بہرصورت واجب العمل ہیں۔ خواہ انسان کو ان کی عقلی حکمت سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔

جیسا کہ پیچھے عرض کیا گیا، موجودہ دور میں بیشتر سرمایہ دار ممالک بھی ذاتی منافع کے محرک پر کچھ نہ کچھ پابندیاں ضرور عائد کرتے ہیں لیکن وہ پابندیاں چونکہ وحی الٰہی سے مستفید نہیں ہوتیں اس لیے وہ متوازن معیشت کے قیام کے لیے کافی نہیں ہوتیں۔ چنانچہ ان سرمایہ دار ملکوں میں کہیں بھی سود، قمار، اور سٹہ وغیرہ پر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی، جو معاشی ناہمواریوں کا بہت بڑا سبب ہے۔

۲-ریاستی پابندیاں

مذکورہ خدائی پابندیاں تو ابدی نوعیت کی تھیں۔ انہی کے ساتھ اسلامی شریعت نے حکومتِ وقت کو یہ اختیار بھی دیا ہے کہ وہ کسی عمومی مصلحت کے تحت کسی ایسی چیز یا ایسے فعل پر پابندی عائد کرسکتی ہے، جو بذاتِ خود حرام نہیں، بلکہ مباحات کے دائرے میں آتی ہے، لیکن اس سے کوئی اجتماعی خرابی لازم آتی ہے۔ یہ پابندی ابدی نوعیت کی نہیں ہوتی، جو ہر زمانے میں اور ہر جگہ نافذ العمل ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت وقتی حکم کی ہوتی ہے، جو وقتی مصلحت کے تحت ہوتا ہے۔ اس کی سادہ سی مثال یہ ہے کہ فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ جب ہیضہ کی وبا پھوٹ رہی ہو تو حکومت یہ پابندی لگا سکتی ہے کہ خربوزے کی خرید و فروخت اور اس کا کھانا ممنوع ہے جب تک حکومت کی طرف سے عائد کردہ یہ پابندی باقی رہے اس وقت تک خربوزہ کھانا اور اسکا بیچنا شرعاً بھی ناجائز ہوجائے گا۔ اسی طرح اصولِ فقہ میں سدِ ذرائع کے نام سے ایک مستقل باب ہے کہ اگر ایک کام فی نفسہٖ جائز ہو لیکن اس کی کثرت کسی معصیت یا مفسدے کا سبب بن رہی ہو تو حکومت کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اس جائز کام کو بھی ممنوع قرار دیدے۔

اس اصول کے تحت حکومت تمام معاشی سرگرمیوں کی نگرانی کرسکتی ہے اور جن سرگرمیوں سے معیشت میں ناہمواری پیدا ہونے کا اندیشہ ہو، ان پر مناسب پابندی عائد کرسکتی ہے۔ کنز العمال میں روایت منقول ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ ایک مرتبہ بازار میں آئے تو دیکھا کہ ایک شخص کوئی چیز اس معروف نرخ سے بہت کم داموں میں فروخت کررہا ہے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ:

"اما ان تزید فی السعر و اما ترفع عن سوقنا" (۱)

''یا تو دام میں اضافہ کرو، ورنہ ہمارے بازار سے اٹھ جاؤ''

روایت میں یہ بات واضح نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کس وجہ سے اس پر پابندی لگائی۔ ہوسکتا ہے کہ وجہ یہ ہو کہ وہ متوازن قیمت لگا کر دوسرے تاجروں کے لئے جائز نفع کا راستہ بند کررہا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ پابندی کی وجہ یہ ہو کہ قیمت کم پر مہیا ہونے کی صورت میں لوگ اسے ضرورت سے زیادہ خرید رہے ہوں، جس سے اسراف کا دروازہ کھلتا ہو، یا لوگوں کے لئے ذخیرہ اندوزی کی گنجائش نکلتی ہو۔ بہرصورت قابلِ غور بات یہ ہے کہ اصل شرعی حکم یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ملکیت کی چیز جس دام پر چاہے فروخت کرسکتا ہے، لہٰذا کم قیمت پر بیچنا فی نفسہٖ جائز تھا، لیکن کسی اجتماعی مصلحت کی

(۱) کمافی کنز العمال، باب الاحتکار ج:۴، ص:۵۶۔

وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر پابندی عائد کی۔

اس قسم کی ریاستی پابندیوں کے واجب ہونے کا مآخذ قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے:

"یاایھا الذین آمنوا اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم"

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے بااختیار لوگوں کی اطاعت کرو۔

اس آیت میں "اولی الامر" (بااختیار افراد) کی اطاعت کو، اللہ اور رسول کی اطاعت سے الگ کر کے ذکر کیا گیا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جن چیزوں میں قرآن وسنت نے کوئی معین حکم نہیں دیا ان میں اولی الامر کے احکام واجب التعمیل ہیں۔

یہاں یہ بات واضح رہنا ضروری ہے کہ حکومت کو مباحات پر پابندی عائد کرنے کا یہ اختیار غیر محدود نہیں ہے بلکہ اس کے بھی کچھ اصول وضوابط ہیں۔ ایک یہ کہ حکومت کا وہی حکم واجب التعمیل ہے جو قرآن وسنت کے کسی حکم سے متصادم نہ ہو اور دوسرے یہ کہ حکومت کو اس قسم کی پابندی عائد کرنے کا اختیار صرف اس وقت ملتا ہے جب کوئی اجتماعی مصلحت اس کی داعی ہو۔ چنانچہ ایک مشہور فقہی قاعدے میں اس بات کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے کہ:

"تصرف الامام بالرعیة منوط بالمصلحة"

"عوام پر حکومت کے اختیارات مصلحت کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں"

لہٰذا اگر کوئی حکومت کسی اجتماعی مصلحت کے بغیر کوئی پابندی عائد کرے تو یہ پابندی جائز نہیں اور قاضی کی عدالت سے اس کو منسوخ کرایا جاسکتا ہے۔

۳۔ اخلاقی پابندیاں

جیسا کہ پیچھے عرض کیا گیا کہ اسلام ٹھیٹ معنوں میں کسی معاشی نظام کا نام نہیں بلکہ ایک دین کا نام ہے۔ اس دین کی تعلیمات اور احکام زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح معیشت سے بھی متعلق ضرور ہیں۔ لیکن اس دین کی تعلیمات میں یہ بات قدم قدم پر واضح کی گئی ہے کہ معاشی سرگرمیاں اور ان سے حاصل ہونے والے مادی فوائد انسان کی زندگی کا منتہائے مقصود نہیں ہے۔ قرآن وسنت کا تمام تر زور اس بات پر ہے کہ دنیاوی زندگی ایک محدود اور چند روزہ زندگی ہے اور اس کے بعد ایک ایسی ابدی زندگی آنے والی ہے جس کی کوئی انتہاء نہیں اور انسان کا اصل کام یہ ہے کہ وہ دنیوی زندگی کو اس آخرت کی زندگی کے لئے زینہ بنائے، اور وہاں کی بہبود کی فکر کرے۔ لہٰذا انسان کی اصل کامیابی

یہ نہیں ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں چار پیسے زیادہ کمالے، بلکہ اس کی کامیابی یہ ہے کہ وہ آخرت کی ابدی زندگی میں زیادہ سے زیادہ عیش و آرام کا انتظام کرے جس کا راستہ یہ ہے کہ دنیا میں رہتے ہوئے وہ کام کرے، جو اس کے لئے زیادہ سے زیادہ اجر وثواب کا موجب ہو۔

جب یہ ذہنیت افراد میں پیدا ہو جاتی ہے تو ان کے معاشی فیصلوں پر اثر انداز ہونے والی چیز صرف یہ نہیں ہوتی کہ کونسی صورت میں ہماری تجوری زیادہ بھرے گی، بلکہ بسااوقات ان کے معاشی فیصلے اس بنیاد پر بھی ہوتے ہیں کہ کون سے کام میں مجھے آخرت میں زیادہ فائدہ حاصل ہوگا؟ اس طرح بہت سے معاملات میں شریعت نے کوئی وجوبی حکم (Manadatory Order) تو نہیں دیا۔ لیکن کسی خاص بات کے اخروی فضائل بیان فرمائے ہیں۔ جو مومن کے لئے بہت بڑی کشش کا ذریعہ ہیں۔ اور ان کے توسط سے انسان خود اپنے اوپر بہت سی پابندیاں عائد کر لیتا ہے۔ اخلاقی پابندیوں سے میری مراد اسی قسم کی پابندیاں ہیں۔

اس کی ایک سادہ سی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس سرمایہ کاری کے لئے دو راستے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اپنا سرمایہ کسی جائز تفریحی مگر تجارتی منصوبے میں لگائے، جس میں اسے زیادہ آمدنی کی توقع ہے اور دوسرا یہ کہ وہ یہ سرمایہ بے گھر لوگوں کے لیے سستے مکان تعمیر کر کے فروخت کرنے پر صرف کرے جس میں اسے نسبتاً کم منافع کی توقع ہے، تو ایک سیکولر ذہنیت کا حامل شخص یقیناً پہلے راستے کو اختیار کرے گا کیونکہ اس میں منافع زیادہ ہے لیکن جس شخص کے دل میں آخرت کی فکر بسی ہوئی ہو، وہ اس کے برعکس یہ سوچے گا کہ اگرچہ رہائشی منصوبہ میں مالی نفع نسبتاً کم ہے، لیکن میں غریب لوگوں کے لئے رہائشی مکان فراہم کر کے اپنے لئے آخرت میں اجر وثواب زیادہ حاصل کر سکتا ہوں۔ اس لئے مجھے تفریحی منصوبے کے بجائے رہائشی منصوبے کو اختیار کرنا چاہئے۔

یہاں اگرچہ دونوں راستے شرعی اعتبار سے جائز تھے، اور ان میں سے کسی پر کوئی ریاستی پابندی بھی عائد نہیں تھی۔ لیکن عقیدۂ آخرت پر مبنی اخلاقی پابندی نے لوگوں کی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے اس شخص کے دل میں ایک اندرونی رکاوٹ پیدا کر دی۔ جس سے ترجیحات کا بہتر تعین اور وسائل کی بہتر تخصیص عمل میں آئی۔ یہ ایک چھوٹی سی مثال ہے۔ لیکن اگر واقعتاً اسلام کا عقیدۂ آخرت دل میں پوری طرح جاگزیں اور مستحضر ہو تو وہ معاشی فیصلوں کی بہتری میں بہت زبردست کردار ادا کرتا ہے۔

مجھے اس سے انکار نہیں کہ غیر اسلامی معاشروں میں بھی اخلاق کا ایک مقام ہے۔ اور بعض مرتبہ اخلاقی نقطۂ نظر معاشی فیصلوں پر بھی اثر انداز ہوتا ہے، لیکن چونکہ ان اخلاقی تصورات کی پشت پر آخرت کا مضبوط عقیدہ نہیں اس لئے وہ بحیثیت مجموعی معیشت کے اوپر کوئی بہت نمایاں اثرات نہیں

چھوڑتا۔اس کے برخلاف اسلام اپنی تمام تعلیمات کے ساتھ بتمام وکمال نافذ العمل ہوتو اس کی اخلاقی تعلیمات کا معیشت پر بہت نمایاں ہوگا جیسا کہ ماضی میں اس کی بے شمار جیتی جاگتی مثالیں سامنے آچکی ہیں۔لہٰذا اخلاقی پابندیوں کا عنصر ٹھیٹ اسلامی معیشت کے تناظر میں کسی طرح کوئی کمزور عنصر نہیں، بلکہ اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اشتراکیت نے چوہتر سال میں دم توڑا اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ نظام بذات خود غلط تھا یا خراب تھا، بلکہ اس کی وجہ یہ پیش آئی کہ جو اصل نظام تھا اس پر عمل میں کوتاہی کی گئی جس کے نتیجے میں وہ تباہ ہوا، بعض لوگ اس کی مثال یوں دیتے ہیں کہ اسلام اور مسلمان ایک عرصہ تک دنیا میں حکمران رہے اور بعد میں ان پر زوال آیا۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ معاذ اللہ اسلام ناکام ہوگیا، تو یہ غلط ہے، اس لئے کہ حقیقت میں اسلام ناکام نہیں ہوا بلکہ اسلام کی تعلیمات کو چھوڑنے پر زوال آیا۔تو اشتراکیت والے بھی یہ کہتے ہیں کہ جو اصل نظام تھا اس کو چھوڑنے کے نتیجے میں یہ زوال آیا ورنہ فی نفسہٖ وہ نظام غلط نہیں تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات کہ آیا یہ زوال اصل نظام کو چھوڑنے سے آیا یا اصل نظام کو اختیار کرنے کے باوجود آیا اس کا فیصلہ بڑا آسان ہے۔

اشتراکیت ایک معاشی نظام ہے، سوال یہ ہے کہ اشتراکیت کے جو بنیادی اصول تھے ان کو کس مرحلہ پر اور کہاں چھوڑا گیا تھا؟ اشتراکیت کے دو اصول قومی ملکیت اور منصوبہ بندی یہ کسی دور میں نہیں چھوٹے، چاہے وہ لینن کا دور ہو یا گورباچوف کا دور ہو۔ یہ دو اصول ہر جگہ برقرار رہے ہیں کہ ساری پیداوار قومی ملکیت میں اور معیشت کے فیصلے منصوبہ بندی کے ذریعے طے ہوں۔

اب زوال جو آیا وہ اس بناء پر کہ اس کے نتیجے میں جو ملکی پیداوار گھٹی، پیداوار گھٹنے کے نتیجے میں لوگوں کے اندر بے روزگاری پھیلی اور لوگوں کو شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔

گورباچوف جو سویت یونین کا آخری سربراہ تھا، اس نے تعمیر نو کے نام سے ایک تحریک چلائی، اس کی کتاب بھی چھپی ہوئی ہے، اس نے تھوڑی سی یہ کوشش کی کہ قوم تباہ ہو رہی ہے اور اس تباہی سے بچنے کے لیے تھوڑی سی لچک دکھانے کی کوشش کی کہ لوگوں کو تھوڑا سا تجارت کی طرف لایا جائے تا کہ معاشی سرگرمیوں میں دوبارہ جان پیدا ہو، لیکن اس کو موقع ہی نہیں ملا کہ اس کو بروئے کار لاتا، اگر اصولوں سے انحراف ہوتا تو وہ گورباچوف کے زمانے میں ہوتا کہ جب اس کا اس طرف میلان

ہوا تھا کہ بازار کی قوتوں کو بروئے کار لائیں، لیکن ابھی وہ یہ نہیں کر سکا تھا کہ خود لوگوں نے ہی بغاوت کر دی یہاں تک کہ قصہ ہی ختم ہو گیا۔

لہٰذا یہ کہنا کہ اصل اصولوں کو چھوڑنے کی وجہ سے زوال آیا یہ اس وجہ سے درست نہیں کہ جو بنیادی اصول تھے ان پر وہ اول سے آخر تک کاربند رہے اور انہی کے نتیجے میں جو دیکھا وہ دیکھا۔

رہی یہ بات کہ وہ استبداد کا نظام تھا اور ہم نے جمہوریت لانے کی کوشش کی، ایسا کبھی نہیں ہوا، وہ بھی جمہوریت کا تابعدار تھا، وہ بھی جمہوریت چاہتا تھا، لیکن وہ کہتا تھا کہ جمہوریت یعنی مزدوروں کی قائم کردہ جمہوریت لینن کے دور میں بھی تھی، اسٹالن کے دور میں بھی تھی، اور گورباچوف کے دور میں بھی تھی، کسی کے دور میں بھی سیاسی نظام میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی، لینن کے دور میں بھی ایک جماعتی نظام تھا جو آخر تک رہا۔

لہٰذا یہ کہنا کہ ہم اپنے اصولوں کو چھوڑنے کے نتیجے میں زوال کا شکار ہوئے ہیں، یہ غلط ہے۔ کیونکہ وہ ہمیشہ اصولوں کو اپناتے رہے اور اسی کے نتیجے میں زوال آیا۔

مخلوط معیشت کا نظام (Mixed Economy)

بعض ممالک میں ایک تصور پیدا ہوا ہے جس کا نام مخلوط معیشت ہے، جس میں ایک طرف سرمایہ دارانہ نظام کی بازار کی قوتوں کو برقرار رکھا گیا ہے اور دوسری طرف اس میں کچھ منصوبہ بندی بھی شامل کی گئی، مثلاً کچھ چیزیں ایسی ہیں جو قومی ملکیت میں ہیں اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جو آزاد ملکیت میں ہیں۔ جو قومی ملکیت میں ہوتی ہیں ان کو پبلک سیکٹر (Public Sector) کہتے ہیں، مثلاً پانی، بجلی، ٹیلیفون اور ایئر لائنز وغیرہ، ہمارے ملک میں ایسا ہی ہے کہ یہ سب قومی ملکیت ہیں بعض ذاتی ملکیت (Private Sector)، بہت سے ملکوں میں مخلوط معیشت کا نظام چل رہا ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام کا جو بنیادی اصول تھا یعنی عدم مداخلت، اس پر شاید کوئی بھی سرمایہ دارانہ ملک قائم نہیں رہا، ہر ایک نے کچھ نہ کچھ مداخلت کی ہے، کسی نے کم کسی نے زیادہ، اسی کو معیشت مخلوط (Mixed Economy) کہا جاتا ہے اور وہ مداخلت اپنی عقل کی بنیاد پر ہے، وہ مداخلت کیا ہے؟ کہ پارلیمنٹ (Parlement) جو پابندی عائد کرے وہ عائد کی جائے گی۔ یعنی پارلیمنٹ کی اکثریت جس کے حق میں ووٹ دیدے وہ پابندی عائد کر دی جائے گی اور پارلیمنٹ میں اکثریت ایسے لوگوں کی ہوتی ہے جو خود سرمایہ دار ہیں، لہٰذا وہ پابندیاں عائد تو ضرور کرتے ہیں لیکن وہ پابندیاں متعصبانہ ہوتی ہیں اور کوئی غیر جانبدارانہ پابندی عائد نہیں ہوتی۔ اس کے نتیجے میں جو خرابیاں اور

ناہمواریاں ہوتی ہیں وہ برقرار رہتی ہیں۔ کسی خدائی پابندی کو تسلیم نہیں کیا گیا جو انسانی سوچ سے ماوراء ہو، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان کی عقل محدود ہے اور اس کے تحت جو پابندی عائد کی گئی ان میں سے خرابیاں زائل نہیں کیں۔

خدائی پابندی کو جب تک تسلیم نہیں کیا جائے گا، اللہ تبارک وتعالیٰ کی حاکمیت مطلقہ کو جب تک تسلیم نہیں کیا جائے گا تو اس وقت تک افراط وتفریط میں مبتلا رہیں گے، اس کے سوا کوئی اور راستہ نہیں ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی حاکمیت مطلقہ کو تسلیم کر کے اس کے تحت کاروبار چلایا جائے۔

مختلف نظامہائے معیشت میں
دولت کی پیدائش اور تقسیم

مختلف نظامہائے معیشت میں دولت کی پیدائش اور تقسیم

اب تک جو بحث کی گئی، وہ معیشت کے بارے میں بنیادی نظریاتی بحث تھی۔اب میں مختصراً اس موضوع پر گفتگو کرنا چاہتا ہوں کہ مختلف نظامہائے معیشت کے جو بنیادی نظریات پیچھے بیان کیے گئے ان پر عمل کرنے کے لئے ہر نظامِ معیشت کیا طریق کار اختیار کرتا ہے؟اس طریق کار کو عموماً علم معاشیات میں چار عنوانات کے تحت بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ پیدائشِ دولت (Production of Wealth)

اس عنوان کے تحت ان مسائل سے بحث ہوتی ہے جو دولت کی پیداوار سے متعلق ہیں، یعنی یہ بتایا جاتا ہے کہ ہر نظامِ معیشت کے تحت پیداوار حاصل کرنے کے لئے کیا طریقے اختیار کیے جاتے ہیں؟ اس میں افراد، اداروں اور حکومت وغیرہ کا کیا کردار ہوتا ہے؟اس عنوان کا عربی نام "انتاج الثروہ" ہے۔

۲۔ تقسیمِ دولت (Distribution of Wealth)

اس عنوان کے تحت اس بات سے بحث ہوتی ہے کہ حاصل شدہ پیداوار کو اس کے مستحقین کے درمیان کس طریق کار کے تحت تقسیم کیا جائے؟اس کو عربی میں ''توزیع الثروہ" کہتے ہیں۔

۳۔ مبادلۂ دولت (Exchange of Wealth)

اس عنوان کے تحت ان طریقوں سے بحث کی جاتی ہے جو لوگ ایک چیز کے بدلے دوسری چیز حاصل کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔اس عنوان کو عربی زبان میں ''مبادلة الثروہ" کہتے ہیں۔

۴۔ صرفِ دولت (Consumption of Wealth)

اس عنوان کے تحت حاصل شدہ پیداوار یا دولت کو خرچ کرنے سے متعلق مسائل سے بحث ہوتی ہے۔اس کو عربی میں ''استهلاك الثروہ" کہا جاتا ہے۔

جہاں تک ''مبادلۂ دولت'' اور ''صرفِ دولت'' کا تعلق ہے۔ میں فی الحال ان عنوانات کو

نظر انداز کرتا ہوں۔ ان سے متعلق بعض اہم مسائل اگلے مباحث کے ضمن میں انشاء اللہ آ جائیں گے۔ البتہ پیدائش دولت اور تقسیم دولت کے بارے میں چند بنیادی باتیں اشتراکیت، سرمایہ داری اور اسلام کے تقابلی مطالعے کے لئے ضروری ہیں، ان کو مختصراً بیان کرنا پیشِ نظر ہے۔

پیدائش اور تقسیم کا سرمایہ دارانہ نظریہ

سرمایہ دارانہ نظام میں یہ بات ایک مسلمہ کے طور پر طے شدہ ہے کہ کسی بھی چیز کی پیداوار میں چار عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ جن کو اردو میں ''عواملِ پیداوار'' اور عربی میں ''عوامل الانتاج'' اور انگریزی میں (Factors of Production) کہتے ہیں۔

۱۔ زمین (Land)

اس سے مراد قدرتی عاملِ پیدائش ہے۔ جو براہِ راست اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہے، اور اس کے پیدا کرنے میں کسی عمل کا کوئی دخل نہیں۔

۲۔ محنت (Labour)

اس سے مراد وہ انسانی عمل ہے، جس کے ذریعے کوئی نئی پیداوار وجود میں آتی ہے۔

۳۔ سرمایہ (Capital)

اس کی تعریف سرمایہ دارانہ نظام میں یہ کی گئی ہے کہ سرمایہ ''پیدا کردہ عاملِ پیدائش'' (Produced Factor of Production) کا نام ہے۔ اس تعریف کو ذرا وضاحت کے ساتھ یوں کہا جا سکتا ہے کہ سرمایہ وہ عاملِ پیداوار ہے جو قدرتی نہ ہو، بلکہ کسی عملِ پیدائش کے نتیجے میں پیدا ہو، اور اس کے بعد کسی اگلے عملِ پیدائش میں استعمال ہو رہا ہو۔

۴۔ آجر (Entrepreneur)

اس سے مراد وہ شخص یا ادارہ ہے جو کسی عملِ پیدائش کا محرک ہوتا ہے، اور مذکورہ بالا تین عواملِ پیداوار جمع کر کے انہیں پیدائش کے عمل میں استعمال کرتا ہے اور نفع و نقصان کا خطرہ مول لیتا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظریہ یہ ہے کہ موجودہ دور میں پیدائش کا عمل ان چار عوامل کی مشترک کارروائی کا نتیجہ ہوتا

ہے اگرچہ بعض اوقات یہ عوامل ایک ہی شخص کی ذات میں بھی جمع ہو جاتے ہیں یعنی وہی زمین فراہم کرتا ہے، وہی محنت کرتا ہے، اور وہی سرمایہ فراہم کرتا ہے۔ لیکن بڑے پیمانے کی صنعتوں میں عموماً یہ چاروں عوامل الگ الگ شخصیتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور چونکہ پیداوار ان کے اشتراک سے عمل میں آتی ہے، لہٰذا حاصل شدہ پیداوار کے مستحق بھی یہی ہیں۔ چنانچہ تقسیمِ دولت کا سرمایہ دارانہ نظریہ یہ ہے کہ زمین کو لگان یا کرایہ (Rent) ملنا چاہیے، محنت کو اجرت (Wages)، سرمایہ کو سود (Interest) اور آجر کو نفع (Profit)۔ ان میں سے تقسیم کی پہلی تین مدات یعنی کرایہ، اجرت اور سود پہلے سے متعین ہوتی ہیں۔ اور ان کا تعین رسد و طلب کی بنیاد پر ہوتا ہے، جس کی تشریح پیچھے گزر چکی، البتہ تقسیم کی چوتھی مد یعنی منافع کاروبار شروع کرتے وقت متعین طور سے معلوم نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعین کاروبار کے نتیجہ خیز ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ یعنی پہلی تین مدات میں دولت تقسیم کرنے کے بعد جو کچھ بچے، وہ آجر کا منافع ہوتا ہے۔

اشتراکی نظام میں پیدائش و تقسیم

اشتراکیت کا کہنا یہ ہے کہ حقیقتاً عواملِ پیداوار چار نہیں، بلکہ صرف دو ہیں۔ ایک زمین دوسرے محنت۔ انہی دونوں کے اشتراک سے پیداوار وجود میں آتی ہے۔ سرمایہ کو اس لئے عاملِ پیداوار نہیں کہہ سکتے کہ وہ خود کسی عملِ پیدائش کا نتیجہ ہوتا ہے اور آجر کو اس لئے مستقل عاملِ پیداوار قرار دینے کی ضرورت نہیں کہ اس کا عمل محنت میں داخل ہو سکتا ہے۔ دوسرے خطرہ مول لینے کی صفت کسی شخص یا پرائیوٹ ادارے میں تسلیم کرنے کی اس لئے ضرورت نہیں کہ یہ کام اشتراکی نظام میں حکومت کرتی ہے، افراد کو کاروباری مہم جوئی کی نہ اجازت ہے اور نہ ضرورت۔

چونکہ اشتراکی نظام میں حقیقی عاملِ پیداوار صرف زمین اور محنت ہیں، زمین کسی کی شخصی ملکیت نہیں ہوتی، اس لئے اس کو الگ سے معاوضہ دینے کی ضرورت نہیں۔ لہٰذا تقسیم دولت کی صرف ایک مدرہ جاتی ہے، اور وہ ہے اجرت، جس کا تعین سرکاری منصوبہ بندی کے تحت ہوتا ہے۔ کارل مارکس کا مشہور نظریہ یہ ہے کہ کسی چیز کی قدر میں اضافہ صرف محنت سے ہوتا ہے۔ اس لئے اجرت کا استحقاق صرف محنت کو ہے۔ سرمایہ کا سود، زمین کا لگان اور آجر کا نفع ایک فالتو چیز ہے، جسے مصنوعی طور پر پیدا کیا گیا ہے۔ اس نظریہ کو "قدرِ زائد کا نظریہ" (Theory of Surplus Value) کہا جاتا ہے۔ اور اس کا عربی نام "نظرية القدر" ہے۔

اسلامی تعلیمات

قرآن وسنت میں پیدائشِ دولت اور تقسیم دولت پر اس انداز سے تو گفتگو نہیں کی گئی، جس طرح کسی معاشیات کی کتاب میں کی جاتی ہے، لیکن معیشت کے مختلف ابواب میں قرآن وسنت نے جو احکام عطا فرمائے ہیں۔ ان پر غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اسلام میں سرمایہ (Capetal) اور آجر (Entrepreneur) کی تفریق کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ سرمایہ دارانہ نظام میں کاروبار کے نفع ونقصان کا خطرہ آجر پر ڈالا گیا ہے اور سرمایہ کو معین شرح سے سود دیا جاتا ہے۔ اسلام میں چونکہ سود حرام ہے۔ اس لئے نفع ونقصان کا خطرہ خود سرمائے پر عائد ہوتا ہے، لہٰذا ہر وہ شخص جو کاروبار میں سرمایہ کاری کر رہا ہو، اسے نفع کی امید کے ساتھ نقصان کا خطرہ مول لینا پڑے گا۔ اس طرح یا تو یوں کہا جائے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اگرچہ سرمایہ اور آجر الگ الگ عاملِ پیدائش ہیں لیکن سرمایہ فراہم کرنے والا ہر فرد چونکہ خطرہ بھی لیتا ہے، اس لئے وہ جزوی یا کلی طور پر آجر بھی ہے، اور تقسیم دولت میں سرمائے اور آجر دونوں کا صلہ منافع ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ سرمایہ اور آجر دو الگ الگ عامل پیداوار نہیں، بلکہ یہ ایک ہی عامل ہے اور تقسیم دولت میں اس کو منافع ملتا ہے بہرصورت جس طرح زمین کو کرایہ اور محنت کو معین اجرت دی جاتی ہے، اس طرح سرمائے کو معین سود نہیں دیا جاسکتا، سرمایہ دارانہ نظام میں سرمائے کو زمین پر قیاس کیا جاتا ہے کہ جس طرح زمین فراہم کرکے ایک شخص معین کرایہ وصول کرسکتا ہے اسی طرح سرمایہ فراہم کرکے معین سود بھی وصول کرسکتا ہے۔ لیکن اسلامی احکام کی رو سے یہ قیاس درست نہیں۔ صورتِ حال یہ ہے کہ زمین اور سرمائے میں مندرجہ ذیل تین وجوہ سے زبردست فرق پایا جاتا ہے۔

۱۔ زمین بذاتِ خود ایک قابلِ انتفاع چیز ہے، اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے اسے خرچ کرنا نہیں پڑتا بلکہ اس کا وجود برقرار رکھتے ہوئے اسے عاملِ پیدائش کے طور پر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، اور اس سے دوسرے فوائد بھی حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ لہٰذا اس کا کرایہ درحقیقت ان فوائد کا معاوضہ ہے جو زمین براہِ راست دے رہی ہے۔ اس کے برعکس سرمایہ یعنی روپیہ ایسی چیز ہے جو بذاتِ خود قابل انتفاع نہیں وہ اس وقت تک انسان کو فائدہ نہیں پہنچاتا جب تک اسے خرچ کرکے اس کے بدلے کوئی قابل انتفاع چیز خرید نہ لی جائے۔ لہٰذا جس نے کسی کو روپیہ فراہم کیا، اس نے کوئی ایسی چیز فراہم نہیں کی براہ راست قابل انتفاع ہو۔ لہٰذا اس پر کرایہ وصول کرنے کا سوال نہیں، کیونکہ کرایہ اس چیز کا ہوتا ہے جس سے اس کا وجود برقرار رکھتے ہوئے فائدہ اٹھایا جائے۔

۲۔ زمین، مشینری، آلات وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان کے استعمال سے ان کی قدر میں کمی ہوتی ہے، اسی لئے ان چیزوں کو جتنا زیادہ استعمال کیا جائے گا، ان کی قدر اتنی ہی گھٹتی جائے گی۔ لہٰذا ان چیزوں کا جو کرایہ وصول کیا جاتا ہے اس میں قدر کے نقصان کی تلافی بھی شامل ہوتی ہے، اس کے برخلاف روپیہ ایسی چیز ہے کہ محض استعمال سے اس کی قدر میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔

۳۔ اگر کوئی شخص کوئی زمین، مشینری یا سواری کرایہ پر لیتا ہے تو یہ چیزیں اس کے ضمان (Risk) میں نہیں ہوتیں، بلکہ اصل مالک کے ضمان میں رہتی ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ چیزیں کرایہ دار کی کسی غفلت یا زیادتی کے بغیر کسی سماوی آفت کے نتیجے میں تباہ ہو جائیں یا چوری ہو جائیں تو نقصان کرایہ دار کا نہیں، بلکہ اصل مالک کا ہوگا اور چونکہ اصل مالک ان کی تباہی کا خطرہ برداشت کر رہا ہے اور کرایہ دار کو اس خطرہ سے آزاد کر کے اپنی ملکیت کے استعمال کا حق دے رہا ہے، اس لئے وہ ایک معین کرایہ کا بجا طور پر حق دار ہے۔ اس کے برعکس جو شخص کسی کو روپیہ قرض دے رہا ہے، وہ روپیہ اس کے ضمان (Risk) میں نہیں رہتا، بلکہ قرض دار کے ضمان میں چلا جاتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قرض دار کے قبضے میں جانے کے بعد اگر وہ روپیہ کسی سماوی آفت سے تباہ ہو جائے، یا چوری ہو جائے تو نقصان قرض دینے والے کا نہیں، قرض لینے والے کا ہے۔ یعنی قرض دار شخص اس صورت میں بھی اتنا روپیہ قرض خواہ پر لوٹانے کا ذمہ دار اور پابند ہے اور چونکہ قرض دینے والے نے قرض دے کر اس روپیہ کا کوئی خطرہ مول نہیں لیا، اس لئے وہ اس پر کسی معاوضے کا حقدار نہیں۔

اس تشریح کی روشنی میں تقسیم دولت کے اسلامی اصول کا سرمایہ دارانہ اصول سے ایک بنیادی فرق تو یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں سرمائے کو معین شرح سے سود دیا جاتا ہے جبکہ اسلام میں سرمایہ کا حق منافع ہے، جو اسے اسی وقت ملے گا جب وہ نقصان کا خطرہ بھی برداشت کرے۔ یعنی کاروبار کے نفع و نقصان دونوں میں شریک ہو، جس کا طریقہ شرکت یا مضاربت ہے۔

اور دوسرا بنیادی فرق یہ ہے کہ سرمایہ داری ہو یا اشتراکیت، دونوں نظاموں میں دولت کا استحقاق صرف ان عاملینِ پیدائش کی حد تک محدود رکھا گیا ہے، جنہوں نے عملِ پیدائش میں ظاہری طور پر براہِ راست حصہ لیا۔ لیکن اسلام کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز پر حقیقی ملکیت اللہ تعالیٰ کی ہے اور ہر چیز کی پیدائش کا اصل کارنامہ اللہ تعالیٰ ہی انجام دیتے ہیں۔ جن کی توفیق کے بغیر کوئی عاملِ پیدائش ایک ذرّہ بھی وجود میں نہیں لا سکتا، لہٰذا کوئی بھی عامل پیدائش بذاتہ آمدنی کا مالک اور مستحق نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ جس کو مستحق قرار دیں گے وہی مستحق ہوگا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اگرچہ آمدنی کا اولین مستحق تو عوامل پیدائش ہی کو قرار دیا ہے، لیکن دولت کے ثانوی مستحقین کی ایک طویل فہرست

رکھی ہے، جو پیدا شدہ دولت میں اسی طرح حقدار ہیں جس طرح خود عوامل پیدائش۔ یہ ثانوی مستحقین معاشرے کے وہ افراد ہیں، جو اگرچہ قلتِ وسائل کی وجہ سے اس عمل میں براہ راست حصہ نہیں لے سکے۔ لیکن اسی انسانی معاشرے کا فرد ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی دولت میں ان کا بھی حصہ ہے۔ ان ثانوی مستحقین تک دولت پہنچانے کے لئے اسلام نے زکوۃ، عشر، صدقات، خراج، کفارات، قربانی اور وراثت کے احکام دیئے ہیں۔ جن کے ذریعہ دولت کا بڑا حصہ ان ثانوی مستحقین تک پہنچ جاتا ہے۔ دولت کے اوّلین مستحق یعنی عوامل پیدادار، آمدنی خواہ کرائے کی صورت میں حاصل ہوئی ہو یا اجرت کی صورت میں منافع کی صورت میں، ان میں سے ہر شخص اس بات کا پابند ہے کہ وہ اپنی آمدنی میں سے ایک معتد بہ حصہ ان ثانوی مستحقین تک پہنچائے اور یہ اس کی طرف سے کوئی احسان نہیں، بلکہ اس کے ذمے ان کا حق ہے۔ چنانچہ قرآن کریم نے ارشاد فرمایا:

"وفی اموالهم حق معلوم O للسائل و المحروم O"

''اور ان کے مالوں میں محتاج اور محروم کا معین حق ہے''

اسی طرح زرعی پیداوار کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"واتوا حقه یوم حصاده"

''اور کھیتی کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو''

پیدائشِ دولت پر تینوں نظاموں کے مجموعی اثرات

یہ تھا اشتراکیت، سرمایہ اور اسلام کی معاشی تعلیمات کا ایک مختصر تعارف۔ تینوں نظاموں میں معیشت پر مجموعی حیثیت سے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں، یہ ایک بہت طویل الذیل موضوع ہے جس کی طرف یہاں محض اشارہ ہی کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک پیدائش دولت کا تعلق ہے تو پیچھے یہ بتایا جاچکا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں ذاتی منافع کے محرک کو بالکل آزاد چھوڑنے کے نتیجے میں کیا خرابیاں پیدا ہوئیں؟ یہ خرابیاں معاشی بھی ہیں اور اخلاقی بھی۔ اشتراکیت نے ذاتی منافع کے محرک کو بالکل ختم کر دیا۔ جس کے نتیجے میں پیداوار کی کمیت (Quantity) اور کیفیت (Quality) دونوں میں کمی آئی کیونکہ اشتراکیت میں ہر کام کرنے والے کو طے شدہ اجرت ہی ملتی ہے تو اس کو اس کام سے ذاتی دلچسپی نہیں ہوتی جو اسے کارکردگی بہتر بنانے پر آمادہ کرتی۔ اس کا تھوڑا سا اندازہ آپ اس بات سے کر سکتے ہیں کہ پاکستان میں ایک مرتبہ مختلف صنعتوں کو قومی ملکیت میں لے لیا گیا تھا اور یہ اسی اشتراکی پروپیگنڈے کا نتیجہ تھا۔ سالہا سال کے تجربے کے بعد قومی ملکیت میں لئے گئے ادارے مسلسل انحطاط

پذیر پر ہے۔ جس کے نتیجے میں بالآخر اب انہیں دوبارہ ذاتی ملکیت میں دیا جارہا ہے۔ جس کے لئے آج کل نج کاری (Privatization) کی اصطلاح استعمال ہورہی ہے۔

یہی حال روس میں ہوا کہ پیداوار کی کمیت اور کیفیت میں اتنا نقصان آیا کہ ملک دیوالیہ ہونے کے قریب ہوگیا۔ سوویت یونین تو بعد میں شکست وریخت کا شکار ہوا، لیکن اس سے کئی سال پہلے جب سوویت یونین کے حکمران کمیونزم کو سنبھالا دینے کی کوشش کررہے تھے۔ اس وقت سوویت یونین کے صدر میخائل گورباچوف نے ملک کی تعمیر نو کا پروگرام اپنی کتاب پیرس ٹرائیکا (Perestroica) میں پیش کیا تھا۔ اس کتاب میں اس نے کمیونزم کی براہ راست تردید نہیں کی تھی، لیکن اس بات پر زور دیا کہ اشتراکیت کی نئی تشریح کی ضرورت ہے اور اس نئی تشریح میں اس بات کا بار بار اعتراف کیا کہ اب ہمیں اپنی معیشت از سر نو تعمیر کرنے کے لئے بازار کی قوتوں (Market Forces) سے ضرور کام لینا پڑے گا۔

اسلام نے ایک طرف ذاتی منافع کے محرک کو تسلیم کیا، جو پیداوار کی کمیت اور کیفیت میں اضافے کا موجب ہوتا ہے، لیکن دوسری طرف اس پر وہ پابندیاں عائد کردیں جو اسے ان معاشی اور اخلاقی خرابیوں سے باز رکھ سکے جو سرمایہ دارانہ نظام کا لازمی خاصہ ہے۔ اس کے علاوہ سرمایہ دارانہ نظام میں سود کی اجازت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کرنے والا کاروبار کی بہبود سے قطعی لاتعلق رہتا ہے، اس کو اس سے غرض نہیں ہوتی کہ کاروبار کو فائدہ ہوا یا نقصان، کیونکہ اس کو ہر صورت میں معین شرح سے سود ملتا ہے۔ اس کے برخلاف اسلام میں چونکہ سود حرام ہے، اس لئے کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کرنے (Financing) کی بنیاد شرکت اور مضاربت پر ہی ہوسکتی ہے۔ اس صورت میں سرمایہ فراہم کرنے والے کی پوری خواہش اور کوشش یہ ہوگی کہ جس کاروبار میں اس نے سرمایہ لگایا ہے' وہ ترقی کرے، اور نفع حاصل ہو، ظاہر ہے کہ اس سے پیدائش دولت پر بہتر اثرات قائم ہوں گے۔

تقسیم دولت پر تینوں نظاموں کے اثرات

جہاں تک تقسیم دولت کا تعلق ہے' اشتراکیت نے ابتداءً یہ دعویٰ کیا تھا کہ منصوبہ بند معیشت میں آمدنی کی مساوات قائم ہوگی، جس کا مطلب یہ تھا کہ تمام افراد کو برابر آمدنی ملے۔ لیکن یہ محض ایک نظریاتی خواب تھا اور بعد میں نہ صرف یہ کہ عملاً کبھی مساوات قائم نہیں ہوئی، بلکہ نظریاتی طور پر بھی مساوات کا دعویٰ واپس لے لیا گیا۔ اور وہاں بھی اجرتوں کے درمیان شدید تفاوت قائم ہوا۔ چونکہ

اجرتوں کا تعین تمام تر حکومت کرتی تھی، اس لئے اس تعین میں ایک عام مزدور کو کوئی دخل نہیں تھا اور اگر اس کو اجرت کا یہ تعین غیر منصفانہ محسوس ہوتا تو اس کے خلاف چارہ جوئی کی بھی کوئی گنجائش نہیں تھی۔ سرمایہ دارانہ نظام میں کم از کم یہ ہوتا ہے کہ اگر مزدور اپنی اجرت بڑھوانا چاہیں تو اس کے لئے نہ صرف یہ کہ آواز بلند کر سکتے ہیں بلکہ احتجاج کے دوسرے ذرائع مثلاً ہڑتال وغیرہ بھی اختیار کر سکتے ہیں۔ لیکن اشتراکی نظامِ سیاست میں اس قسم کی آواز بلند کرنے یا احتجاج کے ذرائع اختیار کرنے کی بھی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے عملاً اشتراکی نظام میں مزدور کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچا، بلکہ آخر میں نتیجہ یہی نکلا کہ اشتراکی ممالک کے محنت کشوں کا معیارِ زندگی سرمایہ دارانہ نظام کے مزدور سے بھی کم تر رہا۔ اور بالآخر لوگوں نے تنگ آ کر پھر اسی سرمایہ دارانہ نظام کا خیر مقدم کیا جس سے وہ نکل کر بھاگے تھے۔ یہ نتائج ان ملکوں میں زیادہ واضح طور پر مشاہدے میں آئے، جہاں ایک ہی ملک کا کچھ حصہ اشتراکیت کے زیر اثر تھا اور دوسرا حصہ سرمایہ دارانہ نظام کے زیر اثر تھا۔ مثلاً مشرقی اور مغربی جرمنی، مغربی جرمنی ترقی کرتا ہوا کہیں سے کہیں پہنچ گیا اور مشرقی جرمنی اس کے مقابلے میں بہت پیچھے رہا۔ وہاں کے مزدوروں کی حالت بھی مغربی جرمنی کے مقابلے میں پسماندہ رہی۔ یہاں تک کہ لوگوں نے تنگ آ کر دیوار برلن توڑ دی، اور اشتراکیت کی ناکامی کا عملاً اعتراف کر لیا۔ لیکن اس کا مطلب نہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام میں تقسیم دولت واقعتاً منصفانہ تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کی جن خرابیوں کے ردّعمل کے طور پر اشتراکیت وجود میں آئی تھی وہ بڑی حد تک اب بھی برقرار ہیں۔ ذاتی منافع کے محرک کو بے لگام چھوڑنے سے اجارہ داریاں اب بھی وجود میں آتی ہیں۔ سود، قمار، اور سٹے کا بازار اب بھی گرم ہے، جس کے نتیجے میں ہزار ہا عوام کی دولت کھنچ کھنچ کر چند افراد کے ہاتھوں میں سمٹتی رہتی ہے، اور عوام کے سفلی جذبات کو برانگیختہ کر کے ان سے پیسے کھینچنے کا عمل اب بھی جاری ہے، بہت سے سرمایہ دار ممالک میں ایسے لاکھوں افراد اب بھی موجود ہیں جن کے پاس سر چھپانے کو گھر نہیں اور سردیوں کی راتوں میں زیرِ زمین ریلوے اسٹیشنوں میں پناہ لیتے ہیں۔

اس صورت حال کی بہت بڑی ذمہ داری سود، قمار اور سٹے پر عائد ہوتی ہے۔ قمار اور سٹے میں تو یہ بات واضح ہے کہ ان کے ذریعہ بہت سے افراد کا سرمایہ کھنچ کھنچ کر اسی ایک شخص کی جیب پر ہن برسا دیتا ہے، لیکن سود کے نتیجے میں تقسیم دولت میں جو ناہمواری پیدا ہوتی ہے، اس کی طرف عام طور سے توجہ نہیں دی جاتی، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ سود بہر صورت تقسیم دولت کے توازن میں بگاڑ پیدا کرتا ہے، کیونکہ جو شخص کسی دوسرے سے قرض لیکر کاروبار کرتا ہے، اگر اسے کاروبار میں نقصان ہو تو قرض دینے والا بہر صورت اپنے سود کا مطالبہ جاری رکھتا ہے، بلکہ سود در سود ہو کر اس کی واجب الادا رقم کہیں

سے کہیں پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح قرض لینے والا سراسر نقصان میں ہے اور قرض دینے والا سراسر فائدہ میں۔ دوسری طرف جو بڑے سرمایہ دار بینکوں سے بھاری رقمیں لے کر بڑے پیمانے کے کاروبار کرتے ہیں ان کو اپنے اس کاروبار میں نفع ہوتا ہے، اس کا وہ بہت تھوڑا حصہ سود کی شکل میں بینک کے واسطے سے امانت دار عوام کو منتقل کرتے ہیں۔ باقی سارا نفع خود رکھتے ہیں اور اس طرح دونوں صورتوں میں تقسیم دولت غیر متوازن ہوتی ہے۔

اس کو ایک سادہ سی مثال سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام میں بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی جیب سے دس لاکھ روپے کسی کاروبار میں لگائے اور نوے لاکھ روپے بینک سے قرض لے لئے۔ اور اس طرح ایک کروڑ روپے سے تجارت کی۔ جب اتنی بھاری رقم سے تجارت کی جائے گی تو اس پر نفع کی شرح بھی بہت زیادہ ہوگی۔ فرض کیجئے کہ کاروبار میں پچاس فیصد نفع ہوا اور کروڑ کے ڈیڑھ کروڑ بن گئے، تو یہ سرمایہ دار پچاس لاکھ کے نفع سے صرف پندرہ لاکھ روپے سود کے طور پر بینک کو دے گا، جس میں سے بینک اپنا نفع رکھ کر بمشکل دس یا بارہ لاکھ روپے ان سینکڑوں عوام میں تقسیم کرے گا جن کی امانتیں اس کے پاس جمع ہیں، جس کا خالص نتیجہ یہ ہے کہ اس کاروبار میں جن سینکڑوں افراد نے نوے لاکھ روپے کا سرمایہ لگایا تھا، اور انہی کے سرمایہ نے درحقیقت اتنے بھاری نفع کو ممکن بنایا، ان میں تو دس بارہ لاکھ روپے تقسیم ہوئے اور جس سرمایہ دار نے دس لاکھ کی سرمایہ کاری کی تھی، اسے کاروبار کے نفع کی صورت میں پینتیس لاکھ روپے ملے۔ پھر دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ پندرہ لاکھ روپے جو بینک کو دیے گئے اور بینک کے واسطے سے عوام تک پہنچے، ان کو سرمایہ دار اپنی مصنوعات کی لاگت میں شامل کرتا ہے، اور جو بالآخر اس کی جیب پر نہیں پڑتے بلکہ عام صارفین کی جیب پر پڑتے ہیں، کیونکہ اس کاروبار میں اس نے جو مصنوعات تیار کیں ان کی قیمت مقرر کرتے وقت بینک کو دیئے ہوئے سود کی رقم بھی قیمت میں شامل کرتا ہے اور اس طرح درحقیقت اس کی اپنی جیب سے کچھ خرچ نہیں ہوا اور اگر کاروبار میں کسی سماوی آفت یا کسی حادثے وغیرہ کی وجہ سے نقصان ہونے لگے تو اس کی تلافی انشورنس کمپنی کے ذریعہ کرالی جاتی ہے اور اس انشورنس کمپنی میں بھی ان ہزارہا عوام کا پیسہ جمع رہتا ہے جو ماہ بماہ یا سال بسال اپنی کمائی کا ایک حصہ یہاں جمع کراتے رہتے ہیں، لیکن نہ ان کے کسی تجارتی مرکز کو آگ لگتی ہے اور نہ کوئی اور حادثہ پیش آتا ہے۔ اس لئے عموماً پیسے جمع ہی کراتے ہیں، نکلوانے کی نوبت کم آتی ہے۔

دوسری طرف اگر اس قسم کے بہت سے سرمایہ دار کسی بھاری نقصان کی وجہ سے بینک کو قرضے واپس نہ کر سکیں، اور اس کے نتیجے میں بینک دیوالیہ ہو جائے، تو اس صورت میں ان سرمایہ داروں کی تو

بہت کم رقم گئی، نقصان سارا ان امانت داروں کا ہوا جن کے پیسے کے بل سرمایہ دار کاروبار کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ سود کے اس نظام کی وجہ سے پوری قوم کے سرمائے کو چند بڑے سرمایہ دار اپنے مفاد کے لئے استعمال کرتے ہیں اور اس کے بدلے میں قوم کو بہت تھوڑا سا حصہ واپس کرتے ہیں اور یہ تھوڑا حصہ بھی اشیاء کی لاگت میں شامل کر کے دوبارہ عام صارفین ہی سے وصول کر لیتے ہیں اور اپنے نقصان کی تلافی بھی عوام کی بچتوں سے کرتے ہیں اور اس طرح سود کا مجموعی رخ اس طرف رہتا ہے کہ عوام کی بچتوں کا کاروباری فائدہ زیادہ تر بڑے سرمایہ داروں کو پہنچے، اور عوام اس سے کم سے کم مستفید ہوں، اس طرح دولت کے بہاؤ کا رخ ہمیشہ اوپر کی طرف رہتا ہے۔

افسوس یہ ہے کہ جب سے دنیا میں صنعتی انقلاب برپا ہوا، اس وقت سے کوئی ملک ایسی مثال پیش نہیں کر سکا جہاں صنعت اور تجارت کی ترقی کے ساتھ ساتھ اسلام کے معاشی احکام بھی پوری طرح نافذ ہوں۔ اس لئے کسی عملی نمونے کے حوالے سے یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ اسلام کی تعلیمات پر عمل کرنے سے تقسیم دولت میں کس طرح توازن پیدا ہوتا ہے۔ لیکن خالص نظریاتی نقطۂ نظر سے غور کیا جائے تو اس نتیجے تک پہنچنے میں دیر نہیں لگے گی کہ اسلامی تعلیمات پر عمل کی صورت میں دولت کی تقسیم سرمایہ دارانہ نظام کے مقابلے میں کہیں زیادہ متوازن ہوگی۔ اگر حرمتِ سود کے مسئلے ہی کو لیا جائے تو اس سے بھی یہ بات واضح ہو سکتی ہے۔ کیونکہ سود کے ممنوع ہونے کے بعد کسی کاروبار کو سرمایہ کی فراہمی نفع نقصان میں شرکت کی بنیاد ہی پر ہو سکتی ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر روپیہ لینے والے کو نقصان ہوا تو اس میں روپیہ دینے والا بھی شریک ہوگا۔ اور اگر نفع ہوا ہے تو روپیہ دینے والا اس نفع کے فیصد حصے کا حق دار ہوگا۔ لہٰذا مذکورہ بالا مثال میں اگر سرمایہ دار نے بینک سے نوے لاکھ روپے لیتے وقت شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر معاملہ کیا ہوا اور اس کے اور بینک کے درمیان اگر ساٹھ فیصد اور چالیس فیصد کا تناسب بھی طے ہوا ہو تو پچاس لاکھ کے منافع میں کم از کم بیس لاکھ روپے اسے بینک کو منتقل کرنے پڑیں گے اور بینک کو دیئے جانے والے نفع کا تعین چونکہ اشیاء کی فروختگی کے بعد ہوگا اس لئے اس کو اشیاء کی لاگت میں شامل کر کے قیمت کے ذریعہ عوام سے وصول نہیں کیا جا سکتا۔

پھر جو نفع اس طرح سرمایہ دار کو حاصل ہوگا، اس میں سے بھی زکوٰۃ اور صدقات وغیرہ کے ذریعہ ایک بڑا حصہ وہ غریب عوام کی طرف منتقل کرنے کا پابند اور ذمہ دار ہوگا۔ اس کا واضح نتیجہ یہ ہے کہ دولت کے بہاؤ کا رخ چند سرمایہ داروں کے بجائے ملک کے عام باشندوں کی طرف ہوگا۔ جن عوام کی بچتوں سے ملک کی صنعت و تجارت فروغ پا رہی ہے، اس کے منافع میں وہ زیادہ بہتر شرح سے حصہ دار ہوں گے۔

ہمارا معاشی نظام

ہمارا معاشی نظام

کسی قوم کی معاشی حالت کو بہتر اس وقت کہا جا سکتا ہے جب اس کے تمام افراد کو زندگی کی تمام ضروریات فارغ البالی اور سکون و اطمینان کے ساتھ میسر ہوں، ملک کی پیداوار اور آمدنی اگر زیادہ ہو تو ملک کے تمام باشندے اس کی برکات سے مستفید ہوں، اور کسی کو تقسیم دولت کے معاملے میں کسی ناانصافی کی جائز شکایت نہ ہو۔ اس کے برخلاف اگر ملک کی ساری دولت چند ہاتھوں میں سمٹ کر رہ جائے اور قوم کی اکثریت بھوک اور افلاس کا رونا رو رہی ہو، امیروں کے خزانے میں دولت کے انبار پر انبار لگتے چلے جائیں اور محنت کش عوام کی جیب سے ان کے گاڑھے پسینے کی کمائی کا ایک ایک پیسہ سرک کر ختم ہو جائے تو خواہ ملک کی زمینیں سونا اگل رہی ہوں، یا مشینوں سے لعل و جواہر برآمد ہو رہے ہوں۔ اسے ملک کی معاشی ترقی نہیں کہا جا سکتا، یہ وہ اجتماعی دیوالیہ پن ہے جس کی موجودگی میں کسی قوم کے پنپنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

یہ ہماری شومی اعمال ہے کہ ہمارے ملک کی معاشی صورت حال کچھ ایسی ہی بن کر رہ گئی ہے، اوپر اوپر سے دیکھئے تو ہم نے گذشتہ ۲۶ سالوں میں زراعت صنعت اور تجارت کے ہر میدان میں خاصی ترقی کی ہے، لیکن افراد کی نجی زندگی کا مطالعہ کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ملک کی دولت صرف چند خاندانوں میں محدود ہو کر رہ گئی، اس سے عام آدمی کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا، وہ اپنا پیٹ بھرنے کے لئے پہلے سے زیادہ سرگرداں ہے، دولت کی چمک دمک اس کے غم کدے میں کوئی اجالا نہیں کر سکی، اس کے شب و روز پہلے سے زیادہ سختیوں کا شکار ہیں۔

مغرب کی بے جا تقلید

ایسا کیوں ہوا؟ ـــــ اس کا جواب بالکل واضح ہے، ہمارے یہاں عرصہ دراز سے نیم جاگیردارانہ اور نیم سرمایہ دارانہ نظام اپنی بدترین صورت میں رائج ہے، مغرب کی دو سو سالہ محکومی نے ہمارے دل و دماغ کو کچھ ایسے سانچے میں ڈھال دیا ہے کہ ہم اپنے مسائل کو آزادی کے ساتھ سوچنے کی بجائے آنکھیں بند کر کے اسی ڈگر پر چل رہے ہیں جو مغرب نے ہمیں دکھا دی تھی، زندگی کے دوسرے گوشوں کی طرح ہم نے اپنی معیشت کو بھی ان ہی بنیادوں پر تعمیر کیا ہے جن پر ہمارے

سرمایہ دار ''حاکم'' نے اپنے معاشرے کو تعمیر کیا تھا، ظاہر ہے کہ اس صورت میں ہمیں اس بے چینی کے سوا کیا مل سکتا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام کے لئے مقدر ہو چکی ہے۔

ناقص شعور کی بیداری

سالہا سال تک اس طرز معیشت کو آزمانے کے بعد اب یہ شعور تو بحمد اللہ پیدا ہونے لگا ہے کہ یہ راستہ ترقی کا نہیں تباہی کا ہے، ہم میں سے بیشتر لوگ اب یہ سوچنے پر مجبور ہیں کہ ہماری معاشی ناہمواریوں کی ذمہ داری موجودہ سرمایہ دارانہ اور جاگیری نظام پر عائد ہوتی ہے، لیکن افسوس یہ ہے کہ ابھی ذہن مغرب کے فکری تسلط سے اتنے آزاد نہیں ہوئے کہ اس کی فکری کج روی کو آزما کر خود اپنے ذہن سے کوئی متبادل راستہ تلاش کرنے کی کوشش کریں، اس کے بجائے ہو یہ رہا ہے کہ سرمایہ داری کی مشکلات کا حل تلاش کرنے کے لئے بھی مغرب ہی کا رخ کرتے ہیں اور کسی حل کو قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے جو مغرب کی فکری مشینری میں نہ ڈھلا ہو۔

چنانچہ آج ہم میں سے ایک طبقہ بڑے زور شور سے ''سوشلزم'' اور ''اشتراکیت'' کے نعرے لگا رہا ہے۔ حالانکہ اشتراکیت بھی مغرب کی اسی مادی تہذیب کی پیداوار ہے جس نے سرمایہ داری کو جنم دیا تھا۔ حقیقت میں انسان کی معاشی مشکلات کا حل نہ اس کے پاس تھا نہ اس کے پاس ہے، وہ اگر افراط تھی تو یہ تفریط ہے۔ مزدور اور کسان اگر سرمایہ داری میں مظلوم اور مقہور تھے تو اشتراکی نظام میں بھی وہ کچھ کم بے بس نہیں _____!

سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد

سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد اس تصور پر تھی کہ انسان ''سرمایہ'' کا خود مختار مالک ہے، روز مرہ کی ضرورت کے علاوہ ذرائع پیداوار پر بھی اس کی ملکیت بے قید اور آزاد ہے، وہ جس طرح چاہے انہیں استعمال کرے، جس کام میں چاہے انہیں لگائے جس طریقے سے چاہے ان سے نفع حاصل کرے، اپنے تیار شدہ مال کی جو چاہے قیمت مقرر کرے، جتنے آدمیوں سے جن شرائط پر چاہے کام لے، غرض اپنے کاروبار کے بارے میں اسے کھلی آزادی ہے، اور ریاست اس کی ملکیت میں دخل اندازی نہیں کرسکتی۔ اگرچہ رفتہ رفتہ مختلف تجربات سے دو چار ہونے کے بعد اس آزاد ملکیت پر تھوڑی تھوڑی پابندیاں عائد کر دی گئیں، لیکن یہ تصور اب بھی پوری طرح برقرار ہے کہ انسان سرمایہ کا ''مالک'' ہے اور چند قانونی حد بندیوں سے قطع نظر، سرمایہ سے سرمایہ پیدا کرنے کا ہر طریقہ اس کے لئے جائز ہے،

اسی تصور کی بنیاد پر سود، قمار، سٹہ اور اکتناز کو اس نظام میں شیرِ مادر سمجھ لیا گیا ہے، اور یہ چیزیں اس نظام کے عناصرِ اربعہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

اس نظام کے جو نتائجِ بد دنیا نے دیکھے، اور اب تک دیکھ رہی ہے وہ یہ ہیں کہ معاشرے میں دولت کی گردش نہایت ناہموار اور غیر متوازن ہوتی چلی جاتی ہے، سرمایہ دار سود، قمار، سٹہ اور اکتناز کے ذریعہ چاروں طرف ہاتھ مار کر روپیہ اپنے دامن میں سمیٹ لیتا ہے اور دولت کے اس ذخیرہ کے بل پر پورے بازاروں کا حکمران بن بیٹھتا ہے، قیمتوں کو مصنوعی طور پر چڑھایا جاتا ہے، اور غیر ضروری بلکہ مضر اشیاء کو زبردستی معاشرے پر ٹھونسنے کے لئے ان کی فراوانی کر دی جاتی ہے، اور قوم کی حقیقی ضروریات کا مصنوعی قحط پیدا کر دیا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس نظام میں بارہا یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ عین اس وقت جب کہ معاشرے کے سینکڑوں افراد بھوک سے بے تاب ہوتے ہیں، غلے اور اشیائے خورد و نوش کے لدے ہوئے جہاز جان بوجھ کر غرق کر دیے جاتے ہیں، ان کے ذخیروں کو آگ لگا دی جاتی ہے تاکہ یہ اشیاء افراط کے ساتھ بازار میں آ کر سستے داموں ضرورت مند افراد تک نہ پہنچ سکیں، اور قیمتوں کا جو معیار سرمایہ دار نے مقرر کر لیا ہے، اس میں کوئی کمی نہ ہونے پائے۔

ظاہر ہے کہ سرمایہ دار کی اس کاروباری آنکھ مچولی میں ایک عام آدمی کو پنپنے کا موقع نہیں مل سکتا، اس کی آمدنی محدود اور اخراجات زیادہ ہوتے چلے جاتے ہیں، اور اس کی زندگی چند گنے چنے افراد کے ذاتی مفادات کے تابع ہو کر رہ جاتی ہے، دولت کے اس سمٹاؤ کا اثر پوری قوم کی صرف معیشت ہی پر نہیں، بلکہ اخلاق و کردار اور طرزِ فکر و عمل پر بھی پڑتا ہے، اور ملکی و بین الاقوامی سیاست بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔

اشتراکیت میدان میں آئی تو سرمایہ دارانہ نظام کی ان خرابیوں کو دیکھا، لیکن مرض کے اسباب کی ٹھنڈے دل و دماغ سے تشخیص نہ کر سکی اور معاملہ کی دوسری انتہا پر جا کھڑی ہوئی، سرمایہ داری نے کہا تھا کہ انسان بحیثیت فرد ذرائع پیداوار کا ''مالک'' ہے، اشتراکیت نے کہا کہ کوئی فرد کسی ذریعہ پیداوار کا مالک نہیں، زمینوں اور کارخانوں کو جاگیردار اور سرمایہ دار کے تصرف سے نکال دو تو وہ بانس ہی نہ رہے گا جس سے ظالم کی بانسری بجتی ہے۔ اس کی عملی شکل یہ تجویز کی گئی کہ محنت کش عوام کے انتخاب سے ایک کمیٹی بناؤ، اور ملک کی تمام زمینیں اور ساری بنیادی صنعتیں انفرادی ملکیت سے نکال کر اس کے حوالے کر دو، یہ پارٹی ایک حکومت کی تشکیل کر کے ایک منصوبہ بند معیشت (PLANNED ECONOMY) کی بنیاد ڈالے گی، وہی یہ فیصلہ کرے گی کہ کیا چیز پیدا کرنی ہے؟ پھر وہی محنت کش عوام کو مختلف کاموں میں لگا کر پیداوار حاصل کرے گی اور وہ ہی اس حاصل شدہ پیداوار کو محنت

کرنے والوں کے درمیان ایک خاص تناسب سے تقسیم کرے گی۔

اشتراکی نظام میں غریب کی مشکلات

یہ تجویز بڑے زور شور کے ساتھ پیش کی گئی اور کہا گیا کہ اس طریق کار میں مزدور اور کسان کے ہر دکھ کا علاج ہے۔ لیکن نتائج پر غور کیجئے تو اس نظام معیشت نے نہ صرف یہ کہ کچھ نئی مشکلات کھڑی کر دیں، بلکہ مزدور کی پرانی مصیبتیں بھی تقریباً اسی طرح برقرار ہیں۔

تھوڑی دیر کے لئے اس بات سے قطع نظر کر لیجئے کہ اس تجویز کو عملی طور سے نافذ کرنے میں کتنی مشکلات ہیں؟ اس بحث کو بھی جانے دیجئے کہ یہ نظام شدید ترین ڈکٹیٹر شپ کے بغیر نہیں چل سکتا، اس پہلو کو بھی کچھ دیر کے لئے چھوڑ دیجئے کہ اس سے بسا اوقات مزدور اور کسان کو اس کام پر مجبور ہونا پڑتا ہے جو وہ اپنی افتادِ طبع کے تحت نہیں کرنا چاہتا۔ اس واقعہ کو بھی بالائے طاق رکھئے کہ اس نظام میں ''جبری محنت'' اور ''بیگار کیمپ'' مزدور پر کیا ظلم ڈھاتے ہیں؟ اس بات کو بھی مت سوچئے کہ اس نظام میں مذہب و اخلاق کا کیا حشر ہوتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس نظام میں بھی ___ جو خالص مزدور اور کسان ہی کے نام پر ابھرا ہے ___ ملک کی دولت سے عام آدمی کو کتنا حصہ مل سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ حکومت کرنے والی یہ پارٹی جس میں محنت کش عوام کے بمشکل پانچ فیصد افراد شریک ہوتے ہیں کوئی فرشتوں کی جماعت تو نہیں ہوتی، اگر سرمایہ دارانہ نظام میں انفرادی سرمایہ دار کی نیت مزدور کے حق میں خراب ہو سکتی ہے تو اس پارٹی کی نیت کیوں خراب نہیں ہو سکتی؟ اگر ایک شخص بڑے کارخانے کا صرف مالک ہو کر اپنے زیردستوں پر ظلم ڈھا سکتا ہے تو یہ پارٹی ملک کی ساری زمینوں، سارے کارخانوں اور ساری دولت پر قابض ہو کر اپنے زیردستوں کے حقوق پر کیوں ڈاکہ نہیں ڈال سکتی۔

واقعہ یہ ہے کہ اس صورت میں چھوٹے چھوٹے سرمایہ دار تو بیشک ختم ہو جاتے ہیں، لیکن ان سب کی جگہ ایک بڑا سرمایہ دار وجود میں آ جاتا ہے جو دولت کی اس وسیع جھیل کو من مانے طریقہ سے استعمال کر سکتا ہے، چنانچہ پیداوار کا بہت تھوڑا حصہ محنت کش عوام میں تقسیم ہوتا ہے اور باقی ساری دولت حکمران جماعت کے رحم و کرم پر ہوتی ہے، بیرونی دنیا تو یہی دیکھتی ہے کہ اشتراکی ملک کی صنعت و تجارت دنیا پر چھا رہی ہے، وہاں مصنوعات اور ایجادات کی بہتات ہے اور وہاں کے مصنوعی سیارے ستاروں پر کمندیں ڈال رہے ہیں، لیکن اس بات کو سوچنے والے کم ہوتے ہیں کہ وہاں محنت کش عوام کو ان ترقیات کی کیا قیمت ادا کرنی پڑ رہی ہے اور دولت کے عظیم الشان ذخیروں میں سے انہیں کتنا حصہ مل رہا ہے؟ ورنہ حقیقت یہی ہے کہ جس طرح سرمایہ دار ممالک میں ''ترقی'' کا مطلب چند سرمایہ

داروں کی ترقی ہے، اسی طرح اشتراکی نظام میں بھی ''ترقی'' ایک خاص طبقے کی ''ترقی'' سے عبارت ہے۔ رہا بے چارہ عام مزدور اور کسان، سو وہ دونوں جگہ صرف اتنی اجرت کا مستحق ہوتا ہے جتنی اس کے ''آقا'' اسے دینا چاہیں۔ فرق اتنا ہے کہ وہاں اگر اسے اجرت کم محسوس ہوتی تھی تو وہ ہڑتال، احتجاج اور پیشے کی تبدیلی کے ذریعہ اپنے آنسو دھونے کی کوشش کر لیتا تھا، لیکن یہاں اسے اپنی کسی حق تلفی پر کراہنے کی بھی اجازت نہیں، شاعر مشرق علامہ اقبال مرحوم نے اسی لئے کہا تھا۔

زمامِ کار گر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اس کے برعکس اسلام کے عدل عمرانی کی شاہراہ سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کے بیچ سے گذرتی ہے۔ اسلام کا کہنا یہ ہے کہ اس کائنات کی ہر چیز، خواہ زمین اور کارخانے کی شکل میں ہو، روپے پیسے اور اشیائے صرف کی شکل میں، اصل میں اس کائنات کے پیدا کرنے والے کی ملکیت میں ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے:

"للّٰہ ما فی السمٰوات وما فی الارض" (بقرہ)

''آسمانوں اور زمینوں میں جو کچھ ہے اللہ ہی کا ہے۔''

ہاں وہ اپنی یہ ملکیت نفع اٹھانے کے لئے اپنے بندوں کو دے دیتا ہے۔

"ان الارض للّٰہ یورثھا من یشاء من عبادہ" (الاعراف)

''بلاشبہ زمین اللہ کی ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے اس کا مالک بنا دیتا ہے۔''

جب انسان کے ہاتھ میں ہر چیز اللہ کی دی ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا استعمال بھی اللہ کی مرضی کا پابند ہوگا۔ اس کے ذریعہ دوسرے پر ظلم ڈھا کر زمین میں فساد برپا کر دینا اللہ کو کسی طرح گوارہ نہیں، انسان کا کام یہ ہے کہ وہ دوسرے کا خون چوسنے کے بجائے اپنی اصل منزل مقصود یعنی آخرت کو پیش نظر رکھ کر دوسرے کے ساتھ حسن سلوک کرے۔

"وابتغ فیما اٰتاك اللّٰہ الدار الاخرة ولا تنس نصیبکم من الدنیا و احسن کما احسن اللّٰہ الیك ولا تبغ الفساد فی الارض" (قصص)

''اور اللہ نے تمہیں نے جو کچھ دیا اس کے ذریعہ تم دار آخرت (کی بھلائی) تلاش کرو جس طرح اللہ نے تم پر احسان کیا ہے تم دوسروں پر احسان کرو، اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش نہ کرو''

ان ہدایات کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کو اللہ نے انفرادی طور سے ملکیت عطا تو کی ہے لیکن یہ ملکیت آزاد، خودمختار، خودغرض اور بے لگام نہیں بلکہ یہ اللہ کے دیئے ہوئے احکام کی پابند ہے، اس کو انسان اپنے جائز نفع کے لئے تو استعمال کر سکتا ہے، لیکن اس کے ذریعہ دوسروں کے حقوق پر ڈاکہ نہیں ڈال سکتا۔

سرمایہ دارانہ نظام کی جتنی خرابیوں اور اس کی جتنی ناانصافیوں پر آپ نظر ڈالیں گے، بنیادی طور سے ان کے چار ہی سبب نظر آئیں گے۔ سود، قمار، سٹہ اور اکتناز، سرمایہ دار ایک طرف تو سود، قمار اور سٹہ کے ذریعہ ساری قوم کی دولت کھینچ کھینچ کر اپنے دامن میں سمیٹ لیتا ہے، دوسری طرف اس کے کھانے میں کسی غریب، مفلس، اپاہج یا بے سہارا انسان پر لازمی طور سے کچھ خرچ کرنے کی کوئی مد نہیں، وہ خود اپنی شرافت سے کسی کو کچھ دے دے تو اس کا احسان ہے، اخراجات کی کوئی پابندی اس پر نہیں ہے۔

ناجائز ذرائع کی بندش

اسلام نے اولاً تو آمدنی کے ناجائز ذرائع کا دروازہ بالکل بند کر دیا۔ سود، قمار، سٹہ کے ذریعہ دولت حاصل کرنے کو بدترین جرم قرار دے کر صاف صاف اعلان کر دیا کہ:

"یا ایھا الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم الا ان تکون تجارۃً عن تراض منکم" (بقرہ)

''اے ایمان والو! تم ایک دوسرے کے مال کو ناحق طریقہ سے مت کھاؤ، الّا یہ کہ تمہاری رضامندی سے کوئی تجارت ہو۔''

سود میں یہ ہوتا ہے کہ اگر کاروبار کرنے والے کو نقصان ہو جائے تو سارا نقصان اس پر پڑتا ہے اور قرض دینے والے کا سود ہر حال میں کھرا رہتا ہے اور اگر نفع ہو جائے تو سارا نفع وہ لے اڑتا ہے اور قرض دینے والے کو اس کا چالیسواں حصہ بھی مشکل سے ہاتھ آتا ہے، ظاہر ہے کہ اس طرح دولت پھیلنے کے بجائے سکڑتی ہے اور ہموار طریقے سے گردش نہیں کر سکتی۔ اسلام نے اس کے بجائے شراکت و مضاربت کی صورت تجویز کی ہے جس میں نفع ہو تو فریقین کا ہو، اور نقصان ہو تو وہ دونوں اسے برداشت کریں۔

قمار اور سٹہ میں ساری قوم کا تھوڑا تھوڑا روپیہ ایک جگہ ہو جاتا ہے، پھر ایک عام آدمی کا روپیہ یا تو اس جیسے ہزاروں غریب آدمیوں کی جیب سے ایک ایک روپیہ کھینچ کر اس کے پاس جمع کر دیتا ہے، یا

خود بھی کسی سرمایہ دار کی جیب میں جا گرتا ہے۔ غرض دونوں ہی صورتوں میں روپیہ سمٹتا ہے اور اس کی فطری گردش رک جاتی ہے، اسلام نے اس پر اور کاروبار کے ایسے تمام طریقوں پر پابندی بٹھا دی ہے جن میں ایک فریق کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو یا جس سے پورے معاشرے کی دولت ایک جگہ سمٹنے لگے۔

آمدنی کے ناجائز ذرائع پر پابندی لگانے کے علاوہ سرمایہ داروں سے غریبوں تک دولت پہنچانے کے لئے اسلام نے سرمایہ دار پر زکوٰۃ جیسے بہت سے اخراجات واجب کر دیئے ہیں جو اس کا احسان نہیں، بلکہ اس مال پر واجب ہونے والا حق ہے، جسے بزور قانون وصول کیا جا سکتا ہے، زکوٰۃ کے علاوہ عشر، خراج، صدقۂ فطر، قربانی، کفارات، نفقات، وصیت اور وراثت وہ چھوٹی بڑی مدات ہیں جن کے ذریعہ دولت کے تالاب سے چاروں طرف نہریں نکلتی ہیں اور ان سے پورے معاشرے کی کھیتی سرسبز وشاداب ہوتی ہے۔

ان قانونی پابندیوں کے ساتھ اسلام بحیثیت مجموعی جس ذہنیت کی تعمیر کرتا ہے، اس کی بنیاد سنگدلی، کنجوسی، بے رحمی اور خودغرضی کے بجائے ہمدردی، فراخ حوصلگی، سخاوت اور سب سے بڑھ کر خوفِ خدا اور فکرِ آخرت پر استوار ہوتی ہے۔ اس کے لئے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اپنے ذمے عائد ہونے والے قانونی فرائض کی ادائیگی پر بس کر لے اور اس کے بعد دوسروں کے دکھ درد سے آنکھیں بند کر کے بیٹھ جائے، اس کو زندگی کے ہر مرحلہ پر تعلیم ہی یہ دی گئی ہے کہ یہ دنیا چند دنوں کی بہار ہے، عیش ومسرت روپے اور پیسے کے اس ڈھیر کا نام نہیں ہے جو یہاں جمع کر لیا جائے، بلکہ روح کے اس سکون اور ضمیر کے اس اطمینان کا نام ہے جو اپنے کسی بھائی کے چہرے پر خوش حالی کی مسکراہٹ دیکھ کر پیدا ہوتا ہے، اور جس سے آخرت کی آنے والی زندگی میں مسرتوں کے سدابہار پھول کھلتے ہیں۔

چنانچہ قرآن وحدیث کو دیکھئے، ان کی تعلیمات ''انفاق فی سبیل اللہ'' کی ہدایت سے بھری پڑی ہیں، اور ان میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ

"یسئلونك ماذا ینفقون قل العفو"(بقرہ)

''لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ کیا خرچ کریں، آپ فرما دیجئے جو ضرورت سے زائد ہو۔''

غرض ایک طرف سرمایہ دار کی آمدنی کی ناجائز مدات کو ختم کر کے اور دوسری طرف اس کے اخراجات میں اضافہ کر کے اسلام نے دولت کے بہاؤ کا رخ عام معاشرے کی طرف پھیر دیا ہے، افسوس ہے کہ آج کی دنیا میں یہ ساری باتیں نرا ''نظریہ'' ہو کر رہ گئی ہیں، اور عملی طور سے معیشت کا یہ

بے داغ اور صاف ستھرا نظام دنیا میں کہیں نافذ نہیں ہے، لیکن اگر اس نظام کے عملی نتائج دیکھنے ہوں تو تاریخِ اسلام کے ابتدائی دور کا مطالعہ کیجئے، جب صدقہ دینے والا ہاتھ میں روپیہ لے کر نکلا کرتا تھا تو کوئی اسے قبول کرنے پر تیار نہیں ہوتا تھا۔

ہماری زبوں حالی

اب ہماری شومیٔ اعمال ہے کہ اتنا پُرامن وسکون نظام رکھنے کے باوجود شروع میں تو ہم نے اپنی معیشت کا نظام سرمایہ داری کے اصولوں پر بنایا۔ اب جب کہ اس کے نقصانات سامنے آرہے ہیں تو ہم میں سے بعض لوگوں نے ''اشتراکیت'' اور ''سوشلزم'' کی آوازیں بلند کرنی شروع کر دی ہیں۔ پہلے سرمایہ داری کی بدترین لعنتوں اور سود اور قمار وغیرہ کو اسلام کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش میں قرآن وسنت کی تحریف کی جاتی تھی اب سوشلزم کو ''اسلامی'' بنانے کے لئے آیات واحادیث کی الٹی سیدھی تاویلیں کی جارہی ہیں، اور ذہن اگر نہیں چلتا تو اس طرف کہ مغربی افکار کی غلامی کو ایک مرتبہ دل سے نکال کر سیدھے سچے طریقے سے اسلامی اصولوں پر غور کر لیا جائے کہ وہ موجود معاشی مشکلات کا واقعی طور سے کیا حل پیش کرتے ہیں۔

جو حضرات غلط فہمی سے سرمایہ داری یا اشتراکیت کو اپنے لئے راہِ نجات سمجھ بیٹھے ہیں، ہم نہایت دردمندی کے ساتھ ان سے یہ گزارش کرتے ہیں کہ وہ کسی غیر اسلامی نظام میں اسلام کا پیوند لگانے کے بجائے ٹھنڈے دل ودماغ سے معقولیت کے ساتھ اسلامی احکام کو سمجھنے کی کوشش کریں، ایک آزاد اسلامی مملکت میں مسلمان کا حقیقی منصب یہ ہے کہ وہ پرائے شگون پر اپنی ناک کٹوانے کے بجائے نہ صرف خود اسلام کا نمونہ بنے بلکہ دنیا بھر کو دعوت دے کہ تم افراط وتفریط کی کس بھول بھلیوں میں پھنس گئے ہو، انسانیت کی فلاح کی منزل اس راستے پر چلے بغیر ہاتھ نہیں آسکتی جو چودہ سو سال پہلے انسانیت کے محسن اعظم محمد مصطفیٰ ﷺ نے دکھا دیا تھا۔

بمصطفیٰؐ برساں خویش راہ کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نہ رسیدی، تمام بولہبی است

❁❁❁

اسلامی نظام کے تحت
معاشی اصلاحات

یہ مقالہ والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم کا ہے جو سب سے پہلے البلاغ کے ادار یہ پھر کتابی شکل میں شائع ہوا، پھر اسی مقالے کی تجاویز ۱۸ علماء کی طرف سے حکومت کو پیش ہوئیں۔

اسلامی نظام کے تحت معاشی اصلاحات

آج کل یہ سوال عام ہے کہ سرمایہ داری اور سوشلزم کے مقابلے میں معاشی نظام جس کو پوری انسانیت کیلئے امن و اطمینان کا ضامن بتلایا جاتا ہے، وہ نظام کیا ہے؟ اور اس کے ذریعہ ملکی معیشت کے مسلئے کس طرح حل ہو سکتے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں اصل بات تو یہ ہے کہ اسلام کا معاشی نظام کوئی خالص نظری فلسفہ نہیں ہے جسے کبھی دنیا نے عملی زندگی میں دیکھا اور برتا نہ ہو، بلکہ یہ نظام سینکڑوں سال تک دنیا میں عملی طور پر نافذ رہا، اور اس کی یہ برکتیں ہر دور اور ہر ملک میں ہر شخص نے مشاہدہ کی ہیں کہ جب کسی جگہ یہ نظام رائج ہوا وہاں ان معاشی ناانصافیوں کا نام و نشان نہیں تھا، وہاں مزدور اور سرمایہ دار کی کوئی تفریق نہیں تھی، سب ایک ہی برادری کے افراد تھے اور ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردانہ تعاون کرتے تھے، وہاں مزدور اور کسان حقیر و ذلیل نہیں تھا، اس کی ایسی ہی عزت کی جاتی جیسی برادری کے دوسرے افراد کی، وہاں صنعت اور تجارت پر اجارہ داریاں نہیں تھیں جن کی وجہ سے ملک کی دولت بڑے سرمایہ داروں کے لیے مخصوص ہو کر رہ جائے وہاں ان تمام دروازوں کو بند کر دیا گیا تھا جن کی وجہ سے ''بڑے لوگ'' اشیاء صرف کی قیمتوں پر حاکم بن کر بیٹھ جائیں گرانی غریبوں کی کمر توڑتی رہے اور غریب عوام مصنوعی قحط کا شکار ہو کر جائیں۔

پھر یہ نظام ایسا بھی نہیں ہے کہ سینہ بہ سینہ ہی چلا آیا ہو۔ اس کی تفصیلات پر ہزاروں کتابیں موجود ہیں، علم فقہ کی کتابوں کا ایک بڑا حصہ اسلام کے معاشی قوانین ہی پر مشتمل ہے، اور بہت سے لوگوں نے ان احکام کو قانونی دفعات کی شکل میں بھی مدوّن کر دیا ہے، مگر اس کا علاج کس کے پاس ہے کہ ہم مسلمان خود اپنے دین کو پڑھنے اور سمجھنے کے لئے اپنے وقت اور توانائی کا ہزارواں حصہ بھی خرچ نہ کریں، کبھی قرآن، حدیث اور فقہ کو سنجیدگی کے ساتھ نہ پڑھیں، اور جب کوئی شخص ''اسلام کے معاشی نظام'' کا نام لے تو اس کے بارے میں یہ سمجھنا شروع کر دیں کہ یہ کوئی نئی اصطلاح ہے جس کا نہ کوئی مفہوم ہے، اور نہ ماضی میں اس کا کوئی عملی وجود قائم ہوا ہے۔ یہی صورتِ حال ہے جس نے اس وقت یہ سوال کھڑا کیا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور سوشلزم دونوں کے مقابلے میں جس اسلامی نظام کو علماء دین سب سے بہتر کہتے ہیں وہ آخر ہے کیا؟

اس کا مکمل جواب تو یہی ہے کہ اسلامی فقہ کی کتابیں پڑھیے، ہر ہر جز کی تفصیلات سامنے آجائیں گی، لیکن یہ معلوم ہے کہ فی الوقت یہ کوئی خالص علمی حیثیت کا سوال نہیں جس کو فرصت کے اوقات میں حل کیا جا سکے، بلکہ یہ ملک کے ہنگامی حالات کا پیدا کیا ہوا سوال ہے جس کا مختصر جواب جلد سامنے آجانا چاہئے۔ چنانچہ ہم ذیل میں نمونہ کے طور پر اسلام کے معاشی نظام کی چند بنیادی خصوصیات پیش کر رہے ہیں جن سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ اگر ہمارے ملک میں صحیح اسلامی نظام رائج ہو تو اپنی معیشت کے موجودہ ڈھانچے میں ہمیں کون سی بنیادی تبدیلیاں کرنی ہوں گی؟ تقسیم دولت کے موجودہ نظام پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوں گے؟ اور ان کے ذریعہ عام خوشحالی کی فضا کیوں کر پیدا ہو سکے گی؟

اس وقت ہمارا سب سے بڑا معاشی مسئلہ دولت کی غیر منصفانہ تقسیم ہے، عوام کی سب سے اہم اور معقول شکایت یہ ہے کہ ملک کی معاشی ترقی سے چند خاندان نہال ہو رہے ہیں، اور عام آدمی فقر و افلاس کا شکار ہے، سرمایہ دارانہ نظام کی ستائی ہوئی دنیا کو اس مصیبت سے نجات دلانے کے لئے آج کل ''سوشلزم'' کا نسخہ پیش کیا جا رہا ہے، لیکن ہم دعوے کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس صورتِ حال کا علاج سوشلزم کے پاس نہیں ہے، اور یہ علاج صرف اور صرف اسلام کے پاس ہے۔

غور کیا جائے تو ہمارے معاشرے میں عام آدمی کی معاشی پریشانی کے بنیادی طور پر دو سبب ہیں، آمدنی کی کمی اور گرانی کی وجہ سے اخراجات کی زیادتی۔ اور ان دونوں اسباب کی ذمہ داری ہماری معیشت کے اس سرمایہ دارانہ نظام پر عائد ہوتی ہے جس نے پوری قوم کی دولت کو چند ہاتھوں میں سمیٹ کر رکھ دیا ہے۔ اسلامی کا نظامِ معیشت نافذ ہو تو مندرجہ ذیل اقدامات کے ذریعہ یہ دونوں چیزیں ساتھ ساتھ ختم ہوتی چلی جائیں گی۔

۱۔ صنعتی اجارہ داریوں کا خاتمہ

صنعتی اجارہ داریاں جو کارٹیل وغیرہ کی شکل میں رائج ہیں، ان سب کو ممنوع قرار دے کر آزاد مسابقت کی فضا پیدا کی جائے تا کہ ناجائز منافع خوری کا انسداد ہو سکے۔ اس وقت ان صنعتی اجارہ داریوں کی وجہ سے پورا بازار چند بڑے بڑے سرمایہ داروں کے ہاتھ میں ہے، اور وہی قیمتوں کے نظام کو اپنی طبعی رفتار سے ہٹا کر گرانی پیدا کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ اگر یہ اجارہ داریاں ٹوٹ جائیں تو منافع کی جو زائد مقدار سرمایہ داروں کے پاس جا رہی ہے اس سے عوام مستفید ہو سکیں گے۔

۲۔کلیدی صنعتوں میں غریبوں کے حصص

کلیدی صنعتیں مثلاً ریلوے، جہاز رانی، جہاز سازی، فولاد سازی، تیل وغیرہ کی صنعتیں حکومت خود اپنی نگرانی میں قائم کرے اور ان میں صرف ان لوگوں کے حصص قبول کیے جائیں جن کی آمدنی ایک ہزار روپے ماہانہ سے کم ہو، یا جن کا بینک بیلنس پانچ ہزار روپے سے کم ہو، اور اب تک اس قسم کی صنعتوں میں اس سے زائد آمدنی یا بینک بیلنس والے جن افراد کے حصص ہیں، ان کے ساتھ سال کے ختم پر شراکت کا معاہدہ فسخ کر دیا جائے۔

یہ طریقہ صنعتوں کو قومی ملکیت میں لینے سے کہیں زیادہ مفید ہوگا۔ اس لئے کہ صنعتوں کے قومی ملکیت میں چلے جانے سے صنعتیں غریبوں کی ملکیت میں نہیں آتیں، بلکہ ان پر سرکاری افسروں کا تسلط قائم ہو جاتا ہے، اس کے بجائے اس صورت میں غریب عوام براہِ راست صنعتوں کے مالک ہوں گے اور ان پر نہ سرمایہ داروں کا تسلط ہوگا نہ حکومت کا۔

۳۔سودی نظام کا خاتمہ

سود ارتکازِ دولت کا سب سے بڑا سبب ہے، قوم کے لاکھوں افراد کے مجتمع سرمایہ سے جو نفع حاصل ہوتا ہے اس سودی نظام کی وجہ سے سارا کا سارا ان چند سرمایہ داروں کی جیب میں چلا جاتا ہے جو بینک سے لاکھوں روپیہ قرض لے کر بڑی بڑی تجارتیں کرتے ہیں اور عوام کو نہایت معمولی سی رقم سود کی شکل میں ملتی ہے۔ اور چونکہ سرمایہ دار نفع کی اتنی بھاری مقدار حاصل کر کے بازار کے حکمران بن جاتے ہیں، اور جب چاہتے ہیں مصنوعی قحط اور گرانی پیدا کر دیتے ہیں، اس لئے یہ معمولی سی رقم بھی بالآخر مزید کچھ سود لے کر ان ہی سرمایہ داروں کے پاس پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً کراچی میں روئی کی لاکھوں گانٹھیں آتی ہیں، اور یہ ساری گانٹھیں صرف چند تاجر خریدتے ہیں جن کو بینک کی پشت پناہی حاصل ہوتی ہے۔ اپنے روپے سے گانٹھوں کا کاروبار کرنے والا ایک بھی نہیں ہے۔

اسلامی نظام قائم ہو تو یہ ظالمانہ نظام ختم ہو کر بینکاری کا نظام سود کے بجائے شرکت اور مضاربت کے اصولوں پر چلایا جائے گا جس کے نتیجے میں بینک میں روپیہ جمع کرنے والے عوام بینک کے جمع شدہ سرمائے کے نفع میں شریک ہوں گے اور اس سے دوطرفہ فائدے ہوں گے۔ ایک طرف بازار پر چند افراد کا تسلط ختم ہوگا اور اس سے ارزانی پیدا ہوگی، دوسری طرف منافع کے حصے دار بہت زیادہ ہوں گے اور بڑی بڑی تجارتوں کا متناسب منافع بینکوں کے واسطے سے عوام تک پہنچے گا۔ اور

دولت زیادہ سے زیادہ وسیع دائروں میں گردش کرے گی۔

بینکاری کے نظام کو سود کے بجائے شرکت اور مضاربت کے اصولوں پر چلانے کی عملی شکل کیا ہوگی؟ اس کی تفصیلات متعدد علمی حلقوں کی طرف سے بار بار شائع ہو چکی ہیں اور بینکاری کے ماہرین نے انہیں قطعی طور پر قابل عمل اور زیادہ مفید قرار دیا ہے۔

۴۔ سٹہ بازی کی ممانعت

اشیاء کی گرانی اور سرمایہ کے ارتکاز کا دوسرا بڑا سبب ہمارے معاشرے میں ''سٹہ'' کی اندھی تجارت ہے، سٹہ کی مفصل خرابیاں بیان کرنے کے لئے تو ایک مستقل مقالہ چاہئے، ایک مختصر مثال یہ ہے کہ اس کاروبار کی وجہ سے مال کے ذخیرے ابھی بازار کے قریب بھی نہیں آنے پاتے کہ اس پر سینکڑوں سودے ہو جاتے ہیں، ایک تاجر مال کا آرڈر دے کر مال کی روانگی سے پہلے ہی اسے دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے۔ دوسرا تیسرے کے ہاتھ اور تیسرا چوتھے کے ہاتھ۔ یہاں تک کہ جس وقت مال بازار میں پہنچتا ہے تو وہ بعض اوقات خرید وفروخت کے سینکڑوں معاملات سے گزر چکا ہوتا ہے۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ بازار تک پہنچتے پہنچتے اس کے دام کہیں سے کہیں پہنچ جاتے ہیں، بیس روپیہ کی چیز پچاس ساٹھ روپے میں بکتی ہے۔ یہ سارا نفع سٹہ بازلے اڑتے ہیں اور عوام کی جیب خالی ہوتی چلی جاتی ہے۔ اسلامی نظام میں اس اندھے کاروبار کی گنجائش نہیں، اسلام میں مال کے قبضے سے پہلے اسے بیچنا ناجائز ہے، لہٰذا اسلامی نظام قائم ہوا تو سٹہ کا یہ سارا کاروبار ممنوع ہو جائے گا جس سے اشیائے صرف لازمی طور پر سستی ہوں گی اور منافع کی زائد مقدار جو اس اندھے کاروبار کی وجہ سے چند سرمایہ داروں کے ہاتھ میں کھیلتی ہے اس سے غریب عوام مستفید ہو سکیں گے۔

۵۔ قمار (انشورنس وغیرہ) کی مروجہ صورتوں کا سدباب

ہمارے موجودہ نظام معیشت میں ارتکازِ دولت کا تیسرا سبب ''قمار'' ہے، انشورنس کا پورا نظام اسی پر قائم ہے، اس کے علاوہ گھوڑوں کی ریس، معمہ بازیاں، انواع واقسام کی لاٹریاں، کھیل تماشوں کے سیزن ٹکٹ، یہ سب قمار کی وہ ہلاکت آفرین اقسام ہیں جن کی زد سب سے زیادہ غریب عوام پر پڑتی ہے، اور ان کے ذریعہ غریب عوام کی کمائی کا ایک ایک روپیہ جمع ہو کر کسی ایک فرد پر ہن برسا دیتا ہے اور باقی سب لوگ دیکھتے رہ جاتے ہیں، اسلامی حکومت میں قمار کی یہ تمام صورتیں ممنوع ہوں گی، اور عوام کو بے وقوف بنانے کے یہ دروازے بند ہو جائیں گے۔

انشورنس کے موجود نظام میں انشورنس کمپنیوں کے جمع شدہ سرمائے سے سب سے زیادہ فائدہ بڑے بڑے سرمایہ داروں کو پہنچتا ہے جو آئے دن مختلف حادثات کے بہانے رقمیں وصول کرتے رہتے ہیں، غریبوں کو اس سے فائدہ اٹھانے کی نوبت بہت کم آتی ہے۔ گویا اس طریقے سے بڑے بڑے سرمایہ دار اپنے جانی و مالی نقصان کی ذمہ داری بھی ان غریب عوام پر ڈال دیتے ہیں جن کا نہ کبھی کوئی جہاز ڈوبتا ہے، نہ ان کے کسی تجارتی مرکز کو آگ لگتی ہے اس طریقے کو بدل کر اسلامی حکومت ''امداد باہمی'' کی ایسی انجمنیں قائم کرے گی جو سود اور قمار سے خالی ہوں اور جن سے غریب عوام زیادہ بہتر طریقے سے مستفید ہو سکیں گے۔ (اس کی عملی اسکیمیں بھی علماء کی طرف سے شائع کی جا چکی ہیں)

۶۔ذخیرہ اندازی کی سزا

ذخیرہ اندوزی اور چور بازاری پر بدنی تعزیرات مقرر کی جائیں گی اور ذخیرہ اندوزوں کو اپنے ذخائر بازار میں لانے پر مجبور کیا جائے گا۔

۷۔لائسنس اور پرمٹ کے مروّجہ طریقہ کی اصلاح

لائسنس اور پرمٹ کا مروجہ طریقہ بھی تجارتی اجارہ داریوں کے قیام میں بہت بڑا معاون ہوتا ہے، آج کل یہ ہو رہا ہے کہ صرف بڑے سرمایہ داروں کو سیاسی رشوت کے اور خویش پروری کے طور پر بڑے بڑے لائسنس دیے جاتے ہیں جس کے نتیجے میں صنعت و تجارت پر ان کی خود غرضانہ اجارہ داری قائم ہو جاتی ہے۔ ایک طرف تو گرانی بڑھتی ہے، دوسری طرف تھوڑے سرمایہ والوں کے لئے بازار میں آنے کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔ اگر تجارت کو اس ظالمانہ طریق سے آزاد کر دیا جائے تو اشیائے صرف خود بخود سستی ہو جائیں گی اور ایک عام آدمی بھی معمولی سرمایہ کے ذریعہ تجارت و صنعت میں داخل ہو سکے گا۔ اور آج کا مزدور کل کارخانہ دار بن سکے گا۔

۸۔تنخواہوں کے نظام کی درستی

موجود نظام میں تنخواہوں کا معیار نہایت غیر منصفانہ اور مختلف درجات کا باہمی تفاوت بہت زیادہ ہے، اس تفاوت کو کم کر کے مناسب سطح پر لایا جائے گا۔

۹۔اجرتوں کا نامناسب تعین

ہمارے یہاں مزدوروں کی اجرت کی سطح بہت پست ہے، ایک اندازے کے مطابق مغربی پاکستان میں پانچ افراد پر مشتمل ایک اوسط درجے کے خاندان کا کم از کم خرچ دوسوبیس روپے ہے اور مشرقی پاکستان میں دوسو ساٹھ روپے لیکن اجرتوں کا معیار اس کے مقابلے میں کہیں زیادہ پست ہے، پاکستان کے مختلف علاقوں اور مختلف صنعتوں میں کم از کم تنخواہ بہتر روپیہ سے لے کر ایک سوستر ہ روپیہ تک رہی ہے، اور نئی لیبر پالیسی میں زائد سے زائد مقدار ایک سو چالیس روپیہ مقرر کی گئی ہے، لیکن بڑھتی ہوئی گرانی کے اس دور میں یہ تنخواہ بھی ناقابل اطمینان ہے، اور اس میں حقیقت پسندانہ اضافے کی ضرورت ہے۔ اسلامی حکومت کو اختیار ہے کہ وہ اجرتوں کی ایسی کم از کم شرح متعین کر دے جو مزدور کی مناسب محنت کا صلہ بھی ہو اور صنعتی نظام کے لئے قابل عمل بھی، اس کی تعیین کے لئے مزدوروں آجروں اور حکومت کے مساوی نمائندگان پر مشتمل اجرت بورڈ ہونا چاہئے جو بدلتے ہوئے حالات میں اجرتیں تبدیل کرنے کا مجاز ہو، کم از کم شرح متعین کرنے کے بعد اجرتوں کی مزید مقدار مزدوروں کی قوت معاملہ (BARAGNING POWER) پر چھوڑ دی جائے۔

۱۰۔مزدوروں کا مالکانہ حقوق

آجروں کے ساتھ مزدوروں کے معاملے میں یہ شرط بھی حکومت کی طرف سے عائد کی جاسکتی ہے کہ وہ نقد اجرت کے علاوہ مزدوروں کو کسی خاص کارکردگی پر یا خاص مدت میں یا اوورٹائم کی مخصوص مقدار کے معاوضے کے طور پر ان کو نقد بونس دینے کے بجائے کسی مخصوص کارخانے کے شیئرز مالکانہ حیثیت میں دے دیں۔ اس طرح مزدور کارخانوں میں حصہ دار بن سکیں گے۔ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ مزدوروں کی اجرت میں یہ اضافہ اسی صورت میں نتیجہ خیز ثابت ہوسکتا ہے جب کہ ان کے لئے صنعتی اجارہ داریوں کو توڑنے کے ساتھ ساتھ وہ اقدامات بھی کیے جائیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے ورنہ اجرتوں کی زیادتی سے قیمتیں بڑھ جائیں گی اور سرمایہ دار جو رقم ایک جانب سے مزدور کو دے گا وہ دوسری طرف سے وصول کر لے گا۔ اور مزدور کی مشکلات حل نہ ہوسکیں گی۔

۱۱۔کسانوں کا مناسب معاوضہ

مزدوروں کی اجرت کی طرح اسلامی حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ کسانوں کے لئے بٹائی

کی ایسی کم از کم شرح متعین کر دے۔ جو کسانوں کی محنت کا مناسب صلہ بھی ہو اور ان کی ضروریاتِ زندگی کی معقول کفالت بھی کر سکے اس غرض کے لئے بھی ایک بورڈ قائم ہونا چاہئے۔

۱۲۔ مزارعت کی ناجائز شرطیں

مزارعت (بٹائی) کے معاملات میں ظلم وستم زمینداروں کی طرف سے کسانوں پر ہوتے ہیں، ان کی اصل وجہ مزارعت (بٹائی) کا جواز نہیں، بلکہ وہ فاسد شرطیں ہیں جو زمیندار کسانوں کی بے چارگی سے فائدہ اٹھا کر ان پر قولی یا عملی طور سے عائد کر دیتے ہیں، اور جو اسلام کی رو سے قطعاً ناجائز اور حرام ہیں اور ان میں سے بہت سی بیگار کے حکم میں آتی ہیں۔ ایسی تمام شرائط کو، خواہ وہ زبانی طے کی جاتی ہوں یا رسم ورواج کے ذریعہ ان پر عمل چلا آتا ہو، قانوناً ممنوع قرار دے دیا جائے تو مزارعت کا معاملہ کسانوں کے حق میں بالکل بے ضرر ہو جائے گا۔

۱۳۔ ظالمانہ رواج کا متبادل

مزارعت کے معاملے میں جس ظالمانہ رسم ورواج نے جکڑ لیا ہے اور جس کی وجہ سے کسانوں پر ناجائز شرطیں عائد کی جاتی ہیں، اگر اس پر فوری طور سے قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ ایک عبوری دور کے لئے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی کے بجائے ٹھیکہ پر دی جائیں، یا یہ طریقہ تجویز کر دے کہ کاشتکار بٹائی کے بجائے مقررہ اجرت پر زمیندار کے لئے بحیثیت مزدور کام کریں گے۔ اس اجرت کی تعیین بھی حکومت کر سکتی ہے اور بڑے بڑے جاگیرداروں پر یہ شرط بھی عائد کر سکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمین کا کچھ حصہ سالانہ اجرت کے طور پر مزدور کاشتکاروں کو دیں گے۔

۱۴۔ بنجر زمین کو آباد کرنے پر مالکانہ حقوق

احیاء اموات کے شرعی قوانین نافذ کیے جائیں، یعنی جو کاشت کار غیر مملوکہ غیر آباد زمینوں کو خود آباد کریں گے ان کو ان زمینوں پر مالکانہ حقوق دیئے جائیں، جو زمینیں جاگیرداروں کو آباد کرنے کے لئے دی گئیں، اور انہوں نے ان کو خود آباد کرنے کے بجائے کاشتکاروں کو بٹائی پر دے دیا تو وہ کاشتکاروں کی ملکیت ہو گئیں، کاشت کاروں کو ان پر مالکانہ حقوق دیئے جائیں اور پیداوار کا جو حصہ جاگیرداروں نے وصول کیا وہ واپس لیا جائے۔

۱۵۔زمین رہن رکھنے کے سودی طریقوں کا خاتمہ

زمینوں کے رہن کے جتنے سودی طریقے رائج ہیں، ان سب کو یکسر ممنوع قرار دیا جائے گا۔ اور جو زمینیں اس وقت نا جائز طریقوں سے زیر بار ہیں ان سب کو چھڑا کر ان کے غریب اور مستحق مالکوں کو لوٹایا جائے۔ اس عرصے میں قرض خواہوں نے رہن زمین سے جو نفع اٹھایا ہے اس کا کرایہ ان کے ذمہ واجب ہے، اس کرائے کو قرض میں محسوب کیا جائے اور اگر کرایہ کی رقم قرض سے زیادہ ہو تو وصول کر کے قرض دار کو دلوائی جائے۔

۱۶۔وراثت کی شرعی تقسیم

ہمارے یہاں بڑی بڑی جاگیروں کے ارتکاز کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ بہت سی زمینوں میں سالہا سال سے وراثت جاری نہیں ہوئی۔ اسلامی حکومت ایسی زمینوں کی تحقیق کیلئے بھی ایک بورڈ قائم کرے جو ایسی زمینوں کو ان کے شرعی مستحقین میں تقسیم کرے۔ اگر اسلام کا قانون وراثت صحیح طریقے سے جاری ہو تو ایک ہاتھ میں بڑی بڑی جاگیریں جمع ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

۱۷۔انتقالِ جائیداد کو آسان بنانا

انتقالِ جائیداد کے طریقوں کو سہل بنایا جائے اور زمینوں کی آزادانہ خرید وفروخت کی حوصلہ افزائی کی جائے۔

۱۸۔کاشکاروں کیلئے غیر سودی قرضوں کا انتظام

کاشکاروں کے لئے حکومت کی طرف سے غیر سودی قرضوں کا انتظام کیا جائے۔

۱۹۔کاشتکاروں کو زرعی آلات مہیا کرنا اور تعلیم دینا

کاشت کاروں کے لئے آسان قسطوں پر زرعی آلات مہیا کیے جائیں اور زراعت کی بہتر تعلیم وتربیت کا انتظام کیا جائے۔

۲۰۔آلات اور اسباب کی فراہمی

زرعی امدادِ باہمی کی تحریک میں ایسی باہمی کاشت کے طریقے کو فروغ دیا جائے جس میں کھاد، بیج، اور آلات کی فراہمی انجمن کے ماتحت ہو۔

۲۱۔زرعی پیداوار کی فروخت کیلئے آزاد منڈی کا قیام

ہمارے معاشرے میں زرعی پیداوار کی فروخت اتنے واسطوں سے ہو کر گذرتی ہے کہ ہر درمیانی مرحلے پر قیمت کا حصہ تقسیم ہوتا چلا جاتا ہے، آڑھتیوں، دلالوں اور اس طرح کے دوسرے درمیانی اشخاص (MIDDLE MEN) کی بہتات سے دوطرفہ نقصان ہوتے ہیں، ایک طرف کاشتکاروں کو پیداوار کا مناسب معاوضہ نہیں مل پاتا اور دوسری طرف بازار میں گرانی پیدا ہوتی ہے۔ اسی لئے احادیث کی رو سے اسلام میں دیہی کاشتکار اور شہری خوردہ فروش کے درمیانی واسطوں کو پسند نہیں کیا گیا۔ اسلامی نظام میں موجودہ طریقے کو بدل کر یا تو ایسے منظم بازار (Organised Masleites) کافی تعداد میں قائم کیے جائیں جن میں دیہی کاشت کار خود بلاواسطہ پیداوار کو فروخت کرسکیں، یا پھر فروخت پیداوار کا کام لینے کے لئے آڑھتیوں اور دلالوں سے کام لینے کے بجائے امداد باہمی کی ایسی انجمنیں قائم کی جائیں جو خود کاشت کاروں پر مشتمل ہوں اور یہ انجمنیں پیداوار فروخت کریں، تاکہ قیمت کا جو بڑا حصہ درمیانی اشخاص کے پاس چلا جاتا ہے اس سے کاشت کار اور عام صارفین فائدہ اٹھاسکیں۔

۲۲۔اسلام کے قانونِ کفالت کا نفاذ

نفقات کے بارے میں اسلامی قانون کو تمام وکمال نافذ کیا جائے اور بیوی بچوں کے علاوہ جن خاص خاص رشتہ داروں کی معاشی کفالت اسلام نے خاندان کے کشادہ دست افراد پر ڈالی ہے اس کو قانونی شکل دے کر یتیموں، بیواؤں، بیماروں اور اپاہجوں کے معاش کا بندوبست کیا جائے۔

۲۳۔زکوۃ وعشر کی وصولی کا انتظام

زکوۃ کی نگرانی کے لئے مستقل محکمہ قائم کیا جائے جو مندرجہ ذیل کام کرے:۔

(الف) قیام پاکستان سے لے کر اب تک جن سرمایہ داروں نے زکوۃ ادا نہیں کی ہے، ان سے زکوۃ

وصول کر کے غریبوں میں تقسیم کرنے کا انتظام کرے۔

(ب) ہر سال مویشیوں کی زکوۃ وصول کر کے اسے غریبوں میں تقسیم کرے۔

(ج) سونے چاندی کی سالانہ زکوۃ اور زرعی پیداوار کا عشر مالکان خود ادا کریں گے، لیکن یہ محکمہ اس بات کی نگرانی کرے کہ انہوں نے زکوۃ اور عشر ادا کیا ہے یا نہیں؟

۲۴۔ روزگار کی فراہمی

ملک کے ہر باشندے کے لئے روزگار فراہم کرنا بھی حکومت کی ذمہ داری ہے اور کوشش کے باوجود جو افراد بے روزگار رہ جائیں ان کے لئے روزگار کی فراہمی تک ''بیروزگاری الاؤنس'' جاری کیے جائیں۔

۲۵۔ فلاحی فنڈ کا قیام

حکومت کی طرف سے ایک ''فلاحی فنڈ'' قائم کیا جائے اور اس فنڈ کے لئے سالانہ بجٹ میں مستقل رقم رکھی جائے اور عام چندوں کے ذریعہ بھی اس رقم میں اضافہ کیا جائے۔ اس فنڈ کے ذریعہ بھاری صنعتیں بھی قائم کی جاسکتی ہیں تا کہ اس رقم کے ذریعہ ملکی صنعت کو فروغ بھی ہو اور ان کے منافع سے ''فنڈ'' میں اضافہ بھی ہوتا رہے۔ اس فنڈ کے ذریعہ عام غریبوں، مزدوروں اور کسانوں کی رہائش کا معیار بلند کرنے کے لئے آسان قسطوں پر متوسط درجے کے مکانات تعمیر کیے جائیں، کثیر تعداد میں مفت شفاخانے قائم کیے جائیں، بتدریج میٹرک تک کی تعلیم مفت کی جائے۔ اور عوام کی معاشی حالت بہتر بنانے کے لئے دوسرے اقدامات کیے جائیں۔

۲۶۔ اسراف سے بچنے کیلئے اخراجات کی مناسب حد بندی

کسی قوم کی معاشی حالت محض پیسوں کی کثرت سے نہیں سدھر سکتی جب تک وہ بیہودہ یا مخرب اخلاق چیزوں میں پیسہ خرچ کرنے سے اور ضرورت کے کاموں میں اسراف بیجا سے پرہیز نہ کرے۔ یوں تو فضول خرچی انفرادی ملکیتوں میں بھی حرام اور ناجائز ہے، لیکن جو رقم کسی شخص کی انفرادی ملکیت نہ ہو اس میں فضول خرچی کی حرمت اور زیادہ شدید ہو جاتی ہے، لیکن ہمارے معاشرے میں سب سے زیادہ فضول خرچی قومی خزانے میں ہوتی ہے۔

ہر سال خزانے کا بلا مبالغہ کروڑوں روپیہ شاہانہ تقریبات، سرکاری دوروں، سرکاری عمارتوں

کے سامانِ تعیش اور زینت و آرائش کے بہانے قطعی بے فائدہ اور فضول خرچ ہوتا ہے، ان خراجات کو قطعی طور پر بند کرنا تو ممکن نہیں، لیکن ان مقاصد کے لئے جس بے دردی کے ساتھ قومی روپیہ بہایا جاتا ہے، اس کا کوئی شرعی، عقلی اور معاشی جواز نہیں ہے، بسا اوقات ایک ایک دعوت پر ایک ایک لاکھ روپیہ خرچ کیا گیا ہے۔ اور اگر حساب لگایا جائے تو قیام پاکستان کے بعد سے اب تک یقیناً اربوں روپیہ ان فضول خرچیوں میں صرف ہوا ہے۔ اسلامی نظام میں قومی دولت کے اس ضیاع کی کوئی گنجائش نہیں۔ لہٰذا تقریبات اور سرکاری دوروں کے لئے اخراجات کی مناسب حد مقرر کر کے اس کی سختی کے ساتھ پابندی کرائی جائے، اور اس طرح جو خطیر رقمیں بچیں انہیں ''فلاحی فنڈ'' میں داخل کیا جائے۔

۲۷۔ حرام اشیاء کی درآمد پر پابندی

قومی دولت کی ایک بہت بڑی مقدار آج کل ان مقاصد پر صرف ہو رہی ہے جو شرعی طور پر حرام اور ناجائز ہیں، مثلاً شراب، فلموں اور دوسری حرام اشیاء کی درآمد پر کروڑوں روپیہ سالانہ خرچ ہوتا ہے زرمبادلہ کے اس زبردست نقصان کو بالکلیہ بند کیا جائے اور اس خطیر رقم کو عوامی فلاح کے کاموں میں صرف کیا جائے۔ غیر مسلموں کو شراب استعمال کرنے کی اجازت ہوگی لیکن درآمد کرنے کی نہیں۔

۲۸۔ خاندانی منصوبہ بندی کے لئے رقم کا ضیاع

خاندانی منصوبہ بندی کی خالص احمقانہ تحریک نے بھی ہماری معیشت کو نقصان پہنچایا ہے، تیسرے پنج سالہ منصوبے میں اس تحریک کے فروغ کے لئے ۲۸۴ ملین روپیہ کی رقم مخصوص کی گئی ہے جب کہ یہ بات پوری طرح ثابت ہو چکی ہے کہ خاندانی منصوبہ بندی شرعی، عقلی، سماجی، معاشی غرض ہر اعتبار سے پاکستانی عوام کے لئے ناقابل قبول ہے۔ اس صورت میں قومی دولت کا اتنا بڑا حصہ اس پر صرف کرنے کے بجائے زراعت کی ترقی اور کاشت کاروں کی پیداوار بڑھانے پر صرف کیا جائے۔

انتظامیہ کی اصلاح

قانون اور رواج میں مذکورہ بالا اصلاحات کے علاوہ ہمیں اپنے انتظامی ڈھانچے میں بڑے پیمانے پر تبدیلیاں لانے کی ضرورت ہے، ہمارے معاشرے میں استحصال کا ایک بڑا سبب انتظامی خرابیاں بھی ہیں۔ بہت سے معاملات ایسے ہیں جن میں ہمارا قانون بالکل درست ہے اور اگر اس پر ٹھیک ٹھیک عمل ہو تو ان خاص معاملات میں انصاف حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن ہماری انتظامی مشینری اس

قدر ناقص، از کار رفتہ، سست اور ڈھیلی ڈھالی ہے کہ قانون صرف کتابوں کی زینت ہو کر رہ گیا ہے اور عملی زندگی میں اس کا کوئی وجود نظر نہیں آتا، ظاہر ہے کہ اگر انتظامیہ کی صورت حال یہ ہو تو ملک کا قانون کتنا ہی بے داغ کیوں نہ ہو، اس کے اچھے نتائج سامنے نہیں آسکتے۔ لہٰذا معاشرے کی اصلاح کے لئے انتظامیہ کو ایمان دار، مضبوط، فعال اور قابو یافتہ بنانا قانون کے مؤثر ہونے کے لئے بے انتہا ضروری ہے۔

ہمارے موجودہ انتظامی ڈھانچے میں کیا کیا خرابیاں ہیں؟ اور انہیں کس طرح دور کیا جا سکتا ہے؟ یہ باتیں مکمل طور سے تو انتظامیہ (ADMINISTRATION) کے ماہرین ہی بتا سکتے ہیں، اور قوم کی تعمیر نو کے وقت ان ہی کی خدمات سے انتظامیہ کی اصلاح کی جا سکے گی، لیکن ہم یہاں چند سامنے کی مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے یہ معلوم ہو سکے گا کہ نظم وضبط کی ابتری کس بری طرح ہمارے عوام کے لئے معاشی انصاف کے حصول میں رکاوٹ بنی ہوئی ہے۔

ا۔ رشوت ستانی کا سدباب

''رشوت'' ایک ایسا جرم ہے جو شاید کسی بھی نظام حیات میں جائز نہ ہو، ہمارا قانون بھی اسے ناجائز قرار دیتا ہے لیکن ملک کی جیتی جاگتی زندگی میں آ کر دیکھئے تو وہی رشوت جسے قانون میں بدترین جرم کہا گیا ہے، نہایت آزادی کے ساتھ لی اور دی جا رہی ہے۔ ایک معمولی کانسٹیبل سے لے کر اونچے درجے کے افسران تک اسے شیر مادر سمجھے ہوئے ہیں، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جس کی جیب گرم ہو وہ سینکڑوں جرائم میں ملوث ہونے کے باوجود بڑی ڈھٹائی کے ساتھ دندناتا پھرتا ہے۔ اور جس کی جیب خالی ہو وہ سو فیصد معصوم اور برحق ہونے کے باوجود انصاف کو ترس کر جان دے دیتا ہے، اس صورتِ حال کو مضبوط اور ایمان دار انتظامیہ ہی ختم کر سکتی ہے، اگر اونچے درجے کے رشوت خور افسروں کو چند بار علی الاعلان عبرتناک جسمانی سزائیں دی جائیں اور آئندہ رشوت کے لئے کچھ اور سخت سزائیں مقرر کر دی جائیں تو رفتہ رفتہ یہ لعنت مٹ سکتی ہے۔

۲۔ عدالتی نظام کی اصلاح

ہمارا عدالتی نظام اس قدر فرسودہ، پیچیدہ، دشوار گزار اور تکلیف دہ ہے کہ ایک غریب آدمی کے لئے ظلم پر صبر کر لینا دادرسی کے بہ نسبت زیادہ آسان ہے، اس کے لئے یوں تو پورے عدالتی اور اس کے دیوانی وفوجداری ضابطوں کی تشکیل نو ضروری ہے لیکن خاص طور سے مندرجہ ذیل اقدامات فوری

طور پر ضروری ہوں گے۔

(الف) صنعتی تنازعات کے تصفیے کے لئے عدالتیں قائم کی جائیں جن تک پہنچنا مزدوروں کی براہ راست دسترس میں ہو اور جن کا طریق کار آسان ہو۔

(ب) زمینداروں اور کاشت کاروں کے تعلقات کی نگرانی اور کاشت کاروں کو ناجائز شرائط کے ظلم سے نجات دلانے کے لئے بھی سرسری عدالتیں قائم کی جائیں۔

(ج) عورتوں پر ہونے والے مظالم کی دادرسی کے لئے گشتی عدالتیں قائم کی جائیں جو سرسری طور پر مقدمات فیصل کریں۔

۳۔ لیبر قوانین پر عمل درآمد

مزدوروں کی صحت، حادثات سے تحفظ، اور غیر معمولی محنت سے بچاؤ اور تنخواہوں کے معیار وغیرہ سے متعلق فیکٹریز ایکٹ اور دوسرے لیبر قوانین میں احکام موجود ہیں، لیکن کارخانوں کی عملی تحقیق کیجئے تو ان قوانین کا کوئی اثر وہاں مشکل ہی سے نظر آتا ہے، فیکٹریز ایکٹ کے تحت کارخانوں میں ہوا، روشنی، صفائی، موسمی اثرات سے حفاظت اور دوسرے حفاظتی انتظامات ضروری قرار دیئے گئے ہیں، اور ان کی نگرانی کے لئے فیکٹری انسپکٹر بھی مقرر کیا گیا ہے، لیکن عملاً ہو یہ رہا ہے کہ متعلقہ فیکٹری انسپکٹر کا ماہانہ ''وظیفہ'' کارخانوں کی طرف سے مقرر ہو جاتا ہے، چنانچہ انسپکٹر سال بھر میں چند برائے نام چالان کر کے اپنی کارکردگی دکھا دیتا ہے اور چند سو روپے جرمانے کے طور پر سرکاری خزانے کو پہنچ جاتے ہیں، رہا بیچارہ مزدور سو اس کو فیکٹریز ایکٹ کی کسی دفعہ سے کوئی نہیں فائدہ پہنچتا، جن مقامات پر وہ کام کرتا ہے، وہ جاڑوں میں سخت ٹھنڈے اور گرمیوں میں نہایت گرم ہوتے ہیں، طعام خانے میں انتہائی مضر صحت اشیاء فروخت ہوتی ہیں، بیت الخلاء اس قدر گندے اور ناکافی ہوتے ہیں کہ فیکٹریز ایکٹ دیکھتا رہ جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر انتظامیہ ایسی ہی ''چست'' اور ''دیانت دار'' ہو تو کوئی بہتر سے بہتر قانون بھی کارگر نہیں ہو سکتا۔

۴۔ سرکاری محکموں میں حصولِ انصاف

''سرخ فیتے'' کی مصیبت ہمارے ملک میں کسی تعارف کی محتاج نہیں، اور اس سے ہر وہ شخص آگاہ ہے جسے اپنی کسی ضرورت کے تحت دفتری کاموں سے سابقہ پڑا ہو۔ اس کا ایک نتیجہ تو یہ ہے کہ جو شخص وسائل واسباب اور تعلقات نہ رکھتا ہو وہ اپنے جائز حقوق آسانی سے حاصل نہیں کر سکتا اور دوسرا نقص یہ ہے کہ ایک ہی نوعیت کے کاموں کے لئے محکموں اور اداروں کا طویل سلسلہ قائم ہے اور ان

میں سے ہر ایک محکمے پر قومی دولت کا مستقل حصہ صرف ہو رہا ہے، لیکن ہر محکمے میں فائلوں کے انبار لگے پڑے ہیں اور کام نبٹنے میں نہیں آتا۔

انتظامیہ کی ابتری کی چند مثالیں صرف یہ واضح کرنے کے لئے دی گئی ہیں کہ نظم و ضبط کے فقدان کا براہ راست اثر عوام کی معیشت پر پڑ رہا ہے، اور قانون کی اصلاح کے ساتھ ساتھ جب تک انتظامیہ کو مستحکم اور فعال نہیں بنایا جائے گا، عوام کی مشکلات دور نہیں ہو سکتیں۔

سادہ معاشرت کا رواج

معاش کے سلسلے میں عوام کی پریشانیوں کا تیسرا اہم سبب وہ مغربی معاشرت ہے جو ہم نے خواہ مخواہ اپنے اوپر مسلط کر رکھی ہے، اسلام ہمیں سادہ طرزِ زندگی اختیار کرنے کی تلقین کرتا ہے اور اگر ہمارے ملک پر آسمان سے ہن برسنے لگے تب بھی ہمیں تکلف اور تعیش کی زندگی سے مکمل پرہیز کرنا چاہئے، اگر اسلامی نظام قائم ہو تو ہمیں اپنی معاشرت میں مندرجہ ذیل اصلاحات کرنی ہوں گی۔

ا۔ رہن سہن کے پر تکلف طریقوں کو چھوڑنا

رہن سہن کے پر تکلف، عیش پرستانہ اور مہنگے طریقے یکسر چھوڑ دینے ہوں گے جو ہم نے مغرب سے درآمد کیے ہیں، اور جن کی وجہ سے عوام اقتصادی بدحالی کا شکار ہیں، اس وقت ہماری کیفیت یہ ہے کہ ہم اپنے لباس، اپنی وضع قطع، اپنے طرز رہائش، اپنی تقریبات، غرض معاشرت کے ہر شعبے میں مغرب کی اندھی تقلید کر رہے ہیں۔ اور اس احمقانہ تقلید کو تہذیب کی علامت سمجھے ہوئے ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ موجودہ معاشرے میں ایک شخص اس وقت تک مہذب نہیں کہلا سکتا جب تک وہ ڈھائی سو روپے کا اپٹوڈیٹ سوٹ (۱) نہ پہنے ہوئے ہو، اس کے پاس جدید ترین آسائشوں والا بنگلہ نہ ہو، اس کے ڈرائنگ روم میں قیمتی فرنیچر نہ ہو اور اس کے گھر میں ریفریجریٹر اور ٹیلی ویژن نہ لگا ہوا ہو۔ ظاہر ہے کہ جب یہ چیزیں تہذیب کی شرط لازم قرار پائی گئی ہیں تو لوگوں کا شب و روز ان کے حصول میں کوشاں رہنا قدرتی امر ہے۔ چنانچہ اس معاملہ میں ہر شخص دوسرے سے آگے نکل جانے کی فکر میں ہے، اور اس غرض کے لئے جب محدود آمدنی کافی نہیں ہوتی تو رشوت، چور بازاری، اسمگلنگ اور دوسرے ناجائز طریقوں سے کام لیتا ہے۔

اس صورت حال کو بدلنے کے لئے ضروری ہے کہ ہمارے حکام، وزراء، سیاسی رہنما اور سماجی

(۱) جس وقت یہ تحریر لکھی گئی اس وقت کے اعتبار سے۔ ۱۲

کارکن سادہ طرزِ معیشت اختیار کرنے کی ملک گیر تحریک چلائیں، اور اس کی ابتداء اپنے آپ سے کریں اس لئے کہ جب تک ہمارے اعلیٰ حکام، دولتمند افراد اور سیاسی رہنما اپنے لباس، اپنی نشست و برخاست، اپنی تقریبات، اپنے طرز رہائش اور عام زندگی میں سادگی کو نہیں اپنائیں گے، عوام تکلفات کی اس مصنوعی زندگی سے نجات نہیں پاسکیں گے جو ان کی معاشی بدحالی کا بڑا سبب ہے اور جس کا نتیجہ پاکستان جیسے غریب ملک کے لئے معاشی تباہی کے سوا کچھ نہیں۔

۲۔سامان تعیش کی درآمد پر پابندی

سامان تعیش کی درآمد بالکل بند کر دی جائے اور تمام اشیائے صرف میں ملک کی اپنی پیداوار کو فروغ دیا جائے۔

۳۔ملکی اشیائے صرف کا رواج

جو اشیائے صرف ایسی ہیں کہ پاکستان میں متوسط یا اعلیٰ معیار کی پیدا ہونے لگی ہیں (مثلاً کپڑا) ان کی درآمد پر بھی پابندی عائد کر دی جائے تو عوام میں سادگی کو فروغ دینے میں بھی مدد ملے گی اور زرمبادلہ میں بھی کفایت ہوگی۔

۴۔تقریبات میں اخراجات کی حد بندی

شادی بیاہ اور تقریبات وغیرہ پر اخراجات کی مناسب حد مقرر کر دی جائے جس سے زائد خرچ کرنا قانوناً جرم ہو۔

۵۔مخرب اخلاق صنعتوں پر پابندی

بعض صنعتیں اور کاروبار ایسے ہیں کہ وہ ہمارے معاشرے پر بری طرح چھائے ہوئے ہیں اور آج ان کو بند کرنے کا تصور بڑا نامانوس معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے لوگ ان کی برائی کو جاننے بوجھنے کے باوجود انہیں بند کرنے کا مشورہ دیتے ہوئے جھجکنے لگے ہیں، لیکن اگر اپنے مسائل کو حقیقت پسندی کے ساتھ حل کرنا ہے تو ہمیں اس جھجک کو ختم کر کے کچھ جرأت مندانہ اقدامات کرنے ہوں گے، خواہ وہ کتنے نامانوس اور اجنبی کیوں نہ ہوں۔ مثلاً فلم انڈسٹری اور ٹیلی ویژن ایسے ادارے ہیں جنہوں نے قوم کو اخلاقی تباہی کی آخری حدود تک پہنچا دیا ہے، جو شخص بھی حقیقت پسندی کے ساتھ حالات کا جائزہ

لے گا وہ اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکے گا کہ اس صنعت نے قوم کو نقصان پہنچایا ہے۔ جس قوم کی نوے فیصد آبادی فقر و افلاس کا شکار، تعلیم و تربیت سے محروم اور فن و ٹیکنیک میں پسماندہ ہو، اس کے لئے آخر کیسے جائز ہے کہ وہ اپنا کروڑوں روپیہ سالانہ ان کھیل تماشوں پر صرف کر دے جو صحت، اخلاق اور ذہنی پاکیزگی کے لئے سم قاتل ثابت ہو رہے ہیں، جو مالی اور انسانی وسائل اس وقت اس قسم کی چیزوں پر لگے ہوئے ہیں انہیں موجودہ حالت پر برقرار رکھنا ''گھر پھونک تماشا دیکھنے'' کے مترادف ہے۔ اگر انہیں کسی ایسی صنعت پر لگایا جائے جو قوم کے لئے بنیا۔ ہمیت رکھتی ہو تو ہمیں معاشی ترقی میں بڑی مدد مل سکتی ہے، اسلام صحت مند تفریح کو بہ نظر استحان دیکھتا ہے، لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ تفریح کے لئے وہی راستہ اختیار کیا جائے جس کا حاصل صحت، اخلاق اور پیسہ کی بربادی کے سوا کچھ نہ ہو۔ ایسی مفید اور صحت مند تفریح کو فروغ کیوں نہ دیا جائے جو ہمارے لئے مفید ہوں، یا کم از کم مضر نہ ہوں؟

۶۔ پیشے کی بنیاد پر طبقاتی تقسیم

ہمارے معاشرے میں پیشے کی بنیاد پر سماجی طبقات پائے جاتے ہیں، اور جس طرح انہیں عزت و ذلت کا معیار سمجھ لیا گیا ہے وہ بھی سراسر غیر اسلامی تصور ہے جو ہم نے غیر مسلموں سے لیا ہے۔ یہ چیز اسلام کی معاشرتی مساوات کے تو قطعی خلاف ہے ہی، اس کا معاشی نقصان بھی یہ ہے کہ سماجی تقسیم محنت کی آزاد نقل پذیری (MOBILITY) میں زبردست رکاوٹ بن جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ محنت کی آزاد نقل پذیری کے بغیر متوازن معیشت کا قیام مشکل ہے۔ اس صورت حال کی اصلاح نظام تعلیم و تربیت، نشر و اشاعت کے ذرائع اور سماجی تحریکات کے ذریعہ کی جاسکتی ہے۔

۷۔ مزدور کا سماجی مرتبہ اور تحفظ

ملازموں، مزدوروں اور کسانوں کا سماجی رتبہ (SOCIAL STATUS) بلند کرنے کی شدید ضرورت ہے، اسلامی تعلیمات کی رو سے مزدور اور آجر ایک ہی برادری کے دو فرد ہیں جو اپنے سماجی مرتبے کے لحاظ سے بالکل برابر ہیں۔ لہٰذا اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ آجر اپنے عام رویہ میں مزدور کو کمتر سمجھے اور اس کے ساتھ غیر مساویانہ سلوک کرے۔ معاہدے کی خلاف ورزی پر دونوں کو ایک دوسرے کا قانونی محاسبہ کرنے کا حق حاصل ہے لیکن اس کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ مزدور تو آجر کے ساتھ تعظیم کا معاملہ کرنے پر مجبور ہو اور آجر اس کے ساتھ تحقیر و توہین کا معاملہ کرے۔ اس صورتحال کی

اصلاح کے لئے بھی نظام تعلیم اور نشر واشاعت کے تمام ذرائع سے کام لے کر لوگوں کے ذہنوں کی از سر نو تعمیر کی ضرورت ہے، اس کے علاوہ ایسے قانونی احکام بھی نافذ کئے جائیں جن کی رو سے ملازمین کے ساتھ اہانت آمیز رویہ اختیار کرنا قابل تعزیر جرم ہو۔ اس سے جہاں معاشرے کی ذہنی اور اخلاقی بیماریوں کی اصلاح ہوگی وہاں سادہ طرز معیشت کے قیام میں مدد ملے گی۔

آخر میں ہمیں ایک بنیادی نکتے کی طرف توجہ دلانی ہے، یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ ظلم واستحصال درحقیقت اس بیمار ذہن کی پیداوار ہوتا ہے جو خدا کے خوف، آخرت کی فکر اور انسانی اخلاق سے بے نیاز ہو لہٰذا ہماری معیشت میں جو بدعنوانیاں پائی جاتی ہیں ان کا اصل سبب خود غرضی، سنگدلی، کنجوسی اور مفاد پرستی کی وہ انسانیت سوز صفات ہیں جو ہمیں مغرب کی مادہ پرست ذہنیت سے ورثے میں ملی ہیں اور ہماری زندگی کے ہر شعبے پر چھا چکی ہیں، اگر اسلام کا نظام حیات قائم ہو تو چونکہ اس کی بنیاد ہی خدا کے خوف اور آخرت کی فکر پر ہے لہٰذا یہ ضروری ہے کہ قانون کے ساتھ ساتھ قلب اور ذہن کی اصلاح کی طرف پوری توجہ کی جائے، تعلیم وتربیت اور نشر واشاعت کے تمام وسائل کو کام میں لا کر ان اسلامی تعلیمات کو ایک تحریک کی شکل میں پھیلایا جائے جو دل میں خدا کا خوف اور آخرت کی فکر پیدا کریں، جن کے ذریعہ باہمی اخوت اور ایثار و ہمدردی کے جذبات پروان چڑھیں اور جن سے ایسے ذہن تیار ہوسکیں جو اللہ کی خوشنودی اور آخرت کی فلاح کو دنیا کی ہر منفعت پر فوقیت دیتے ہوں۔

دنیا کا تجربہ اس بات کا گواہ ہے کہ نرا قانون کا ڈنڈا کبھی کسی قوم کی اصلاح نہیں کر سکا، اور جب تک قانون کی پشت پر ایک مضبوط عقیدہ نہ ہو، ظلم واستحصال کو روکا نہیں جاسکتا۔ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں ایثار ومروت، انفاق فی سبیل اللہ اور سخاوت واستغناء کے جو فقید المثال واقعات ملتے ہیں ان کا بنیادی سبب یہی خدا کا خوف اور آخرت کی فکر تھی جو قوم کے ہر ہر فرد کے رگ وپے میں سما گئی تھی، اگر آج پھر اس جذبے اور عقیدے کو نئی زندگی دی جائے تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا دور آج بھی لوٹ سکتا ہے۔

قلب وروح اور ذہن ودماغ کا یہ انقلاب بعض لوگوں کو مشکل نظر آتا ہے لیکن اگر حکومت اس انقلاب کو اپنا واقعی نصب العین بنا کر صحیح خطوط پر کام کرے تو ہم دعوے کے ساتھ یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ چند ہی سال میں ہمارے معاشرے کی کایا پلٹ جائے گی۔ ہم موجودہ حالات میں خواہ کتنے برے سہی لیکن یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ الحمدللہ ہمارے دلوں میں ابھی ایمان کی ایک دبی ہوئی چنگاری موجود ہے۔ اور اگر کوئی اس چنگاری کو ہوا دینے والا مل جائے تو آن کی آن میں بھڑک کر شعلہ بن سکتی ہے۔

اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ پاکستان کی بائیس سالہ تاریخ میں اسی قوم نے دومرتبہ بڑا حسین اور قابل فخر کردار پیش کیا ہے، ایک قیام پاکستان کے وقت ۱۹۴۷ء کے موقع پر اور دوسرے ستمبر ۱۹۶۵ء کے جہاد کے وقت۔ ان دونوں مواقع پر اسی گئی گذری قوم کا ایک حسین رخ نکھر کر سامنے آیا ہے کہ دنیا حیران رہ گئی، جس قوم نے ۴۷ء اور ۶۵ء میں شجاعت و جوانمردی، نظم وضبط، فرض شناسی، ایثار و ہمدردی اور سخاوت و فیاضی کا یہ حیرت انگیز مظاہرہ پیش کیا تھا، کیا یہ وہی قوم نہیں تھی جس کی کام چوری، خود غرضی، بدنظمی اور بخل و مفاد پرستی کا آج رونا رویا جارہا ہے؟ ــــ جب یہ وہی قوم ہے تو سوچنے کی بات ہے کہ اس وقت اس میں اتنا بڑا انقلاب کیوں کر رونما ہو گیا تھا؟

اس سوال پر جتنا بھی غور کیجئے، اس کا صرف ایک جواب ہے کہ درحقیقت ان مواقع پر قوم کے رہنماؤں نے سچے دل سے ایمان کی دبی ہوئی چنگاری کو ہوا دی تھی اور قوم کو یہ اطمینان ہو گیا تھا کہ اسے اسلام کے صرف نام پر نہیں بلکہ اس کے حقیقی کام پر دعوت دی جارہی ہے۔ اس اطمینان نے قوم میں اپنا سب کچھ لٹا کر اسلام کی عظمت کا جذبہ پیدا کیا اور یہ دکھا دیا کہ

ایسی چنگاری بھی یارب میرے خاکستر میں تھی

مگر افسوس کہ اس چنگاری کو ہوا دینے والوں نے آئندہ اس سے کام لینے کی ضرورت نہ سمجھی اور عوام کا یہ ابھار ایک وقتی ابال ثابت ہوا۔ لیکن اگر مستقل طور سے اس چنگاری کو بھڑکایا جاتا رہے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ قومی شعور دیرپا ثابت نہ ہو لہٰذا یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اگر صحیح معنی میں اسلامی نظام قائم ہو اور اس کے لئے قوم سے قربانیاں طلب کی جائیں تو یہی قوم چند سالوں میں ایسی عظیم الشان قوت بن کر ابھرے گی جس کا کوئی مدمقابل نہ ہوگا۔ جو قوم جنگ کے زمانہ میں یرموک و قادسیہ کی یاد تازہ کرسکتی ہو، وہ امن کے زمانے میں عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور کو کیوں زندہ نہیں کرسکتی؟!

بعض ضروری ترجیحات

بس ضرورت اس بات کی ہے کہ:

(۱) ملک کے نظام تعلیم کو اسلامی بنایا جائے،[1] اور طلباء کی تربیت خالص اسلامی خطوط پر کی جائے۔

(۲) ملک کے حکمران مغربی طرز زندگی کو چھوڑ کر سادہ زندگی اختیار کریں اور قومی مفاد کی خاطر ذاتی

(۱) نظام تعلیم سے متعلق یہ مفصل تجاویز حصہ تعلیم میں ملاحظہ فرمائیے۔

مفاد کو قربان کرنے کی واضح اور روشن مثالیں عوام کے سامنے لائیں۔

(۳) نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کو خواہ وہ ریڈیو ہو یا اخبارات، اسلامی رنگ میں رنگا جائے، فحاشی، عریانی اور عیش پرستی پر ابھارنے والے پروگراموں کو بالکل بند کر کے ان کی جگہ ایسے پروگرام وضع کیے جائیں، جو قومی شعور، اجتماعی فکر، ایثار، خدا ترسی اور فکر آخرت کے جذبات پیدا کریں۔

(۴) انتظامیہ کے عہدوں پر فائز کرنے کے لئے امیدوار کے مطلوبہ دینی اور اخلاقی معیار کو شرط لازم قرار دیا جائے۔ اور نری کاغذ کی ڈگریوں کو دیکھنے کے بجائے امیدوار کے دینی و اخلاقی کردار پر کڑی نظر کی جائے۔

(۵) ''امر بالمعروف'' اور ''نہی عن المنکر'' کا مستقل ادارہ قائم کیا جائے جو دیندار خدا ترس اور ملت کا درد رکھنے والے مسلمانوں پر مشتمل ہو اور اپنی تمام توانائیاں لوگوں میں اسلامی اسپرٹ پیدا کرنے پر خرچ کرے۔

(۶) مساجد اسلامی معاشرے کے لئے مرکزی مقام کی حیثیت رکھتی ہیں، ان کو آباد کرنے پر پوری توجہ دی جائے۔ اعلیٰ حکام ''اقامت صلوۃ'' کی تحریک چلائیں اور اس کی ابتداء اپنے آپ سے کریں۔

اگر اس قسم کے چند اقدامات حکومت کی طرف سے کر لیے گئے تو یہ بات دعوے کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ نہایت مختصر عرصے میں اس ملک کی بالکل کایا پلٹ جائے گی، اور یہاں ایک ایسی قوم تیار ہوگی جو اپنے اخلاق و کردار، اپنی سعی و عمل اور اپنے جذبات کے لحاظ سے دنیا کے لئے صدر شک ہوگی، افراد سازی کے اس کارنامے کے بعد ظلم و استحصال کا بالکل خاتمہ ہو جائے گا اور دنیا خود کھلی آنکھوں دیکھ لے گی کہ جس معاشی بے چینی نے پورے کرۂ زمین کو تہ و بالا کیا ہوا ہے وہ اسلامی نظام کے تحت خوبصورتی کے ساتھ سکون و اطمینان اور عمومی خوشحالی کے ساتھ بدل گئی ہے۔

پاکستان میں اسلامی انقلاب

مشکلات دنیا کے ہر کام میں ہوتی ہیں، خاص طور سے وہ کام جو انقلابی نوعیت رکھتا ہو، چنانچہ اسلامی انقلاب لانے میں بھی بلاشبہ مشکلات ہوں گی لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اس ملک میں کوئی انقلاب اتنی آسانی سے نہیں لایا جا سکتا جتنی آسانی سے یہاں اسلامی انقلاب آ سکتا ہے۔ اول تو اس لئے کہ اسلام کی بنیاد پر جو اصلاحات تجویز کی گئی ہیں وہ فی نفسہ بہت زیادہ مشکل نہیں ہیں۔ دوسرے اس لئے کہ پاکستان کی سرزمین اسلام کے لئے دنیا کے ہر خطے سے زیادہ سازگار ہے کسی قوم کی زندگی میں انقلاب لانے میں سب سے زیادہ موثر قوت اس قوم کے جذبات اور اس کا انقلابی شعور ہوتا ہے،

اور یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اسلام کی محبت وعظمت اور روبہ عمل دیکھنے کی آرزو یہاں کے عوام کی رگ وپے میں سمائی ہوئی ہے، اور اگر انہیں یہ احساس ہو کہ یہاں سچے دل سے اسلامی انقلاب کی کوشش ہو رہی ہے تو وہ ہر کڑی سے کڑی مشکل کو جھیل جائیں گے۔

اس کے برخلاف اگر یہاں سوشلزم نافذ کرنے کی کوشش کی گئی تو قطع نظر اس سے کہ وہ اچھا ہے یا برا، اس کے نافذ کرنے میں اس قدر مشکلات ہوں گی کہ سالہا سال تک ملک کا امن اور چین رخصت ہو جائے گا، سوشلزم کی تاریخ شاہد ہے کہ اس کے لائے ہوئے انقلاب میں کشت وخون، جبر وتشدد اور بدامنی وہنگامہ خیزی جزو لازم کی حیثیت رکھتی ہیں۔ پھر اس حقیقت سے کوئی شخص ہزار جھوٹ بول کر بھی شاید انکار نہ کر سکے کہ سوشلزم یہاں کے عوام کی آرزو نہیں ہے، اسے لانا نہیں، تھوپنا پڑے گا، اور یہاں کے عوام ہزار طرح کے پروپیگنڈے اور جبر وتشدد کے باوجود اپنے قلبی جذبات کے ساتھ سوشلزم قائم کرنے کے لئے کام نہیں کر سکیں گے۔ اور صدیوں تک حکومت اور عوام کی رسہ کشی بند ہونے میں نہیں آئے گی۔

اس کے علاوہ سوشلزم کے قیام سے تقسیم دولت کی موجودہ ناہمواری کبھی ختم نہیں ہو سکتی۔ زمینوں یا کارخانوں کو قومی ملکیت میں لے لینے سے ایک غریب انسان کی معاشی مشکلات دور نہیں ہوں گی، کچھ اور بڑھ جائیں گی، واقعہ یہ ہے کہ سوشلزم کے وکلاء ہمیشہ ''قومی ملکیت'' کا ایک مبہم نعرہ لگاتے رہے ہیں، لیکن ان کے پاس کوئی مربوط، منظم اور سوچا سمجھا معاشی پروگرام نہیں ہے۔

❀❀❀

علمائے کرام کا متفقہ معاشی خاکہ

علمائے کرام کا متفقہ معاشی خاکہ

پچھلے دنوں ملک کے ۱۱۸ مقتدر علمائے کرام کی طرف سے ۲۲ نکات پر مشتمل اسلامی معاشی اصلاحات کا ایک متفقہ خاکہ اخبارات میں شائع ہوا ہے، جس پر تمام مکاتب فکر کے بلند پایہ علماء کے دستخط ہیں۔ یہ متفقہ اعلان بلاشبہ علماء کا ایک عظیم الشان مثبت کارنامہ ہے، اور امید ہے کہ ۵۲ء کے ۲۲ دستوری نکات کی طرح انشاء اللہ یہ ۲۲ معاشی نکات بھی اسلامی جدوجہد کی تاریخ میں ایک سنگ میل ثابت ہوں گے۔

ہمارے ملک میں یہ سوال بڑے شدومد کے ساتھ اٹھایا گیا تھا کہ جس اسلامی نظام کو سرمایہ داری اور سوشلزم دونوں کے مقابلے میں انسانیت کی صلاح وفلاح بتایا جارہا ہے، وہ ہے کیا؟ اور کس طرح نافذ ہو سکے گا؟ علماء کے اس متفقہ خاکہ نے اس سوال کے جواب میں اسلامی معیشت کے بنیادی خدوخال خوب اچھی طرح واضح کر دیے ہیں، اور جو شخص بھی انصاف اور حقیقت پسندی کے ساتھ ان نکات کا بغور مطالعہ کرے گا، وہ اس نتیجہ پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکے گا کہ مسلمانوں کو سرمایہ داری کے ظلم و استحصال کا علاج تلاش کرنے کے لئے ماسکو اور پیکنگ کا رخ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اسلامی معاشی اصلاحات کی توضیح کے علاوہ اس اعلان کا نہایت روشن پہلو یہ ہے کہ یہ معاشی خاکہ تمام مسلمانوں کے مکاتب فکر کے اتحاد و اتفاق سے منظر عام پر آیا ہے۔ اور اس میں دیوبندی، بریلوی، اہل حدیث اور شیعہ حضرات کے دستخط پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ ہمارے ملک میں سوچی سمجھی سکیم کے تحت علماء کے اختلافات کا شدت کے ساتھ پروپیگنڈہ کر کے ذہنوں پر یہ تاثر بٹھانے کی منظم کوشش کی گئی ہے کہ علماء کے درمیان کسی بھی معاملے میں کوئی نقطۂ اتفاق موجود نہیں ہے۔ اس پروپیگنڈے کا مقصد یہ تھا کہ ملک میں صحیح اسلامی نظام کے قیام سے عام مایوسی پیدا کی جائے، اور جب اس ملک کی گاڑی کو اسلامی خطوط پر چلانے کا سوال آئے تو یہ کہہ کر بات ختم کر دی جائے کہ علماء کے اختلافات کی موجودگی میں پورے ملک کے لئے کوئی متفقہ نظام قائم نہیں کیا جاسکتا۔

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ مختلف مکاتب فکر کے علماء کے درمیان جو اختلافات ہیں وہ زیادہ تر عبادات اور فروعی عقائد سے متعلق ہیں، اور ملک وملت کے اجتماعی مسائل میں ان کے درمیان کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے جو کسی بھی مرحلے پر اسلامی نظام کے قیام کے راستے میں رکاوٹ بن سکے۔ جہاں

تک ملک کے دستور کا تعلق ہے، اس میں فرقوں کے درمیان کوئی ایک اختلاف بھی نہیں ہے، ۱۹۵۱ء میں ہر مکتب فکر کے علماء کا کنونشن منعقد ہوا، اور اس نے ۲۲ دستوری نکات متفقہ طور پر طے کیے، ان ۲۲ نکات میں کسی ایک عالم کا آج تک کوئی اختلاف سامنے نہیں آیا، اور اب بھی ہر دینی جماعت اور مکتب فکر کے دینی رہنماء ملک کے ہر گوشے سے یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ پاکستان کا آئین ان بائیس نکات کی بنیاد پر بنایا جائے۔ اسی طرح ملکی قانون کے معاملے میں بھی ان فرقوں کے درمیان کوئی قابل ذکر اختلاف نہیں، صرف شخصی قوانین کی حد تک ایک دو فرقوں کا اختلاف ہوگا، لیکن اس کا حل خود انہی ۲۲ نکات میں یہ طے کر دیا گیا ہے کہ ان فرقوں کے شخصی قوانین بنا دیئے جائیں۔

ان حقائق کی روشنی میں ہر شخص خود سوچ سکتا ہے کہ علماء کے اختلاف کا جو راگ صبح و شام الاپا جاتا ہے اس کی کیا حقیقت ہے؟ اور کس طرح ایک رائی کے دانے کو پہاڑ بنا کر پیش کیا گیا ہے؟ لیکن جب ہمارے ملک میں اسلام اور سوشلزم کی بحث چلی اور سوشلزم کے حامی حضرات سے یہ کہا گیا کہ پاکستان تو اسلام کے لئے بنا تھا تو جواب میں دوسرے بہانوں کے علاوہ ایک اس بہانے کا بھی شدت کے ساتھ تذکرہ کیا جاتا رہا کہ علماء کے درمیان جو اختلافات ہیں ان کی موجودگی میں کوئی متفقہ نظام قائم ہو ہی نہیں سکتا۔

علماء کے اس متفقہ خاکے نے اس پروپیگنڈے کی قلعی بھی خوب اچھی طرح کھول دی ہے، اور اب یہ کہنے کی گنجائش باقی نہیں رہی کہ اسلام کے جس معاشی نظام کو علماء فلاح و بہبود کا ضامن بتاتے ہیں وہ ہے کیا؟ اور تمام فرقوں کے اتفاق سے کیوں کر نافذ ہو سکتا ہے؟

توقع کے مطابق علماء کی اس قابل قدر خدمت کو ملک کے ہر طبقے کی طرف سے خوب سراہا گیا ہے، علماء، سیاسی رہنماؤں اور صحافیوں کے علاوہ ملک کے ممتاز ماہرین معاشیات نے بھی اس کا گرم جوشی کے ساتھ خیر مقدم کیا ہے، اور ماہرین معاشیات نے یہ یقین بھی ظاہر کیا ہے کہ اگر معاشی خاکہ کو عملاً نافذ کیا جائے تو ملک میں عام خوشحالی کی فضا پیدا ہو جائے گی۔ آج کی صحبت میں ہم ان ۲۲ معاشی نکات کی چند نمایاں خصوصیات پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ تاکہ ان مختصر نکات کے اثرات و نتائج نسبتاً وضاحت کے ساتھ سامنے آسکیں۔

ایک مسلمان معاشرے کے لیے معاشی نظام کی جو بنیادیں طے کی جائیں، ان پر دو حیثیتوں سے غور ہونا چاہئے، ایک اس حیثیت سے کہ یہ بنیادیں اسلام کے کس حد تک مطابق ہیں، اور دوسرے اس حیثیت سے کہ وہ موجودہ دور میں کس حد تک قابل عمل ہیں؟ جہاں تک پہلی حیثیت کا تعلق ہے، اس معاشی خاکے کی صحت کے لئے یہ ضمانت بالکل کافی ہے کہ اس پر تمام مکاتب فکر کے ایسے مقتدر اور مستند

علماء کے دستخط ہیں جن پر پوری امت دینی رہنمائی کے سلسلے میں پورا اعتماد کرتی ہے۔ ان تجاویز کی اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان میں اسلامی احکام کو بالکل صحیح شکل وصورت میں پیش کیا گیا ہے۔ اور وقت کے کسی چلے ہوئے نظام یا نعرے سے مرعوب ہو کر اسلام میں کسی قسم کی کتر بیونت کی کوشش نہیں کی گئی۔

اسلام چونکہ قیامت تک کے ہر زمانے کے لئے مکمل نظام زندگی لے کر آیا ہے اس لئے اسے کسی زمانے کی ضرورت کے مطابق بدلنے، بگاڑنے، یا اس میں تحریف وترمیم کی ضرورت نہیں، اس میں بذات خود اتنی لچک موجود ہے کہ ہر زمانے کی واقعی ضروریات کا ساتھ دے سکے، اس نے قطعی نصوص کے ذریعے جو احکام دیئے ہیں، اور جن پر پوری امت کا اجماع منعقد ہو گیا ہے، وہ صرف ایسے مسائل سے متعلق ہیں جن پر زمانے کی تبدیلی کا کوئی اثر نہیں پڑتا، لہٰذا ہر دور میں قابل عمل اور سدا بہار رہتے ہیں، ہاں جن مسائل پر زمانے کی تبدیلی اثر انداز ہو سکتی ہے، ان میں اسلام نے قطعی اور متعین احکام دینے کے بجائے اصول بتا دیے ہیں، جن کی روشنی میں ہر زمانے کے لئے الگ راہ عمل متعین کی جا سکتی ہے، اسلام میں مباحات کا ایک وسیع دائرہ اسی مقصد کے لئے ہے کہ اسلامی معاشرہ زمانہ کی بدلتی ہوئی ضروریات کے مطابق اپنے طریق کار میں حسب ضرورت تبدیلیاں کر سکے۔ اس کے علاوہ بعض احکام میں ہنگامی حالات کے لئے الگ ہدایات دی گئی ہیں، جن سے ضرورت کے وقت فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

لیکن یہ کام بے انتہا نازک ہے، اور یہی مقام ہے جہاں تحقیق اور تحریف کی سرحدیں ایک دوسرے سے ملتی ہیں، اس لئے یہ کام صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں، جنہوں نے قرآن وسنت کو سمجھنے میں عمریں کھپائی ہوں، اسلامی شریعت کے مآخذ کو کھنگالا ہو، اور دین کے صحیح مزاج کو سمجھنے کی کوشش کی ہو، خدا کا شکر ہے کہ اس معاشی خاکہ کے مرتب کرنے والوں میں بھاری تعداد ایسے ہی حضرات کی ہے اور انہوں نے کام کی تمام نزاکتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ خاکہ مرتب کیا ہے۔ چنانچہ اس میں بعض احکام عبوری نوعیت کے بھی ہیں، مثلاً حکومت کی طرف سے قیمتوں کا تعین، اسلام کا اصل منشاء یہ ہے کہ بازار سے اجارہ داریاں بالکل ختم ہوں، اور ان کی جگہ آزاد مسابقت کی فضا پیدا ہو جس میں تمام اشیاء و خدمات (GOODS AND SERVICES) فطری عوامل کے تحت اپنی قیمت آپ متعین کریں، اور معاشیات میں بصیرت رکھنے والے تمام ماہرین اس پر متفق ہیں کہ بازار میں عام ارزانی پیدا کرنے کی اس کے سوا کوئی اور صورت نہیں، ریٹ کنٹرول کے مصنوعی طریقوں سے قیمتیں مقرر کرنا کبھی مستقل طور پر کارگر ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ معیشت کے جسم میں اندرونی بیماریاں پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے، ظاہر ہے کہ بازار سے اجارہ داریوں کا خاتمہ ایسا کام نہیں ہے جو آناً فاناً انجام پا جائے،

اس لئے ریٹ کنٹرول کے طریقے کی اجازت اسلام نے عبوری دور کے لئے دی ہے۔ چنانچہ علماء نے بھی اپنے معاشی خاکہ میں تجویز عبوری دور کے لئے ہی پیش کی ہے۔

اسی طرح کسی جائز ملکیت کو زبردستی چھین لینا تو اسلام کی قطعی نصوص کے بالکل خلاف ہے اور اسے کوئی اجتہاد حلال نہیں کرسکتا، اس لئے خاکہ میں اس قسم کی کوئی تجویز نہیں ہے۔ البتہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سالہا سال کے غلط نظام معیشت کی بناء پر ہمارے ملک میں ارتکاز دولت کا عظیم فتنہ پیدا ہو گیا ہے اس لئے علماء نے کئی متبادل تجاویز پیش کی ہیں جو اسلام کے مطابق بھی ہیں اور سرمایہ دارانہ ارتکاز کو ختم کر کے تقسیم دولت کو متوازن بنانے کے لئے بے حد مفید بھی۔ مثلاً:

(۱) خاکہ کے نکتہ نمبر ۶ میں یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ سرکاری صنعتوں میں ان لوگوں کو حصہ دار بنایا جائے جن کی آمدنی ایک ہزار روپیہ ماہانہ سے کم ہے، اور اب تک ایسی صنعتوں میں زائد آمدنی والے جن افراد کے حصص ہیں، ان کے ساتھ سال ختم ہونے پر شرعی قواعد کے تحت معاہدہ فسخ کر دیا جائے!

کلیدی صنعتوں کو قومی ملکیت میں لینے کے مقابلے میں یہ تجویز غریب اور متوسط طبقے کے عوام کے لئے کہیں زیادہ مفید ہوگی، کیونکہ صنعتوں کی قومی ملکیت سے عوام براہ راست صنعتوں کے مالک نہیں بنتے، اس کے بجائے مذکورہ صورت میں وہ براہ راست صنعتوں کے مالک ہو کر ان کے منافع میں شریک ہوں گے۔

(۲) نکتہ نمبر ۱۹ میں تجویز پیش کی گئی ہے کہ قیام پاکستان سے لے کر اب تک جن سرمایہ داروں نے زکوۃ ادا نہیں کی ہے، ان سے زکوۃ وصول کر کے غریبوں میں تقسیم کی جائے۔

(۳) نکتہ نمبر ۱۰ میں کہا گیا ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے صنعتکاروں پر یہ شرط بھی عائد کی جاسکتی ہے کہ وہ نقد اجرت کے علاوہ مزدوروں کو کسی کارکردگی پر، یا خاص مدت میں، یا اوور ٹائم کی مخصوص مقدار کے معاوضہ میں کسی خاص کارخانے میں مالکانہ حصص دیا کریں۔

(۴) زمینوں کے ارتکاز کو دور کرنے کے لئے نکتہ نمبر ۱۴ میں اسلام کے نظام وراثت کو نافذ کرنے کی سفارش کی گئی ہے، بڑی بڑی جاگیروں میں اگر اسلامی قواعد کے مطابق وراثت جاری کی جائے تو چند ہی سال میں ساری بڑی بڑی زمینیں مناسب اکائیوں میں تبدیل ہو جائیں گی۔

(۵) نکتہ نمبر ۱۱ میں کہا گیا ہے کہ بٹائی کے معاملہ میں جس ظالمانہ رسم و رواج نے جڑ پکڑ لی ہے اور جس کی وجہ سے کسانوں پر ناجائز شرطیں عائد کی جاتی ہیں، اگر اس پر فوری طور پر قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ ایک خاص مدت کے لئے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی کے بجائے ٹھیکہ پر دے دی جائیں، یا یہ طریقہ تجویز کر دے کہ کاشت کار بٹائی کے بجائے مقررہ اجرت

پر زمیندار کے لئے بحیثیت مزدور کام کریں گے، اس اجرت کا تعین بھی حکومت کر سکتی ہے اور بڑے بڑے جاگیرداروں پر یہ شرط بھی عائد کر سکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمینوں کا کچھ حصہ سالانہ اجرت کے طور پر مزدوروں کاشت کاروں کو دیں گے۔

(۲) نکتہ نمبر ۱۳ میں سفارش کی گئی ہے کہ اس وقت تک جتنی زمینیں رہن رکھی ہوئی ہیں، وہ چونکہ سود کے معاملہ پر گروی دی گئی تھیں، اس لئے ان سب کو چھڑا کر قرضدار کو واپس دیا جائے اور قرض خواہوں نے ان سے جتنی آمدنی حاصل کی ہے وہ قرض میں محسوب کی جائے۔

بلاشبہ یہ تجاویز ایسی ہیں کہ اگر ان پر خاطر خواہ طریقے سے عمل کر لیا جائے تو ہمارا معاشرہ دولت کی جس شدید ناہمواری میں مبتلا ہے، وہ ختم ہو جائے گی اور اس طرح آئندہ اسلامی نظام معیشت کے حقیقی فوائد وثمرات حاصل کرنے کے لئے زمین ہموار ہو سکے گی۔

اسلامی معیشت کی پائیدار بنیادوں پر استواری

سرمایہ دارانہ نظام نے ارتکازِ دولت کے جو مفاسد پیدا کیے ہیں، یہ تو ان کے فوری علاج کی تدابیر تھیں، آئندہ اپنی معیشت کے ڈھانچے کو اسلامی بنیادوں پر استوار کرنے کے لئے جو سفارشات پیش کی گئی ہیں۔ وہ بلاشبہ بڑی انقلابی ہیں اور چونکہ معیشت کی پائیدار فلاح و بہبود انہی پر موقوف ہے، اس لئے یہ تجاویز سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔

ان تجاویز میں سب سے پہلی تجویز سود کا خاتمہ ہے، اس بات کو تسلیم نہ کرنے کی اب ہٹ دھرمی کے سوا کوئی وجہ نہیں رہی کہ سود نے ہمارے نظام تقسیم دولت کو سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے، یہ سرمایہ دارانہ نظام کی وہ سب سے بڑی لعنت ہے جس نے ہمیشہ ملک کے سارے عوام کو قلاش بنا کر چند بڑے بڑے سرمایہ داروں کو پالا ہے، موجود بینکاری کے نظام میں سود کی حیثیت بلاشبہ ایک سرنج کی ہے، جس سے عوام کا خون نچوڑنے کا کام لیا جا رہا ہے، اس لئے علماء نے تجویز پیش کی ہے کہ بینکوں اور انشورنس کمپنیوں کو سود اور قمار کی لعنت سے پاک کر کے شرکت اور مضاربت کے اصولوں پر چلایا جائے تا کہ عوام کی جمع شدہ رقموں کا منافع صرف چند سرمایہ دار نہ اٹھائیں، بلکہ وہ پوری قوم میں متناسب طریقے سے تقسیم ہو۔

بینکوں اور بیمہ کمپنیوں کو شرکت و مضاربت کے اصولوں پر چلانے کا طریق کار کیا ہوگا؟ اس کی تفصیل مختلف دینی اور علمی حلقوں کی طرف سے بار بار شائع ہو چکی ہے، ہمارے ملک کے اونچے درجہ کے ماہرین معاشیات اور بینکاری کا وسیع تجربہ رکھنے والے حضرات بھی بار بار کہہ چکے ہیں کہ یہ طریق

کار نہ صرف قابل عمل ہے بلکہ اس سے عام قومی خوشحالی پر نہایت خوش گوار اثرات مرتب ہوں گے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کام انقلابی نوعیت کا ہے، اسے خاطر خواہ طریقے سے انجام دینے میں کچھ وقت بھی لگے گا اور محنت بھی صرف ہوگی، لیکن خود اپنے پیدا کیے ہوئے بگاڑ کی اصلاح کے لئے یہ محنت بہرصورت ناگزیر ہے۔ اور اس کے بغیر اپنی معیشت کی کشتی کو، جو تباہی کے کنارے پر پہنچ چکی ہے، ساحلِ مراد کی طرف نہیں موڑا جا سکتا۔

سودی نظام کا حتی المقدور خاتمہ

ہمارے ملک کے وہ مغرب زدہ حضرات جو اپنی بصیرت کو مغرب کی غلامی کی بھینٹ چڑھا چکے ہیں، عام طور سے عوام کے ذہنوں میں یہ الجھن پیدا کیا کرتے ہیں کہ اگر سود ختم کر دیا گیا تو غیر ممالک کے ساتھ معاملات کی شکل کیا ہوگی؟ یہ درست ہے کہ ہم ابھی اس بات پر قدرت نہیں رکھتے کہ دنیا بھر سے سود کی لعنت کو ختم کر دیں لیکن اگر ہم ایک بیماری کو ساری دنیا سے ختم نہیں کر سکتے تو یہ اس بات کی دلیل کیسے بن سکتی ہے کہ ہم اپنے ملک میں بھی اس بیماری کا علاج نہ کریں؟ اگر ہمیں بیرونی معاملات میں سود کو ختم کرنے پر فی الحال قدرت محسوس نہیں ہوتی تو اپنے اندرونی معاملات میں تو ہم اس پر پوری طرح قادر ہیں، ایک عالمگیر برائی کو ایک دم سے راتوں رات ختم نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس کے لئے کئی مدراج سے گزرنا پڑتا ہے، اور یہ طرز فکر عجیب و غریب ہے کہ اگر ایک چھلانگ میں چھت تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو چھت تک جانے والی پہلی سیڑھی پر بھی مت چڑھو۔

ایک اسلامی حکومت کا طریق کار یہ ہونا چاہئے کہ پہلے اپنے ملک کے اندرونی معاملات کو اسلام کے مطابق بنانے کے لئے سود کو ختم کرے، پورے عالم اسلام کے لئے ایک بہترین نمونہ قائم کر کے تمام اسلامی ممالک کو اس کی تقلید کی دعوت دے، اور اپنے بیشتر تجارتی تعلقات اسلامی ممالک سے قائم کرنے کی کوشش کرے جن کا غیر سودی بنیادوں پر قائم ہونا نسبتاً آسان ہوگا۔ پھر جہاں غیر مسلم ممالک کے ساتھ تجارتی معاملات ناگزیر ہوں وہاں اس بات کی کوشش کی جائے کہ یہ معاملات تبادلہ اشیاء (BARTER) کی بنیاد پر ہوں (اشتراکی ممالک سرمایہ دار ممالک سے اسی طرح کے معاملات بکثرت کرتے رہے ہیں) اور اگر کہیں سود کے سلسلے میں غیر مسلموں کی شرط تسلیم کیے بغیر چارہ نہ ہو تو بہر حال سخت مجبوری کے حالات میں اسلام نے ہر طرح کی گنجائشیں دی ہیں، جب تک مجبوری باقی ہو، ان گنجائشوں سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

ساتھ ہی ہمیں اس بات کا پورا یقین ہے کہ اگر مسلمان ممالک پوری خود اعتمادی کے ساتھ اپنی

معیشت کو سود سے نجات دلانے کا تہیہ کر لیں تو وہ تھوڑے ہی عرصہ میں پوری دنیا سے اپنی شرائط منوانے کی پوزیشن میں آسکتے ہیں، ان کا نظامِ معیشت دوسرے کیلئے مشعل راہ بھی بن سکتا ہے اور کم از کم انہیں اس بات پر ضرور مجبور کیا جا سکتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ تجارتی معاملات میں سود کا عمل دخل بالکل ختم کر دیں لیکن یہ سب باتیں عزم اور جذبۂ عمل پر موقوف ہیں، محض کسی کام کی مشکلات کا ہوّا ذہن پر مسلط کر کے بیٹھ جانا زندہ قوموں کا کام نہیں ہوتا، کامیابی انہی لوگوں کا مقدر ہوتی ہے جو صحیح راستہ پر سخت سے سخت حالات میں قدم بڑھانے کا حوصلہ رکھتے ہوں۔

سٹہ بازی کے برے نتائج

علماء نے اسلامی نظامِ معیشت کے قیام کے لئے دوسری انقلابی تجویز یہ پیش کی ہے کہ سٹہ کا کاروبار بالکل ممنوع کر دیا جائے، اس وقت بازار کی ہوشربا گرانی کا ایک بہت بڑا سبب جس نے ہماری معیشت کو تہ و بالا کیا ہوا ہے، یہی سٹہ کی اندھی تجارت ہے۔ ہمارے موجودہ نظامِ معیشت میں چند بڑے بڑے سٹہ باز اپنی حرص و ہوس کا پیٹ بھرنے کے لئے کروڑوں عوام کی قسمت سے کھیل رہے ہیں، اس ظالمانہ کھیل کی وجہ سے ابھی مال بازار میں پہنچ بھی نہیں پاتا کہ اس پر بیسیوں سودے ہو جاتے ہیں، اور جب مال عوام کی دسترس میں آتا ہے تو اس کی قیمت کہیں سے کہیں پہنچ چکی ہوتی ہے، آنحضرت ﷺ نے کسی چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے آگے بیچنے کو ممنوع قرار دیا ہے، اگر اس قانون پر سختی سے عمل ہو تو سارا درمیانی نفع جو سٹہ باز لے اڑتے ہیں، اس سے عوام مستفید ہو سکیں گے۔ اسٹاک ایکسچینج کے کاروبار میں بھی سٹہ ہی وہ چیز ہے جس سے پورے ملک کی معیشت بار بار بحران کا شکار ہوتی ہے، اور بعض اوقات کسی ایک سٹہ باز کا پیدا کیا ہوا رجحان پوری قوم کی تباہی کا سبب بن جاتا ہے، اور یہی نہیں، سٹہ بازی کی لعنت تجارت میں مکروفریب کو باقاعدہ فن بنا کر تاجروں کو سینکڑوں اخلاقی جرائم میں مبتلا کرتی ہے، اور اس طرح اسٹاک ایکسچینج کے احاطے میں بڑے بڑے اسکینڈل پرورش پاتے ہیں، لہٰذا اگر علماء کی تجویز کے مطابق سٹہ کو ممنوع کر دیا جائے تو معیشت کی بہت سی خرابیاں خود بخود رفع ہو سکتی ہیں۔

تجارتی لائسنس پرمٹ کے مفاسد

تیسری انقلابی تجویز یہ ہے کہ غیر ملکی تجارت کو لائسنس پرمٹ کے مروّجہ طریقہ سے آزاد کر دیا جائے، اس وقت تجارتی اجارہ داریوں کا بڑا سبب یہ تجارتی پابندیاں ہیں۔ ملک کا زرمبادلہ پوری قوم کا

مساوی حق ہے، لیکن موجودہ نظام میں عوام کو کاغذ کے نوٹوں کے سوا کچھ نہیں ملتا، نتیجہ یہ کہ سارے زرمبادلہ سے وہ بڑے بڑے سرمایہ دار فائدہ اٹھاتے ہیں جو اپنے جائز وسائل سے غیر ملکی تجارت کا لائسنس حاصل کرلیں، اوپر سے عوام پر یہ بھی پابندی ہے کہ وہ اپنے نجی وسائل کام میں لاکر حکومت سے زرمبادلہ لیے بغیر بھی باہر سے مال نہیں منگوا سکتے، چنانچہ وہ پابند ہیں کہ صرف ان بڑے سرمایہ داروں کا مال خریدیں جو عوام کی اس مجبوری سے فائدہ اٹھا کر گھٹیا چیز مہنگے داموں فروخت کرنے کے عادی ہیں۔ یہ سرمایہ دار پورے بازار کے تنہا اجارہ دار بن کر پوری معیشت پر حکمرانی کرتے ہیں اور عوام کا روپیہ سمٹ سمٹ کر ان کی جھولی میں جاتا رہتا ہے۔

اگر علماء کی تجویز کے مطابق تجارت کو آزاد کردیا جائے تو یہ صورت حال ختم ہوجائے گی، بازار سے اجارہ داریاں ٹوٹیں گی، چھوٹے تاجر میدان میں آئیں گے، ان میں آزاد مقابلہ ہوگا، اور عوام کو اشیائے صرف سستے داموں ہاتھ آسکیں گی۔ عوام کی جیبوں سے روپیہ آج کی نسبت کم نکلے گا اور زیادہ وسیع دائروں میں پھیلے گا، اور دولت کے اس فطری بہاؤ کا خوشگوار اثر پوری معیشت پر پڑنا لازمی ہے۔

کارٹیل طرز کی اجارہ داریوں کی ممانعت

چوتھی انقلابی تجویز یہ ہے کہ کارٹیل کے طرز کی اجارہ داریوں کو ممنوع کردیا جائے جس کے ذریعے بڑے صنعت کار باہم سمجھوتہ کرکے اشیاء کی قیمتیں مقرر کرتے ہیں، اور عوام آزاد مقابلہ کی برکات سے مستفید نہیں ہوپاتے، اسلام میں اس طرح کا اشتراک جو عام گرانی کا سبب بنتا ہو، قطعی طور پر ناجائز ہے اس حکم کو نافذ کرنے سے ان اجارہ داریوں کے قیام کا راستہ بھی بند ہوجائے گا جو باہمی معاہدہ اور سمجھوتہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

آڑھت اور دلالی کے درمیان وسائط ختم کرنا

پانچویں انقلابی تجویز علماء نے زرعی پیداوار کی فروخت کے سلسلے میں پیش کی ہے، اور وہ یہ کہ آڑھتیوں اور دلالوں کے درمیانی وسائط ختم کردیئے جائیں، اور کسانوں کی امداد باہمی کی انجمنیں فروخت کا کام انجام دیں، اس تجویز پر عمل کرنے سے ایک طرف کسانوں کو اپنی محنت کا مناسب صلہ مل سکے گا، اور دوسری طرف آڑھتیوں کے بیچ میں سے ہٹ جانے سے بازار میں ارزانی آئے گی۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ یہ امداد باہمی کی انجمنیں چھوٹے چھوٹے علاقوں کی بنیاد پر قائم ہوں تاکہ منڈی میں مقابلہ کی فضا باقی رہے، اور گرانی پیدا نہ ہوسکے۔ زراعت کے سلسلے میں بھی جو ظلم وستم کسانوں پر ہوتا

ہے اس کے انسداد کے لئے علماء نے بٹائی کے معاملے کو سدھارنے کی موثر تدبیریں بتائی ہیں، اور ایسی سفارشات بھی پیش کی ہیں جن کے ذریعے کسان اپنی محنت کا پورا پھل پانے کے علاوہ زمینوں کے مالک بھی بن سکیں گے۔

یہاں علماء کی تمام تجاویز کو بالاستیعاب پیش کرنا مقصود نہیں، صرف چند نمایاں تجاویز کے نتائج و اثرات کا ذکر کیا گیا ہے، جن سے اتنی بات واضح ہوسکتی ہے کہ علماء نے یہ تجاویز پوری معاملہ فہمی کے ساتھ حقیقت پسندی کے ماحول میں مرتب کی ہیں، پورے خاکہ کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس میں سیاسی نعرہ بازی کا انداز اختیار کرنے کے بجائے معاملات کا علمی سنجیدگی کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے، مثلاً آج اجرتوں میں اضافہ کے نعروں کا بہت زور ہے لیکن علماء نے اس کو زیادہ اہمیت دینے کے بجائے ملک سے عام گرانی کو ختم کرنے پر زور دیا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ اگر مزدور کی تنخواہ دوگنی کردی جائے لیکن اشیائے صرف کی گرانی میں تین گنا اضافہ ہو جائے تو اس سے گھاٹا پھر بیچارے مزدور ہی کا ہے، عوام کا اصل مسئلہ آمدنی کی کمی سے زیادہ اخراجات کی زیادتی کا ہے، اور معیشت کی اصلاح کا کوئی اقدام اس وقت تک عوام کے حق میں مفید نہیں ہوسکتا جب تک عام گرانی کو ختم نہ کیا جائے خوشی کی بات ہے کہ علماء نے اس بنیادی نکتے کا ہر قدم پر لحاظ رکھا ہے۔

اسی طرح ہماری معاشی مشکلات بڑی حد تک خود ہماری پیدا کی ہوئی بھی ہیں، ہم نے طرزِ زندگی کو اتنا پر تکلف اور مصنوعی بنالیا ہے کہ ہماری معیشت کی چادر اس کے لئے کافی نہیں ہورہی، علماء نے بالکل ٹھیک کہا ہے کہ جب تک سادہ طرزِ معیشت کو ایک تحریک کی شکل میں نہیں اپنایا جائے گا اور ملک کے حکام اور دولت مند افراد اس تحریک کی ابتداء اپنے آپ سے نہیں کریں گے، اس وقت تک ہم عام خوش حالی کی برکتوں سے فائدہ نہیں اٹھاسکیں گے۔ فقر و فاقے کا شب و روز رونا رونے کے ساتھ ساتھ ہم نے جن عیاشیوں کو جزوِ زندگی بنالیا ہے وہ ہر حیثیت سے گھر پھونک کر تماشا دیکھنے کے مترادف ہیں، اور انہیں سختی سے چھوڑے بغیر ہم اپنی اصلاح نہیں کرسکتے۔

علماء کی یہ تجاویز اپنے عملی نفاذ کے لئے بیشک کچھ وقت اور محنت چاہتی ہیں، لیکن قوم کی بگڑی ہوئی حالت کو راتوں رات نہیں سنوارا جاسکتا، کھل جا سم سم کا ایسا نسخہ کسی بھی نظامِ معیشت کے پاس نہیں ہے جو وقت اور محنت کے بغیر کوئی معاشی انقلاب لے آئے، ہاں یہ بات پورے یقین، اعتماد اور وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ہمارے ملک میں کوئی بھی معاشی انقلاب اتنی آسانی سے نہیں آسکتا جتنی آسانی سے اسلامی انقلاب آسکتا ہے اس کی بڑی وجہ جہاں اسلامی شریعت کی دی ہوئی آسانیاں ہیں، وہاں ہماری قوم کا وہ ٹھیٹھ دینی مزاج اور اسلامی جوش و خروش بھی ہے جو اسے بڑی سے بڑی قربانی

دینے کے لئے تیار کر دیتا ہے، شرط یہ ہے کہ اسے یہ بھروسہ ہو کہ اسلام کا صرف نام استعمال کرنا پیش نظر نہیں بلکہ اسے سچے دل سے نافذ کرنا مقصود ہے۔

ہماری قوم اپنی ہزار خامیوں کے باوجود بحمد اللہ اب بھی مسلمان رہ کر ہی جینا اور مرنا چاہتی ہے، اور اس کے لئے تن من دھن کی بازی لگانے کو آج بھی تیار ہے، ۱۹۴۷ء اور ۱۹۶۵ء میں دنیا اس کا یہ حسین کردار کھلی آنکھوں دیکھ چکی ہے، اور اگر کبھی اس ملک کی کشتی نے حقیقی اسلام کی طرف رخ موڑا تو دنیا پھر دیکھ لے گی کہ اس کے رگ و پے میں اسلام کو جذب کرنے کی کتنی حیرت انگیز صلاحیت ہے۔

اس کے برخلاف اگر خدانخواستہ یہاں سوشلزم لایا گیا تو قطع نظر اس سے کہ وہ مفید ہے یا مضر، اسے عملاً نافذ کرنے میں ناقابل عبور مشکلات ہوں گی، اس ملک کے عوام کا اسلامی شعور قدم قدم پر آڑے آئے گا، اور یہ قوم کبھی بھی سچے دل کے ساتھ اس نظام کو جذب و قبول نہیں کر سکے گی۔

اب ضرورت اس کی ہے کہ علماء کے اس متفقہ معاشی خاکے کی روشنی میں اسلامی اصلاحات کی طرف عملی قدم اٹھایا جائے، ہماری رائے میں تمام اسلامی نظام چاہنے والی جماعتوں کو چاہئے کہ وہ ان ۲۲ نکات کو اپنے منشور میں شامل کریں، اور انہیں عملاً نافذ کرنے کی جدوجہد شروع کردیں۔

ہمارے معاشی مسائل

اور ان کے اسلامی حل کی مختلف تجاویز

یہ اصل میں جناب ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب کا ایک مضمون ہے جس میں موصوف نے ہمارے نظامِ معیشت کے چند بنیادی مسائل سے بحث فرمائی ہے، اور علماء کی طرف سے جو اقتصادی پروگرام پیش کیے جاتے رہے ہیں، ان پر اظہار رائے کیا ہے، فاضل مضمون نگار کی خواہش کے مطابق آخر میں ہم نے اس سلسلہ میں اپنی رائے بھی قدرے تفصیل کے ساتھ پیش کر دی ہے، اور اس طرح ان دونوں مضمونوں نے ایک قلمی مذاکرہ کی صورت اختیار کر لی ہے، امید ہے کہ یہ مذاکرہ اہلِ علم و فکر کے لئے دلچسپی کا باعث ہوگا۔ م۔ت۔ع

ہمارے معاشی مسائل
اور ان کے اسلامی حل کی مختلف تجاویز

سوشلزم کے مقابلے میں علماء کرام جو اقتصادی پروگرام پیش کر رہے ہیں وہ اجتہاد کے درجہ میں ہے، علماء اجتہاد کے اہل ہیں، اس حقیقت کو علماء سے بہتر کون جان سکتا ہے کہ اگر اختلاف پر قدغن لگائی جائے تو اجتہاد کا صواب و خطا بھی معلوم نہیں ہو سکتا اور یہی امت کے لئے رحمت سے محرومی ہے۔ یہ کتنی بڑی محرومی ہے، اس کا اندازہ اس قوم کو بخوبی ہونا چاہئے جو ابھی دہ سالہ دور ایوبی سے نکلی ہے۔ ایک عرض یہ ہے کہ عوام تو فقہی دلائل کے مخاطب نہیں ہوتے لیکن اگر دینی رسائل میں اس اقتصادی پروگرام کے ساتھ اصولی فقہی دلائل بھی شرح و بسط سے بیان کر دیئے جائیں تو طالب علموں کے لئے باعث طمانیت ہوگا۔ چند امور کی بابت استفسار (لیطمئن قلبی) بے جا نہ ہوگا:

۱۔ جن مغربی مفکرین نے مغرب کے نظامِ حیات کا تنقیدی مطالعہ کیا ہے ان میں مشہور مورخ (TOYNBEE) کو ممتاز حیثیت حاصل ہے۔ انہوں نے ایک بات (میرے خیال میں بڑے پتہ کی) لکھی ہے جو ہمارے لئے بھی قابل توجہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ موجودہ دنیا کے گوناگوں مصائب کی علت العلل یہ ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی سے قومیت و وطنیت متصادم ہے۔ سائنس انسان کے افق کو وسعت دیتی ہے، وطنیت اسے تنگ بناتی ہے، سائنس تعمیم خیر کی طرف آگے بڑھتی ہے، وطنیت سائنس کی خیرات کا استحصار اور استغلال کرتی ہے۔ یورپ میں جس وقت صنعتی انقلاب آیا اسی وقت وطنیت کا جذبہ اٹھا۔ یہ سوء اتفاق تمام عالم کے لئے استعمار و استعباد کی وبا لایا۔ آج مشرق کی پسماندہ اقوام (جنہیں مجاملۃً ترقی پذیر کہا جاتا ہے) مغرب سے سائنس اور ٹیکنالوجی، نقل مطابق اصل وطنیت و قومیت کے ساتھ لے رہی ہیں، اس لئے وطنیت کے نام پر عوام زیر بار ہوتے ہیں اور جتنی صنعت ترقی کرتی ہے دولت چند خاندانوں میں سمٹتی آتی ہے۔

جب یہ صورت ناقابل برداشت ہوگئی ہے تو اس کا علاج یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ صنعتوں کی ''تامیم'' کی جائے یعنی انہیں قومی ملکیت میں لے لیا جائے۔ ایک مثال لیجئے: ٹیکنالوجی کے فروغ کا

طبعی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ مجھے اچھے سے اچھا لٹھا کم سے کم قیمت میں دستیاب ہو، اگر طبعی حالات رہیں تو جیسے جیسے ٹیکنالوجی ترقی کرے گی وطنیت کی بودت بڑھتی جائے گی اور قیمت گھٹتی جائے گی۔ اگر ایسا نہ ہوتو مشین کبھی چرخے کی جگہ نہیں لے سکتی۔ وطنیت اور قومیت ان طبعی حالات کو درہم برہم کرتی ہے تو یہ ہوتا ہے کہ وطن میں بنا ہوا گھٹیا لٹھا مہنگے داموں مجھے فراہم ہوتا ہے۔ یہ جانتے ہوئے کہ ایسا سودا انسانی فطرت کے خلاف ہے مجھ پر جبر کیا جاتا ہے، اور وہ یوں کہ اچھے اور سستے لٹھے کی درآمد ہی بند کر دی جاتی ہے۔ الغرض ٹیکنالوجی مجھے اچھا لٹھا ۵۰ پیسے فی گز مہیا کرتی تو وطنیت بالجبر گھٹیا لٹھا ڈھائی تین روپے گز میرے گلے لگاتی ہے۔

ملکی صنعتیں کیسے قائم ہوتی ہیں؟ مختصراً یہ کہ ملکی پیداوار کی برآمد میں ہمارا پیٹ کاٹ کر اضافہ کیا جاتا ہے (باسمتی چاول، اچھی قسم کی چائے کو ہم ترستے ہیں) جوٹ، کپاس، چاول، چائے وغیرہ سے جو زرمبادلہ حاصل ہوتا ہے اس پر حکومت قابض ہو جاتی ہے (اور ہمیں کاغذ کے نوٹ حوالہ کرتی ہے) اس میں زرمبادلہ کا اضافہ کیا جاتا ہے جو ترقی یافتہ ممالک سے سودی قرضوں کی شکل میں لیا جاتا ہے۔ (کوئی قرضہ سیاسی اغراض سے پاک نہیں ہوتا۔ جب ذرا سر اٹھایا قرضہ بند)

پھر حکومت اس زرمبادلہ کو کسی سرمایہ دار صنعت کار کے حوالے کر دیتی ہے، سرمایہ دار صنعت قائم کرتا ہے اور صنعت کو (PROTECTION) حکومت کی رعایت وحمایت حاصل ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ ملک میں صرف ملکی مصنوعات فروخت ہوں گی۔ خواہ وہ کیسی ہی رذی اور مہنگی ہوں۔ اب اس کا بار عام مستہلکین (Consumers) پر پڑتا ہے، عام خریدار کی جیب سے جو بھاری قیمت نکلتی ہے اس کا ایک حصہ ٹیکس کی صورت میں حکومت کو جاتا ہے، باقی سے سرمایہ دار موٹا ہوتا جاتا ہے، عام لوگ اقتصادیات کے ماہر نہ ہوں، ان کا اندازہ روزمرہ کے ٹھوس تجربہ پر مبنی ہوتا ہے، اور بالکل صحیح ہوتا ہے۔ مشہور ہے کہ جو چیز ملک میں بننی شروع ہوتی ہے وہ گراں ہو جاتی ہے۔ اس کی رسد غیر یقینی ہوتی ہے اور دھوکہ اور ملاوٹ کا امکان ہر وقت رہتا ہے۔ معاملہ یہیں تک رہے تو بھی غنیمت ہے۔ آگے چل کر یہ ہوتا ہے کہ سرمایہ دار کو جب ایوب کی لیگ میں چندہ دینا ہوتا ہے وہ کپڑے کی مصنوعی قلت پیدا کر دیتا ہے، پھر قیمت بڑھا دیتا ہے۔ مہنگائی مزدور کی کمر توڑتی ہے، سرمایہ دار مزدور کا استحصال کیے جاتا ہے، حکومت (Indirect Taxes) میں اضافہ کرتی ہے اور سرمایہ دار کو خون چوسنے کی اجازت (شہ) دیتی ہے۔ آئے دن اشیاء کی قلت، قیمتوں کا آسمان سے باتیں کرنا، عوام کی غربت میں اضافہ، مزدور کی ناقابل برداشت بدحالی، اور سرمایہ دار کے سرمایہ میں اضافہ، یہ سب نتیجہ اس (Protection) کا ہے جو وطنیت کے نام پر دیا جاتا ہے، جب سرمایہ دار کی لوٹ کھسوٹ منظر عام

آجاتی ہے، جیسا کہ آج پاکستان میں ہے[۱] تو حکماء مغرب کا ہی تجویز کردہ علاج ''تامیم'' ہے۔ تامیم سے غرض یہ ہوتی ہے کہ خریدار کی جیب سے جو رقم نکلتی ہے وہ سرمایہ دار کی تجوری میں جانے کے بجائے حکومت کے خزانے میں جائے اور رفاہ عام کے کاموں میں خرچ ہوتا کہ اس کا فائدہ لوٹ کر عوام کو پہنچے۔

تنقیح طلب باتیں یہ ہیں:

(الف) خالص شرعی نقطہ نظر سے اس کا کیا جواز ہے کہ حکومت درآمد بند کر کے عام مستہلکین کو مجبور کرے کہ وہ کسی ایک یا معدودے چند سرمایہ داروں کی مصنوعات ان کی من مانی غیر معقول قیمت پر خریدیں اور مسلسل عمداً اشیاء کی قلت اور قیمتوں میں اضافہ برداشت کریں؟ کیا ایک ہی ملک میں یہ جائز ہوگا کہ مثلاً سندھ کے چند زمیندار پنجاب سے غلہ کی درآمد پر پابندی لگوا دیں اور سندھ کے لوگوں کو اپنی من مانی قیمت پر غلہ فروخت کریں؟ کیا رسالت یا خلافتِ راشدہ کے عہد میں کوئی مثال ایسی ملتی ہے، جس پر اس مسئلہ کو قیاس کیا جائے؟ (Protection) کا تصور کہاں تک اسلامی اصولوں سے میل کھاتا ہے؟[۲]

(ب) تامیم کے خلاف جتنی دلیلیں اس وقت تک نظر سے گزری ہیں وہ سب عقلی ہیں، نوکر شاہی مسلط ہو جائے گی، کارکردگی کا معیار گر جائے گا، مزدور کے حق میں کچھ بہتر نہ ہوگا، وغیرہ، وغیرہ۔ اگر کوئی نص شرعی اس کے خلاف نہیں ہے تو پھر اختلاف رائے برداشت کرنا چاہئے۔ تامیم کے ذکر پر الحاد

---

(۱) پاکستان ہی پر موقوف نہیں، ہندوستان بھی آج اسی مرحلہ میں ہے۔ مسز اندرا گاندھی جس کشمکش میں مبتلا ہیں، وہ اسی کا رد ہے۔ ایشیا اور افریقہ کے تمام ترقی پذیر ممالک کا یہی حال ہے۔ سرمایہ دارانہ تصنیع (Industriali-sation) کی راہ کے ممالک کو اس مقام سے گزرنا ہی پڑتا ہے۔

(۲) ملکی صنعتوں کے قیام کا وہ طریقہ کار جس کا ہلکا سا خاکہ اوپر بیان ہوا آج کی دنیا میں ترقی کے دین کا کلمہ شہادت بن چکا ہے۔ اس کی بابت جو ذرا لب کشائی کرے اسے یکسر ترقی کا منکر قرار دیا جائے گا۔ یہ صرف علماء کی شان ہے کہ وہ اللہ کے دین کے معاملہ میں ''لومۃ لائم'' سے نہیں ڈرتے۔ ربوا بھی صنعتی ترقی کے لئے ناگزیر سمجھا جاتا ہے۔ بعض علماء نے اس مسئلہ میں کمزوری دکھائی، جمہور علماء نے ان کی ایک نہ چلنے دی لیکن (Protection) اور تسعیر (جس کا ذکر آگے آتا ہے) کے اصول کو علماء بآسانی قبول کرتے دکھائی دیتے ہیں، ان دونوں کا محل استعمال یا کیفیت استعمال نہیں بلکہ بنیادی تصور تنقیح طلب ہے۔ یہ دونوں اقتصاد کے فطری عوامل کو درہم برہم کرتے ہیں۔ کیا یہ اسلام کے منافی نہیں؟ یہ دیکھ کر تعجب ہوا کہ صنعتی ترقی کی سرپرستی کی خاطر مولانا محمد ادریس میرٹھی دوسرے ملکوں سے قرضے لینا اور ان کو سود ادا کرنا ناگزیر (اور شاید جائز) لکھتے ہیں (بینات دسمبر ۱۹۶۹ء، ص ۲۱) ایک ہی صفحہ بعد (ص ۲۳ پر) اس حدیث کا ذکر ہے: لعن رسول اللہ آکل الربوا وموکلہ..... بظاہر مولانا سے سہو ہو گیا۔ اگر دوسرے ملکوں سے سودی قرضے لینا ناجائز قرار پائے تو صنعتی ترقی کی ایک بیساکھی تو پہلے ہی ٹوٹ کر گر جائے گی۔

کا خیال کیوں آئے؟ علماء خود کہہ رہے ہیں کہ بعض صنعتیں حکومت چلائے اور کپڑے کی صنعت کو ہاتھ نہ لگائے؟ میری مراد شرع کی بنیاد سے ہے، ویسے تامیم کے موافق مخالف ہر قسم کی دلیلوں سے اقتصادیات کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔

ایک حدیث سبھی کو معلوم ہے، ان دنوں دینی رسائل میں اسے کہیں کہیں نقل کیا جاتا ہے، لیکن اس پر غور وفکر نہیں کیا جاتا۔ میرے خیال میں اسے بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ چاہتا ہوں کہ میرے خیال کی توثیق یا تردید ہو جائے۔ رسول اللہ ﷺ سے درخواست کی گئی اور آپ نے بننے سے انکار کر دیا۔

روی انس قال: غلا السعر علی عهد النبی ﷺ فقالوا یارسول اللّٰه! لو سعرت لنا، فقال ان اللّٰه هو القابض الرازق الباسط المسعر، وانی لارجو ان القی اللّٰه ولا یطالبنی احد بمظلمة ظلمتها ایاه فی دم ولا مال، رواه ابوداؤد، والترمذی و صححه

روی ابوداؤد وغیره حدیث العلاء بن عبدالرحمٰن عن ابیه عن ابی هریره رضی اللّٰه عنه قال: جاء رجل الیٰ رسول اللّٰه ﷺ فقال یا رسول اللّٰه سعرلنا، فقال بل اللّٰه یرفع و یخفض، وانی لارجو ان القی اللّٰه ولیست لاحد عندی مظلمة

میرے خیال میں اسلام کے اقتصادی نظام کا حجر الزاویہ یہ اصول ہے کہ حکومت مسعر کا منصب نہ اختیار کرے۔ جہاں تک ممکن ہو حکومت کو تسعیر کی ذمہ داریاں نہیں سنبھالنی چاہئیں، بالفاظ دیگر اقتصاد کو حکومت کی دخل اندازی کے بغیر طبعی عوامل کے تابع رہنا چاہئے۔

ابن قیم الجوزیہ نے "الطرق الحکمیه فی السیاسته الشرعیه" (مصر، ۱۳۱۷ھ، ص ۲۲۳ و مابعد) میں تسعیر کی مختلف صورتوں سے بحث کی ہے۔ اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جہاں خودغرض عناصر "التواطاء علی الاغلاء" کے مرتکب ہوں وہاں حکومت مجبوراً دخل انداز ہو کر "التقویم بقیمة المثل" لازم کرے اور اقتصاد کے فطری عوامل کو سنبھلا دے۔ قیمۃ المثل حکومت اپنی طرف سے مقرر نہیں کرتی۔ قیمۃ المثل تو وہ ہوتی ہے جو السوق الحرۃ میں فطری عوامل کے تحت آپ اپنا تعین کرتی ہے۔ حکومت صرف قیمۃ المثل کی تشخیص واکتشاف کرتی ہے، اور خودغرض عناصر کے تلاعب سے اسے بچاتی ہے۔

آج تسعیر کے معنی یہ لئے جاتے ہیں کہ فطری عوامل کو کالعدم کر کے حکومت یہ اختیار سنبھال لیتی ہے کہ وہ قیمتوں اور اجرتوں کی تجویز وتعیین کرے، اس کی ضرورت یوں پیدا ہوتی ہے کہ حکومت خود

درآمد و برآمد پر پابندی لگاتی ہے، استبدادی طریقوں سے صنعتیں قائم کرتی ہے، صنعتوں کو وطنیت کے نام پر (Protection) دیتی ہے، مخصوص مصنوعات کو بالجبر مستہلکین کے گلے لگاتی ہے۔ من مانی قیمتیں رائج کرتی ہے۔ ہر دو صورتوں میں سرمایہ دار صنعت کاروں کی من مانی اور بصورت دیگر خود حکومت کی من مانی (تب ہی تو آپ دیکھتے ہیں کہ اجرتوں کا نیلام ہو رہا ہے اور تمام سیاسی جماعتیں بڑھ بڑھ کر بولی بول رہی ہیں، کون کہہ سکتا ہے کہ ۱۵ اکتوبر ۷۰ء کے بعد اجناس کی قیمتوں کی سطح کیا ہوگی؟ اور دیگر عوامل کس طرح اثر انداز ہوں گے؟ ان ہی صنعتوں کی خاطر یا تو تجارت کو حکومت اپنے ہاتھ میں لے لیتی ہے یا اپنے نرغے میں رکھتی ہے۔ لائسنس پرمٹ کا سراسر گندا گھناؤنا سلسلہ "زادالطین بلتہ" کا مصداق ہے۔ الغرض آج حکومت جو کرتی ہے وہ تسعیر نہیں، بلکہ وہ ہے جس کے لئے تسعیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ حکومت کی طرف سے بغی و فساد ہے جیسے تسعیر کا نام دیا جاتا ہے۔

ابن قیم الجوزیہ نے اپنے زمانہ (آٹھویں صدی کے وسط) تک ان حالات کا جائزہ لیا ہے جن میں تسعیر کی ضرورت مقصود ہو سکتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اس وقت تک کوئی ایسی چیز نہ تھی جس سے (Protection) کے لئے سند حاصل کی جائے، صرف ایک مثال ایسی ہے جس پر اسے کسی حد تک قیاس کیا جا سکتا ہے، دیکھئے اس سے کیا نتیجہ نکلتا ہے:۔

> ومن اقبح الظلم ایجار الحانوت علی الطریق او فی القریة باجرة معینة علی ان الا یبیع احد غیره فھٰذا ظلم حرام علی الموجر و المستاجر، وھو نوع من اخذ اموال الناس قھرًا واکلھا بالباطل، وفاعله قد تحجرواسعًا فیخاف علیه ان یحجراللّٰه عنه رحمته کما حجر علی الناس فضله و رزقه (ص: ۲۲٤)

یہ آج حکومت کو جو اختیارات دیئے جا رہے ہیں وہ "نوع من اخذ اموال الناس قھرا" اور "تحجر واسعًا" کے ذیل میں آتے ہیں یا نہیں؟ جب ماہر اقتصادیات یہ بات تسلیم کر لیتا ہے کہ قہر اور جبر کی صورت پائی جاتی ہے تبھی تو وہ تامیم کی طرف جاتا ہے تاکہ اس قہر اور جبر سے اموال الناس سرمایہ دار کی تجوری میں نہ جائیں بلکہ حکومت کے واسطہ سے ان کا فائدہ عوام الناس کو واپس پہنچ جائے (میرا مقصد تامیم کی حمایت نہیں، تسعیر کا ابطال ہے۔)

یہ بھی حقیقت ہے کہ تسعیر کا سلسلہ لامتناہی ہے، ایک مرتبہ شروع ہو تو کبھی ختم ہونے میں نہیں آتا۔ تسعیر کے معنی یہ ہیں کہ اقتصاد کا جسم مزمن مرض میں مبتلا ہے، داخلی قوت مدافعت کھو چکا ہے، ایک ہمہ وقتی معالج دواؤں سے اسے زندہ رکھنے کی کوشش میں لگا ہوا ہے۔ جس طرح دوائیں کثرت

استعمال سے کچھ عرصہ بعد بے اثر ہو جاتی ہیں، اسی طرح ہر تسعیر کچھ عرصہ کے بعد بیکار ہو جاتی ہے۔ جتنی تخطیط، تصمیم اور تسعیر آج مغربی ترقی یافتہ ملکوں میں ہے وہ ہمارے سامنے ہے، لیکن کسی طبقہ کو اطمینان چین نصیب نہیں، آئے دن یہ ہوتا ہے کہ حالات قابو سے باہر ہو جاتے ہیں اور بڑے پیمانہ پر اقتصادی بحران اور مالی بدنظمی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ حکومت اجرت کا تعین کرے، حکومت اشیاء کی قیمتوں کا تعین کرے، حکومت بٹائی کی شرح کا تعین کرے، یہ کوئی دیرپا اور اطمینان بخش حل نہیں معلوم ہوتا۔

نظام اراضی کا مسئلہ بھی خاصا غور طلب ہے، یہ بنیادی مسئلہ ہے اس معنی میں کہ آج جو فساد بپا ہے وہ محض سرمایہ داری کا نہیں بلکہ سرمایہ داری اور جاگیرداری کے گٹھ جوڑ کا نتیجہ ہے۔ مقصد یہ ہے کہ سرمایہ داری میں کبھی اتنی بے مروتی (''احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات'') نہ آتی اگر اس کے پس منظر میں جاگیرداری (Feudalism) نہ ہوتی۔ پہلے جاگیرداری زمینداری ایک انسان کو مجبور بناتی ہے پھر سرمایہ داری کی مجبوری کی بناء پر اس کی محنت کا استغال کرتی ہے۔ یورپ میں یہی ہوا۔ یہی ہمارے یہاں ہو رہا ہے بالخصوص ایک زراعتی ملک میں جیسا کہ ہمارا ملک ہے، کسان تو کسان، صنعتی مزدور کا کوئی مسئلہ حل نہیں ہو سکتا۔ جب تک نظام اراضی عدل کی بنیاد پر استوار نہ ہو۔

نظام اراضی کی بابت دو مذاہب بالکل جدا اور ممتاز ملتے ہیں:

ایک یہ کہ غیر محدود ملکیت اراضی فرد کا شرعی حق ہے، خواہ عن طریق الشراء ہو یا عن طریق الاقطاع۔ اس حق کے بقاء اور استعمال کے لئے ضروری ہے کہ مزارعت بھی جائز ہو اور اکراء الارض بالذہب والفضہ بھی جائز ہو۔ چنانچہ ابن قیم الجوزیہ کہتے ہیں:

> قال شيخ الاسلام وغيره من الفقهاء: والمزارعة احل من المؤاجرة و اقرب الى العدل، فانهما يشتركان فى المغرم و المغنم، بخلاف المؤاجرة فان صاحب الارض يسلم له الاجرة و المستاجر قد يحصل له زرع و قد لا يحصل و العلماء مختلفون فى جوازهما سواء كانت الارض اقطاعا او غيره قال شيخ الاسلام ابن تيمية: وماعلمت احدًا من علماء الاسلام من الائمه ولاغيرهم قال اجارة الاقطاع لاتجوز و مازال المسلمون يؤجرون اقطاعاتهم قرنابعد قرن من زمن الصحابة الى زمننا هذا حتى حدث بعض اهل زماننا فابتدع القول ببطلان اجارةالاقطاع و ولى الا ياذن للمقطع فى الاجارة، فانه انما اقطعهم لينتفعوا بها اما بالمزارعة و بالاجارة ومن منع الانتفاع بها بالاجارة و المزارعة فقد افسد على المسلمين دينهم و

دنیاهم و الزم الجندو الامراء ان یکونوا اهم الفلاحین، وفی ذالك من الفساد مابقه(حواله سابقه ص ۲۳۱، ۲۳۲)

دوسرا مذہب یہ ہے کہ المزارعۃ (بشروطہا) جائز لیکن اکراء الارض بالذہب والفضہ ناجائز ابن حزم کہتے ہیں:

ان النبی صلعم قدم علیهم و هم یکرهون مزارعهم کما روی رافع وغیره وقد کانت المزارع بلاشك تکری قبل رسول اللّٰہ وبعد مبعثه هذا امرلا یمکن ان یشك فیه ذوعقل، ثم صح من طریق جابر و ابی هریرة وابی سعید ورافع ظهیر البدری و آخر من البدریین و ابن عمر: نهیٰ رسول اللّٰہ ﷺ عن کراء الارض فبطلت الا باحة بیقین لا شك فیه، فمن ادعیٰ ان المنسوع (اباحة الکراء) قدرجع، وان تعین النسخ قد بطل، فهو کاذب مکذب قائل مالاعلم له به، وهذاحرام بنص القرآن، الا ان یاتی علی ذالك ببرهان، ولا سبیل الی وجوده ابدا الا فی اعطائها بجزء مسمی مما یخرج منها (کالثلث و الربع)فانه قد صح ان رسول اللّٰہ ﷺ فعل ذلك بخیبر بعد النهی باعوام وانة بقی علی ذلك الی ان مات علیه السلام (المحلی ۲۲٤/۸)

ابن حزم کے مذہب سے اختلاف سہی لیکن علم، اخلاص اور تقویٰ کے لحاظ سے ان کا درجہ ایسا تو نہیں کہ ان کی بات توجہ سے نہ سنی جائے۔ اگر آج کوئی ابن حزم کی سی بات کہے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس کا علم ناقص ہے، یا اسے مغالطہ ہو گیا ہے لیکن یہ تو لازم نہیں آتا کہ وہ ملحد ہو[1]

[2] خیر یہ تو جملہ معترضہ تھا۔ کہ ان دونوں مذاہب میں سے جو بھی راجح اور جو بھی مرجوح قرار پائے، یا یوں کہیئے کہ جو بھی صحیح اور جو بھی باطل ہو دونوں کی ایک منطق ہے اور دونوں کی قوی یا ضعیف جیسی کچھ ہو، سند ہے۔

اب دیکھیئے زمینداروں کا ظلم و ستم مسلم ہے، حقائق سے انکار نا ممکن ہو گیا ہے، پہلا مذہب جس

(۱) یہ تجویز ایک سیاسی جماعت کے سیاسی منشور کا جزو ہے، معلوم نہیں علماء نے اس پر صاد کیا یا نہیں۔

(۲) البعث الاسلامی، لکھنو میں الحاد کے لئے جگہ پانا غیر متصور ہے۔ عدد یولیو ۱۹۶۹ میں الاستاذ محمود ابوالسعود لکھتے ہیں:۔

الا رجح عندنا ان للفردان یملك الارض الزارعیة، وذلك لا شك استغلال لراس المال،ولکن لیس له قطعا ان یکریها ولعمری ان اشتراط کراء الارض (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

پر تعامل رہا ہے اس کے نتائج ہمارے سامنے ہیں اور بالاتفاق انسانیت سوز ہیں، ان حالات میں اب پہلے مذہب پر اڑے رہنا ناممکن ہو گیا ہے چنانچہ تحدید ملکیت اراضی کی تجویز پر ''اسلامیات'' کی مہر لگا دی گئی یہ تحدید ملکیت اراضی کی اساس شرعی ہے یا عقلی (یا محض سیاسی)؟ کیا تحدید ملکیت اراضی کا مسئلہ کبھی ائمہ سلف کے سامنے آیا ہے؟ بہر حال یہ جو مغربی پاکستان میں سو اور دو سو ایکڑ کی اور مشرقی پاکستان میں سو بیگھ کی حد تجویز کی جاتی ہے یہ حد تو شرع کی مقرر کردہ نہیں ہے۔

اب جب آپ نے تحدید ملکیت اراضی کے اصول کو عدل کا تقاضا سمجھ کر مان لیا تو اگر کوئی اس کی حد کچھ اور مقرر کرے تو شرعی نقطہ نظر سے اس کو ماننے میں تامل تو نہ ہوگا؟ اس کی حد ایسی بھی ہو سکتی ہے کہ ہرا لگے نہ پھٹکری زمینداری کا خاتمہ ہی ہو جائے۔

یوں نہیں تو یوں لیجئے کہ تعامل غیر محدود ملکیت اراضی پر بھی ہو رہا ہے۔ اور اکراء الارض کے جواز پر بھی۔ جب ملکیت اراضی کی تحدید قابل قبول ہے تو اکراء الارض پر پابندی لگانے میں کیا تامل ہے؟ اکراء الارض کا حق بھی چنداں مقدس نہیں، جاگیرداروں سے یہ حق واپس لینے کی تجویز ہے، اب صرف اتنی بات رہ گئی کہ غیر عامل غیر حاضر زمیندار کو (تعامل کی یادگار کے طور پر) باقی رکھا جائے یا اس کے جبر اور مفت کی کمائی کا کسی نہ کسی صورت دفعیہ کیا جائے۔

اسی ذیل میں یہ بھی قابل غور ہے کہ جس کی آمدنی ایک ہزار روپے ماہوار سے زیادہ ہو (اور مفروض یہ ہے کہ اس کی آمدنی حلال طیب ہے اور اس کا مال مال مزکی ہے) وہ بڑی بڑی صنعتوں کے حصص نہیں خرید سکتا۔ یہ اصول کہ مال کے استغلال اور تنمیہ کے ایک جائز طریقے پر پابندی لگائی جا سکتی ہے اس کی سند اور ائمہ سلف کے یہاں اس کی کیا نظیر کیا ہے جس پر اس کو قیاس کیا جا سکے؟ آج ایک طبقہ کے لیے صنعتوں میں شمولیت ممنوع ہوئی، کل یہ سلسلہ آگے بڑھے گا جب تک شریعت یہ حد مقرر نہ کرے کسی کی عقل کو کیسے روکا جا سکتا ہے؟ مال کے استغلال اور تنمیہ پر پابندی لگانا خطرناک ہے۔ اس کا نتیجہ وہی ''کنز'' ہو سکتا ہے جس پر ''آیۃ الکی'' یاد آتی ہے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ اس میں طبقاتی کشمکش کا اعتراف پنہاں ہے۔

سید محمد یوسف

شعبہ عربی۔ جامعہ کراچی، ۱۳ جنوری ۷۰ء

نظير مبلغ معين من ذهب اوفضة لهوامعن فى الخطاء، واقمن بالحكم بالتحريم لابالتحليل، وابعدما يكون عن منطق الاسلام السليم و جديران لا يكون صادراً عن رسول اللّٰهصلعم،اذ كيف يابى توجر الارض بجز ممايخرج منها، ثم يرى ان يدفع المستاجر بصاحبهاحصة معينة من ذهب اوفضة؟ (ص ٤٦)

تجاویز پر تبصرہ

جناب ڈاکٹر سید محمد یوسف (صدر شعبہ عربی جامعہ کراچی) ہمارے ملک کے معروف دانشوروں میں سے ہیں، اور البلاغ اور مدیر کے دیرینہ کرم فرما ہیں، انہوں نے اپنے اس مضمون میں موجود معاشی صورت حال اور اس کی اصلاح سے متعلق چند فکر انگیز مسائل اٹھائے ہیں، اور کہیں کہیں ضمناً ان معاشی پروگراموں پر بھی مختصر تبصرہ فرمایا ہے۔ جو مختلف دینی حلقوں کی طرف سے اب تک پیش کیے گئے ہیں، ساتھ ہی موصوف نے مدیر البلاغ کو اس بات کی اجازت بھی دی ہے کہ وہ ان مسائل سے متعلق اپنا موقف پیش کرے۔ چونکہ یہ مسائل وقت کی ضرورت کے مسائل ہیں، اور ان پر بحث و گفتگو البلاغ کے اولین مقاصد میں شامل ہے، اس لئے ہم اس سلسلے میں اپنی گزارشات بھی اس مضمون کے ساتھ پیش کر رہے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے مضمون کے دو حصے ہیں، ایک صنعت و تجارت سے متعلق ہے، اور دوسرا زراعت سے۔ صنعت و تجارت کے بارے میں ان کے ارشادات کا خلاصہ جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں۔ یہ ہے کہ سرمایہ داری کی موجودہ خامیوں کا اصل سبب صنعتوں کی تامین (Protection) ہے، درآمد و برآمد کی پابندیوں کی وجہ سے وہ زرمبادلہ جو پوری قوم کا حق تھا، چند بڑے بڑے صنعت کاروں کے تصرف میں آجاتا ہے، وہ اس سے صنعتیں قائم کرتے ہیں، اور جب حکومت ان صنعتوں کو تحفظ دینے کے لئے درآمد پر پابندیاں لگاتی ہے تو بازار پر ان صنعت کاروں کی اجارہ داری قائم ہو جاتی ہے اور وہ عوام سے من مانی قیمتیں وصول کرتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے ارشاد کے مطابق اس صورت حال کے دو علاج اب تک تجویز کیے گئے ہیں، ایک یہ کہ صنعتوں کی تامیم (Nationalization) کی جائے (یعنی انہیں قومی ملکیت میں لے لیا جائے) تا کہ جو زائد نفع صرف صنعت کار اٹھا رہے ہیں، اس سے حکومت کے واسطے سے تمام عوام مستفید ہوں، اور دوسرے یہ کہ صنعتوں کی موجودہ انفرادی ملکیت برقرار رہے، لیکن حکومت تسعیر (Rate Control) کا ایسا نظام نافذ کر دے جس میں کوئی شخص اجارہ داری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے من مانی قیمتیں مقرر کر کے عوام پر دباؤ نہ ڈال سکے۔

ڈاکٹر صاحب کو اس دوسرے حل (یعنی تسعیر) پر شرعی اور عقلی دونوں اعتبار سے اعتراض ہے، شرعی اعتبار سے انہوں نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں تسعیر کی ممانعت آئی ہے اور عقلی اعتبار سے ان کا کہنا یہ ہے کہ موجودہ حالات میں ''تسعیر'' بغی و فساد کے علاوہ کچھ نہیں، اس کے ذریعہ وہ

بھی یا تو سرمایہ داروں کے اشارے پر کھیلتی ہے یا "تسعیر" کے ذریعہ دوسرے سیاسی مقاصد حاصل کر کے عوام کو گمراہ کرتی ہے۔

دوسرے حل کو رد کر دینے کے بعد ڈاکٹر صاحب اس موضوع پر غور وفکر کی دعوت دیتے ہیں کہ تامیم (قومی ملکیت میں لینے) کا جو حل پیش کیا گیا ہے اس کو رد کرنے کی کوئی شرعی دلیل بھی ہے یا محض چند دلیلوں کی وجہ سے علماء کی طرف سے رد کیا جارہا ہے؟ ہماری رائے میں ڈاکٹر صاحب کا یہ فرمانا تو بالکل بجا ہے کہ لائسنس پرمٹ کا مروجہ نظام، درآمد و برآمد کی پابندیوں اور صنعتوں کی تامین اجارہ داریوں اور ارتکاز دولت کا بہت بڑا سبب ہے، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم نے بھی البلاغ ماہ رمضان ۸۹ھ کے اداریئے میں لکھا تھا:

> "لائسنس اور پرمٹ کا مروجہ طریقہ بھی تجارتی اجارہ داریوں کے قیام میں بہت بڑا معاون ہوتا ہے، آج کل ہو یہ رہا ہے کہ صرف بڑے سرمایہ داروں کو سیاسی رشوت اور خویش پروری کے طور پر بڑے بڑے لائسنس دے دیئے جاتے ہیں جس کے نتیجے میں صنعت وتجارت پر ان کی خودغرضانہ اجارہ داری قائم ہوجاتی ہے، اس سے ایک طرف تو گرانی بڑھتی ہے، دوسری طرف تھوڑے سرمایہ والوں کے لئے بازار میں آنے کا راستہ بند ہوجاتا ہے" (ص۶)

موجودہ معاشی مسئلہ کا اصل حل

لیکن اس صورت حال کا اصل علاج ہماری رائے میں نہ تامیم (Nationlization) ہے اور نہ تسعیر (Rate Control)، ہماری رائے میں اس صورت حال کا اصلی علاج، جو ایک اسلامی حکومت کا ہدف ہونا چاہئے یہ ہے کہ اجارہ داریوں کو توڑ کر آزاد مقابلہ (Free Competition) کی فضا پیدا کی جائے جس میں قدرتی طور پر تمام اشیاء وخدمات (Goods and Services) کی قیمت ان کی ذاتی قدر (IntrinsicValue) یا افادہ (Utility) کے مطابق متعین ہو سکے، اور ایسی فضا پیدا کرنے کے لئے مندرجہ ذیل اقدامات ضروری ہیں:

(۱) تجارت کو بتدریج آزاد کیا جائے اور درآمد و برآمد کی پابندیاں اٹھالی جائیں۔

(۲) سود، سٹہ اور قمار کو ممنوع قرار دیا جائے۔

(۳) معیشت کو سود کے بجائے شرکت و مضاربت کے اصولوں پر قائم کیا جائے جن کے ذریعہ بینک میں جمع ہونے والی عوامی دولت کا نفع عوام کو ہی پہنچے، صرف چند سرمایہ داروں کو نہیں۔

(۴) کارٹیل جیسے معاہدات کو ختم کیا جائے۔

تسعیر کی فقہی حیثیت

"تامیم" کے مقابلے میں "تسعیر" (Rate Control) کی جو تجاویز علماء کی طرف سے پیش کی جارہی ہیں، وہ اسلامی معیشت کے اصل منشاء کی تعبیر نہیں، بلکہ عبوری دور کے لئے محض ایک وقتی اور ہنگامی تجویز ہے، اسلام کا اصل منشاء بلاشک وشبہ یہی ہے کہ قیمتوں کی تعیین مصنوعی طریقوں کے بجائے آزاد رسد وطلب کے فطری عوامل کے ذریعہ ہو، اور اسی حقیقت کو حضرت انس رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ان احادیث میں بیان کیا گیا ہے جو ڈاکٹر صاحب نے تسعیر کے بارے میں نقل فرمائی ہیں، اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ "تسعیر" کو جائز قرار نہیں دیتے، لیکن مشکل یہ ہے کہ اجارہ داریوں کو توڑ کر آزاد پیدا مسابقت کرنا موجودہ حالات میں ایسا کام نہیں ہے جسے جھٹ پٹ انجام دے دیا جائے، درآمد وبرآمد کی موجودہ پابندیاں بلاشبہ تقسیم دولت میں ناہمواری کا باعث بن رہی ہیں لیکن اگر فوری طور سے غیر ملکی تجارت کو بالکل آزاد کردیا جائے تو اتنا زرمبادلہ کہاں سے آئے گا؟ ظاہر ہے کہ تجارت کو آزاد کرنے سے پہلے زرمبادلہ کی مشکلات کا کوئی حل نکالنا ہوگا، اور اس حل تک پہنچنے کے لئے لازماً کچھ وقت لگے گا، اور جب "روٹی" کے لئے "انتخاب" تک کا انتظار کرنا لوگوں کے لئے ممکن نہیں تو اس عبوری دور کے لئے بھی کچھ نہ کچھ ایسے طریقے تجویز کرنا ہوں گے جن کے ذریعہ عوام کو گرانی سے بچایا جاسکے، "تسعیر" ایک ایسا ہی طریقہ ہے جسے صرف اس وقت تک گوارا کیا جائے گا جب تک اجارہ داریاں مکمل طور پر ٹوٹ نہیں جاتیں، اور یہی وہ مرحلہ ہے جس میں ہمارے فقہاء نے "تسعیر" کی اجازت دی ہے، امام ابوحنیفہؒ "تسعیر" کے مشہور مخالف ہیں، لیکن ایسے حالات میں ان کا کہنا بھی یہ ہے کہ

"فان كان ارباب الطعام يتحكمون و يتعدون عن القيمة تعديا فاحشا و عجز القاضى عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير فحينئذ لا باس به بمشورة من اهل الراى والبصيرة"

"اگر غلہ کے مالکان اجارہ دار بن کر قیمت مثل سے حد سے زائد تجاوز کرنے لگے ہوں اور قاضی تسعیر (نرخ مقرر کرنے) کے بغیر مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ سے عاجز ہو جائے تو اہل رائے اور اہل بصیرت لوگوں کے مشورے سے ایسا کرنے میں کچھ حرج نہیں۔"

(۱) تکملہ فتح القدیر، ص ۱۲۷ المطبعۃ الامیریہ ۱۳۱۸ھ

لیکن خود ان الفاظ سے بھی ظاہر ہے کہ تسعیر کی اجازت مجبوری کے حالات میں صرف عبوری طور پر اختیار کی گئی ہے، لیکن جب اجارہ داریاں ختم ہو جائیں اور معیشت کا نظام اپنی طبعی رفتار پر آجائے تو تسعیر کو پسند نہیں کیا گیا۔ لہٰذا اسلامی حکومت کی کوشش یہی ہوگی کہ وہ تجارت کو آزاد کر کے مسابقت کے ذریعہ ایسے حالات پیدا کرے جن میں قیمتیں اور اجرتیں خود بخود طریقے سے منصفانہ متعین ہوں، اور تسعیر کی ضرورت ہی پیش نہ آئے، ہاں جب تک اس کوشش میں کامیابی نہ ہو اس وقت تک تسعیر کو ایک عارضی حل کے طور پر اختیار کیا جائے گا۔

اسلام اور درآمد و برآمد کی پابندیاں

ڈاکٹر صاحب نے سوال کیا ہے کہ ''خالص شرعی نقطہ نظر سے اس کا کیا جواز ہے کہ حکومت درآمد بند کر کے عام مستہلکین (صارفین) کو مجبور کرے کہ وہ ایک یا معدودے چند سرمایہ داروں کی مصنوعات انکی من مانی قیمت پر خریدیں؟ کیا رسالت یا خلافت راشدہ کے عہد میں کوئی مثال ایسی ملتی ہے جس پر اس مسئلہ کو قیاس کیا جائے؟''

جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا ہے، ہمارے نزدیک یہ طریقہ کسی طرح بھی اسلامی اصولوں سے میل نہیں کھاتا بلکہ بعض احادیث ایسی ہیں جن سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے غیر ملکی تجارت کو پابند بنانے کے بجائے آزاد چھوڑنے کو پسند فرمایا ہے، امام دار قطنیؒ بیہقیؒ ابو یعلیؒ اور طبرانیؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اور ابن عساکرؒ نے حضرت عبداللہ بن ابی عیاش بن ربیعہ رضی اللہ عنہ سے یہ مرفوع حدیث روایت کی ہے کہ:

"اطلبوا الرزق فی خبایا الارض"

''رزق کو زمین کے تمام گوشوں میں تلاش کرو''

"من تعذرت علیه التجارة فعلیه بعمان"

''جس کے لئے تجارت مشکل ہو جائے اس کو چاہئے کہ عمان چلا جائے''

اور ایک روایت میں اسی طرح مصر جانے کا عمومی مشورہ مذکور ہے۔

(کنز العمال حدیث نمبر ۴۱۷۴)

یہ تجارتی سفر درآمد و برآمد دونوں کے لئے ہو سکتا ہے، اس وقت کے تجار عموماً بیک وقت

---

(۱)　کنز العمال ص ۱۹۷ ج ۲ دائرۃ المعارف دکن ۱۳۱۲ھ حدیث نمبر ۴۱۷۱

(۲)　کنز العمال ص ۱۹۷ ج ۲ دائرۃ المعارف دکن ۱۳۱۲ھ حدیث نمبر ۴۱۷۳

دونوں مقاصد کے لئے سفر کیا کرتے تھے۔ غرض عہد رسالتؐ یا عہد صحابہؓ میں تو کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں درآمد و برآمد پر باقاعدہ پابندی عائد کی گئی ہو، بلکہ اس کے خلاف صراحتیں ملتی ہیں، اب اگر خالص فقہی نقطہ نظر سے ان پابندیوں پر غور کیا جائے تو یہ عوام پر صریح ظلم ہے کہ جو دولت انہوں نے اپنے گاڑھے پسینے سے کمائی ہے وہ صرف چند بڑے بڑے صنعت کاروں کے حوالے کر کے باقی سب کو کاغذ کے نوٹ پکڑا دیئے جائیں، یہ ایک طرح کا ''حجر'' ہے جس کے جواز کی کوئی صورت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

یہی وجہ ہے کہ میرے علم و مطالعہ کی حد تک شاید کسی بھی مستند عالم دین نے اس ظالمانہ طریق کار کو جائز قرار نہیں دیا۔ ہاں علماء کے ذہن میں یہ دشواری ہمیشہ رہی ہے کہ موجودہ حالات میں اگر تجارت کو بالکل آزاد کر دیا جائے تو زرمبادلہ کی کمی کا علاج کیا ہوگا؟ دراصل یہ ماہرین مالیات کا کام ہے کہ وہ اس دشواری کا حل نکالیں، اس وقت صرف علماء ہی کی طرف سے نہیں، بلکہ ماہرین معاشیات کی طرف سے بھی تامین (Protection) کے خلاف آوازیں اٹھ رہی ہیں، شاید دنیا کا کوئی پڑھا لکھا خطہ ان آوازوں سے خالی نہیں ہے۔ اکثر معاشی ماہرین اس وقت آزاد تجارت کے حق میں نظر آتے ہیں، اس لئے مالیات کے ماہرین کو اس طرف توجہ دینی چاہئے اور اگر اسلامی حکومت قائم ہو تو وہ ان ہی کی مدد سے زرمبادلہ کی مشکلات پر قابو پائے گی پورے نظام زر (Monetary System) پر نظر ثانی کر کے اسے طلائی معیار (Gold Standard) کے قریب لائے گی، اور اس سے پیدا ہونے والے مسائل حل کرے گی۔

قومی ملکیت کا مسئلہ

موجودہ سرمایہ داری کی پیدا کردہ مشکلات کا حل یہی ہے جو اوپر ذکر ہوا کہ تجارت کو آزاد کر کے آزاد مسابقت کی مکمل فضا پیدا کی جائے، اور سود، قمار، اور سٹہ وغیرہ کو ممنوع کر کے دولت کو زیادہ سے زیادہ وسیع دائرہ میں گردش دی جائے، رہا وہ حل جو تامیم (قومی ملکیت) کی شکل میں حکمائے مغرب ہی نے تجویز کیا ہے، سو وہ صغت علی ابالة کے سوا کچھ نہیں، یہ درست ہے کہ علماء نے اب تک تامیم کے خلاف جو دلیلیں پیش کی ہیں وہ زیادہ تر عقلی ہیں، لیکن اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کے ابطال پر شرعی دلائل کچھ کم ہیں، بلکہ اس لئے کہ شرعی نقطہ نظر سے اس کا بطلان اتنا واضح ہے کہ اس پر بحث کرنا علماء نے ضروری نہیں سمجھا، یہاں یہ واضح رہے کہ گفتگو اس دولت کی تامیم میں ہو رہی ہے جو جائز ذرائع سے حاصل کی گئی ہو۔ ایسی دولت پر حکومت کا بالجبر قبضہ کر لینا واضح طور پر ظلم ہے، اور آیت ذیل

کے تحت آتا ہے:

"لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم"

''تم آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے مت کھاؤ، الا یہ کہ دونوں کی رضامندی سے کوئی تجارت کا معاملہ ہو''

نیز خطبہ حجۃ الوداع کے یہ الفاظ بھی اس کی صراحۃ تردید کرتے ہیں کہ

"الا ان دمائکم واموالکم واعداضکم حرام علیکم کحرمة یومکم فی هذا فی بلدکم هذا فی شهرکم هذا"

یہ وہی "اخذ اموال الناس قهرًا" ہے جس کے ناجائز ہونے میں ڈاکٹر صاحب کو بھی کوئی شبہ نہیں ہے، لہٰذا تامیم کا ناجائز ہونا تو بالکل واضح ہے، عہد رسالتؐ سے لے کر اب تک کوئی قابل ذکر فقیہ ہماری نظر سے نہیں گزرا جس نے اسے جائز کہا ہو۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اسے جائز سمجھتا ہے تو نص شرعی پیش کرنا اس کے ذمہ ہے۔

اصل میں واقعہ یہ ہے کہ ''قومی ملکیت میں لینے'' کی تجویز کارل مارکس کے نظریہ قدر زائد (Surplus Value) پر مبنی ہے جس کی رو سے محنت کی اجرت کے علاوہ ہر ذریعہ آمدنی ناجائز ہے، اور صرف سود ہی نہیں، بلکہ منافع (Profit) اور کرایہ (Rent) بھی ناجائز ذرائع آمدنی میں شامل ہے۔ اگر اس نظریہ کو تسلیم کرلیا جائے تو تامیم (قومی ملکیت میں لینا) بلاشبہ ایک معقول بات ہے، اس لئے کہ صنعت کار جو آمدنی حاصل کرتا ہے، اور جس کے ذریعہ کارخانے لگاتا ہے، اس کا بیشتر حصہ سود، منافع اور کرایہ پر مشتمل ہوتا ہے، اور جب قدر زائد کے نظریہ کی رو سے یہ تمام ذرائع آمدنی ناجائز ٹھہرے تو اس کا پورا کارخانہ ہی ناجائز ہوا، لہٰذا اس کو چھین کر قومی ملکیت میں لے لینا قدر زائد کے نظریہ کو تسلیم کرنے کا منطقی نتیجہ ہے۔

لیکن اگر قدر زائد کے نظریہ کو تسلیم نہ کیا جائے تو صنعت کار کی وہ آمدنی جائز قرار پاتی ہے جو نفع یا کرایہ کے ذریعہ حاصل کی گئی ہے اور کسی کی آمدنی کو جائز قرار دے دینے کے بعد اسے تمام وکمال چھین لینا کسی بھی منطق کی رو سے جائز نہیں کہلا سکتا۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ اصل مسئلہ قومی ملکیت کا نہیں، بلکہ نظریہ قدر زائد کا ہے، ہمیں بنیادی طور پر یہ دیکھنا ہے کہ قدر زائد کا نظریہ اسلام کی رو سے قابل قبول ہے یا نہیں؟ اگر قابل قبول ہے تو (تامیم قومی ملکیت) کو بھی تسلیم کرنا ہوگا، اور اگر یہ نظریہ ہی بنیادی طور پر اسلام کے خلاف ہو تو تامیم (قومی ملکیت) کو جائز قرار دینے کے کوئی معنی نہیں۔

اب نظریہ قدر زائد پر شرعی نظر سے غور کیجئے تو وہ بنیادی طور پر ہی غلط نظر آتا ہے، اس لئے کہ اس کی رو سے ذرائع آمدنی میں سے صرف اجرت جائز ہے نفع اور کرایہ بالکل ناجائز ہے۔ حالانکہ اسلام میں اجرت، نفع اور کرایہ کا جائز ہونا نصوص متواترہ سے ثابت ہے قرآن مجید میں جا بجا تجارتی نفع کو "فضل اللہ" سے تعبیر کیا گیا ہے، بیع وشراء کی تمام اقسام، اجارہ، شرکت، مضاربت اور دوسرے بہت سے شرعی عقود اسی نفع اور کرایہ کی حالت پر مبنی ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات اتنی واضح ہے کہ اس پر دلائل پیش کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ قدر زائد کا نظریہ اسلام کے خلاف ہے تو صنعت کار کی صرف وہ آمدنی ناجائز قرار پائی جو سود، سٹہ، قمار یا کسی اور حرام طریقے سے حاصل ہوئی ہو، ایسی آمدنی کو ضبط کر لینا بلاشبہ جائز ہے۔ لیکن جو آمدنی نفع اور کرایہ کی شکل میں اسے حاصل ہوئی ہو، وہ بغیر کسی شک وشبہ کے جائز ہے اور اسے جائز تسلیم کر لینے کے بعد اس میں سے صرف واجبات شرعیہ (زکوۃ عشر وغیرہ) حکومت وصول کر سکتی ہے، پوری آمدنی یا پورے کارخانے کو قومی ملکیت میں لے لینا کسی طرح بھی جائز نہیں کہلا سکتا۔

جو حضرات ہمارے زمانے میں قومی ملکیت کی تجویزیں زور شور کے ساتھ پیش کر رہے ہیں، انہیں چاہئے کہ وہ نظریہ قدر زائد کے بارے میں اپنا نقطہ نظر واضح کریں۔ "تامیم" کے ذکر پر الحاد کا خیال اسی لئے آتا ہے کہ تامیم کا تصور نظریہ قدر زائد پر مبنی ہے جو نصوص شرعیہ کے قطعی خلاف ہے، اور محل اجتہاد واختلاف نہیں ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ پروپیگنڈے کی طاقتوں نے "تامیم" کے "جواز" کو بھی خواہ مخواہ "ترقی پسندی" کے دین کا کلمہ شہادت بنا دیا ہے، اور ہمارے معاشرے میں ایسے "اعجوبہ ہائے روزگار" بھی موجود ہیں جو اس "ترقی پسندی" کے شوق میں بیک وقت "ربوا" اور "سوشلزم" دونوں کو اسلام کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ علماء کے لئے "رجعت پسندی" اور "دقیانوسیت" کے طعنوں کی بارش کہیں زیادہ بہتر ہے، بہ نسبت اس بات کے وہ قطعی نصوص کے معاملے میں ادنیٰ لچک کھا جائیں۔

مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی ایک عبارت کی توضیح

رہی یہ بات کہ علماء خود کہہ رہے ہیں کہ بعض صنعتیں حکومت خود چلائے سو غالباً اس کا اشارہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہم کی تجویز کی طرف ہے جو البلاغ کی رمضان ۸۹ھ کی اشاعت

میں شائع ہوئی تھی:

"کلیدی صنعتیں مثلاً ریلوے، جہاز رانی، جہاز سازی، فولاد سازی، تیل وغیرہ کی صنعتیں حکومت خود اپنی نگرانی میں قائم کرے اور ان میں صرف ان لوگوں کے حصص قبول کیے جائیں جن کی آمدنی ایک ہزار روپے ماہانہ سے کم ہو...... الخ"

غالباً اس تجویز کے بعض الفاظ سے غلط فہمی ہوئی ہے، ڈاکٹر صاحب کے علاوہ بھی بعض حضرات نے اس طرف توجہ دلائی ہے، اس لئے ہم حضرت مفتی صاحب مدظلہم کے صحیح منشاء کی تشریح کیے دیتے ہیں، دراصل اس تجویز میں جو بات کہی گئی وہ صرف یہ ہے کہ اس وقت جو کلیدی صنعتیں نیم سرکاری (Semi Gorverment) نوعیت رکھتی ہیں، وہ حکومت ہی کی قائم کردہ ہیں، لیکن اس وقت ہو یہ رہا ہے کہ ان صنعتوں میں بھی نجی شعبے (Private Sector) کے تقریباً تمام حصص بڑے بڑے سرمایہ داروں نے لے رکھے ہیں، اور اس طرح جو صنعتیں اپنی ابتداء ہی سے قومی ملکیت میں ہیں، ان سے بھی بڑے بڑے سرمایہ دار نفع اٹھا رہے ہیں۔ اگر حکومت اس صورت حال کو بدل کر یہ اعلان کر دے کہ ایسی صنعتوں کے حصص صرف ان لوگوں کو دیئے جائیں گے جن کی آمدنی ایک ہزار روپے سے کم ہے تو ان صنعتوں کے منافع میں عام آدمی شریک ہو سکیں گے، اور اس طرح بجائے اس کے کہ ان قومی صنعتوں کا منافع بھی سرمایہ دار اٹھائیں، یہ دولت عوام تک پہنچے گی۔

اس صورت حال کا شرعی جواز اس لئے ہے کہ یہ صنعتیں ابتداء ہی سے حکومت نے قائم کی ہیں، اور اس حیثیت سے اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جس سے چاہے شرکت کا معاہدے کرے اور جس سے چاہے انکار کر دے، آج اگر میں کوئی کاروبار شروع کروں تو جس طرح مجھے اپنے شرکاء منتخب کرنے کا پورا اختیار ہے، اسی طرح یہ اختیار حکومت کو بھی ملے گا۔

یہ تجویز "تامیم" (قومی ملکیت میں لینے) سے بالکل مختلف ہے، کیوں کہ اس میں صنعت ابتداً کوئی غیر سرکاری شخص قائم کرتا ہے، پھر حکومت اس پر زبردستی قبضہ کر لیتی ہے۔

اس تشریح سے ڈاکٹر صاحب کا وہ اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے جو انہوں نے اس تجویز پر اپنے مضمون کے آخر میں کیا ہے کہ

"یہ اصول کہ مال کے استغلال اور تمیہ کے ایک جائز طریقہ پر پابندی لگائی جا سکتی ہے، اس کی سند اور ائمہ سلف کے یہاں اس کی نظیر کیا ہے جس پر اس کو قیاس کیا جا سکے؟"

مذکورہ تشریح سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس تجویز کا مقصد مال کے استغلال اور تمیہ

(Investment) پر پابندی لگانا نہیں، بلکہ ہر کاروبار شروع کرنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ شرکت کا معاہدہ کرنے کے لئے افراد خود منتخب کرے، اس تجویز میں اسی اختیار کو استعمال کیا گیا ہے، آج بھی حکومت کسی شخص کے حصص قبول کرنے کے لئے بہت سی شرائط عائد کرتی ہے، ظاہر ہے کہ اسے استغلال اور تنمیہ پر پابندی نہیں کہا جا سکتا۔

زمین کا ٹھیکہ

ڈاکٹر صاحب نے مضمون کے دوسرے حصے میں زراعت سے بحث فرمائی ہے اور اس سلسلے میں دو تجویزیں غور کے لئے پیش فرمائی ہیں، ایک یہ کہ مفاسد کے پیش نظر کراء الارض (زمین کا ٹھیکہ) کو ناجائز قرار دے دیا جائے دوسرے یہ کہ ملکیت زمین کی کوئی ایسی حد مقرر کر دی جائے جس سے زمینداری کا خاتمہ ہو جائے۔

جہاں تک کراء الارض بالذھب والفضۃ (روپیہ کے ذریعہ زمین ٹھیکہ پر دینا) کا تعلق ہے، یہ درست ہے کہ ابن حزمؒ نے اسے ناجائز قرار دیا ہے، لیکن ان کے مسلک کے خلاف صریح احادیث اس کثرت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں کہ ان کے حق میں رائے دینا بہت مشکل ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اور امام احمدؒ ہی نہیں، بلکہ امت کے تقریباً تمام علماء وفقہاء ان کے خلاف ہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کوئی ایک صحابی بھی نہیں جنہوں نے اس مسلک کو اختیار کیا ہو، قاضی شوکانیؒ جو اہل ظاہر میں سے ہیں اور بہت سے معاملات میں ابن حزمؒ کی تائید کرتے ہیں، اس مسئلے میں ابن منذرؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"ان الصحابة اجمعوا علی جواز کراء الارض بالذھب و الفضة و نقل ابن بطال اتفاق فقھاء الامصار علیه"

"تمام صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ سونا چاندی کے عوض زمین کو کرایہ پر دینا جائز ہے اور ابن بطالؒ نے تمام علاقوں کے فقہاء کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے"۔ یہاں تک کہ جس حدیث کے اطلاق سے ابن حزمؒ نے استدلال کیا ہے اس کے روایت کرنے والے تمام صحابہ رضی اللہ عنہم "کراء الارض" کے قائل ہیں، رہا علامہ ابن حزمؒ کا معاملہ سو ان کے بارے میں پوری علمی دنیا جانتی ہے کہ اور بہت سے معاملات میں ان کے تفرادت کو کبھی قبول نہیں کیا۔

پھر ڈاکٹر صاحب نے ابن حزمؒ کا مسلک اختیار کرنے کی تجویز زمینداروں کے ظلم وستم کی بناء پر پیش کی ہے، لیکن اگر اس تجویز پر بالفرض عمل کیا جائے تو اس کی رو سے مزارعت جائز رہے گی اور

ٹھیکہ ناجائز ہو جائے گا، حالانکہ ہمارے معاشرے میں زمینداروں کے ظلم وستم کا اصل نشانہ مزارعین ہوتے ہیں، ٹھیکہ پر زمین لے کر کاشت کرنے والے اوّل تو ہمارے یہاں کم ہیں، دوسرے ان پر زمیندار اتنے قابو یافتہ نہیں ہوتے کہ انہیں ظلم وستم کا نشانہ بنا سکیں، ان کا بس تو ان غریب مزارعین پر چلتا ہے جن کی حیثیت سالہا سال کے غلط رسم ورواج کے سبب زمینداروں کی رعیت کی سی ہوگئی ہے لہٰذا موجودہ معاشرے میں عوامی مصالح کے لحاظ سے بھی اس تجویز کا کوئی موثر فائدہ سمجھ میں نہیں آتا۔ زمینداروں کے موجودہ ظلم وستم کا صحیح علاج تو ہماری نظر میں وہی آتا ہے جو البلاغ کے رمضان ۸۹ھ کے اداریئے میں بیان کیا گیا ہے۔

تحدیدِ ملکیتِ اراضی

آخر میں ڈاکٹر صاحب نے زمین کی تحدید کا سوال اٹھایا ہے، اس سلسلے میں ہماری گزارش یہ ہے کہ تحدید ملکیت کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ گزوں اور ایکڑوں کے حساب سے کوئی حد مقرر کر دی جائے، جس کے پاس اس سے زائد زمین ہو وہ چھین لی جائے، اور آئندہ کسی کو اس سے زیادہ اراضی رکھنے کی اجازت نہ دی جائے۔ تحدید ملکیت کا یہی مفہوم آج کل عموماً سمجھا جا رہا ہے، یہاں تک کہ بعض سوشلزم کی مخالف جماعتیں بھی یہی حل پیش کر رہی ہیں، لیکن ہماری رائے میں یہ حل نہ تو شریعت کے مطابق ہے اور نہ موجودہ حالات میں اس سے تحدید کا مقصد حاصل ہوگا۔ سابق صدر ایوب صاحب کے زمانے میں بھی اراضی کی حد پانچ سو ایکڑ مقرر کر دی گئی تھی، لیکن کیا آج بھی ایک ایک شخص کے تصرف میں ہزاروں ایکڑ زمین نہیں ہے؟ اس تحدید کا نتیجہ صرف یہ ہوا کہ بڑے بڑے زمینداروں نے اپنی زمین کے مختلف حصے اپنے ایسے کاشتکاروں اور ہاریوں کے نام منتقل کر رکھے ہیں جنہیں آج تک یہ علم بھی نہیں ہے کہ سرکاری کاغذات میں ان کے نام پر کوئی زمین لکھی ہوئی ہے۔

اس کے برخلاف تحدید ملکیت کے ایسے طریقے بھی ہیں جن میں گزوں اور ایکڑوں کے حساب سے تو ملکیت کی کوئی حد مقرر نہیں کی جائے گی، لیکن ان کو اختیار کرنے کا نتیجہ مآل کار یہی ہوگا کہ ایک طرف بڑے بڑے زمینداروں کے ٹکڑے ہو ہو کر خود بخود مناسب حدود میں آجائیں گے، اور دوسری طرف ان زمینداروں کی وجہ سے جو نقصانات غریب عوام کو پہنچ رہے ہیں، ان کا انسداد ہو جائے گا۔ دولت خواہ زمین کی شکل میں ہو یا روپیہ کی شکل میں، اسلام نے اسے مناسب اور معقول حدود میں رکھنے کے لئے اسی قسم کے اقدامات پر زور دیا ہے اور کمیت کے اعتبار سے کہیں بھی اس کی کوئی متعین حد مقرر نہیں کی۔ لہٰذا جن جماعتوں نے سو یا دو سو ایکڑ کی حد مقرر کی ہے، ہماری نظر میں ان کی تحدید بھی

شریعت کے خلاف ہے، کتاب وسنت اور امت کے چودہ سو سالہ تعامل میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، البتہ موجودہ حالات میں مندرجہ ذیل اقدامات ایسے ہیں جن کے ذریعہ بڑی بڑی زمینیں خود بخود تقسیم ہو سکتی ہیں۔

اراضی کی شرعی تقسیم

(۱) جن زمینوں میں وراثت سالہا سال سے جاری نہیں ہوئی، ان میں اگر اسلامی احکام کے مطابق وراثت ٹھیک ٹھیک جاری کر دی جائے تو بہت سی زمینیں تقسیم ہو کر صحیح مستحقین تک پہنچ جائیں گی۔

(۲) جس زمین کے بارے میں یہ ثابت ہو جائے کہ وہ اس کے قابض نے ناجائز طریقے سے حاصل کی ہے، اسے واپس لے کر عوام میں تقسیم کر دیا جائے۔

(۳) جتنی زمینیں اس وقت ناجائز طور پر رہن رکھی ہوئی ہیں (اور اس وقت رہن کی تقریباً تمام صورتیں ناجائز ہی ہیں) انہیں چھڑا کر واپس قرض دار کو دلوایا جائے۔

(۴) آئندہ اسلام کے قانونِ وراثت کی پوری پابندی کرائی جائے۔

(۵) انتقالِ جائیداد کے طریقوں کو سہل بنایا جائے اور زمینوں کی آزادانہ خرید و فروخت کی حوصلہ افزائی کی جائے۔

اس قسم کے قانونی احکام کے ذریعہ ہی چند سالوں میں بڑی بڑی زمینیں مناسب اکائیوں میں تبدیل ہو سکتی ہیں۔

پھر یہ بات ہر مرحلہ پر یاد رکھنی چاہئے کہ دنیا میں ہر بیماری کا علاج قانون کا ڈنڈا نہیں ہوتا، طبقاتی کشمکش کو ہوا دے کر فریقین میں ضد اور عناد پیدا کرنے کے بعد حالات کی اصلاح بہت مشکل ہے، اس کے بجائے منافرت کی آگ کو ٹھنڈا کر کے قانون کے علاوہ اخلاق سے بھی کام لیا جائے تو بہت سے مسائل محض رضا کارانہ بنیاد پر بھی حل ہو سکتے ہیں، جو قوم ۵۸ھ میں اپنی دولت کے پوشیدہ ذخائر خود بخود ظاہر کر سکتی ہے، اگر اسے پوری طرح اعتماد میں لے کر اس کی ذہنی تربیت کی جائے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ اپنی زائد از ضرورت زمینیں بھی خوش دلی کے ساتھ پیش نہ کر سکے۔ اس کے علاوہ مالکانِ زمین کو رضامند کر کے ان سے بعض قطعاتِ زمین معاوضہ کے ساتھ بھی حاصل کیے جا سکتے ہیں، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو بھی اپنے دورِ حکومت میں اس قسم کی ضرورت پیش آئی تھی تو انہوں نے جبراً لوگوں کی زمینیں چھیننے کے بجائے بجیلا کے پورے قبیلہ کو اخوت کی بنیاد پر راضی کیا، اور بعض سے

بلا معاوضہ اور بعض سے معاوضہ کے ساتھ زمینیں حاصل کیں [1] یہ طریقہ آج بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔

ہم نے اپنا نقطہ نظر نہایت اختصار کے ساتھ پیش کر دیا ہے، اگر دوسرے اہل علم حضرات ان موضوعات پر تفصیل کے ساتھ اظہار خیال فرمانا چاہیں تو البلاغ کے صفحات حاضر ہیں۔

اللهم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه

❁❁❁

(۱)　ابوعبیدہ: کتاب الاموال رقم نمبر ۱۵۴

سوشلزم اور غریب عوام

گذشتہ مضامین میں اسلامی نظامِ معیشت کے وہ موٹے موٹے نکات بیان کر دیئے گئے ہیں جن کا منصفانہ مطالعہ انسان کو اس نتیجے تک پہنچانے کے لئے کافی ہے کہ اگر اسلام کا نظامِ زندگی نافذ ہو تو تقسیمِ دولت کی یہ ظالمانہ اونچ نیچ نہ پیدا ہو سکتی ہے، نہ باقی رہ سکتی ہے، ان نکات کی روشنی میں اس سوال کا بہر حال تشفی بخش جواب مل جاتا ہے کہ اسلام ایک غریب انسان کی معاشی ضرورت مہیا کرنے کے لئے کیا نظام تجویز کرتا ہے؟ اور اس سے عام خوشحالی کی فضا کیونکر پیدا ہوتی ہے؟

اب ہم اس بات کا پورا حق رکھتے ہیں کہ جو لوگ اس ملک میں سوشلزم لانا چاہتے ہیں، ان سے یہ سوال کریں کہ سوشلزم ایک غریب انسان کو کیا دیتا ہے؟ اس سے ایک آدمی کو کیا معاشی فائدہ پہنچے گا؟ اس کے قیام سے دولت کس طرح غریبوں کے ہاتھ میں پہنچ سکے گی؟ اور اس کی حکومت میں دولت کے ایک جگہ سمٹ کر رہ جانے کا انسداد کس طرح ہوگا؟ ہم سمجھتے ہیں کہ سوشلزم کے حامیوں کے پاس ان سوالات کا کوئی معقول اور تسلی بخش جواب نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سوشلزم کی تحریک خالصتاً ایک منفی تحریک ہے، جس نے آج تک اپنے معاشی نظام کا کوئی سوچا سمجھا مثبت خاکہ پیش نہیں کیا۔ اس نے معاشی مساوات کے نعرے تو بہت لگائے ہیں، غریبوں سے ہمدردی کے دعوے بھی بے شمار کیے ہیں، سرمایہ دارانہ نظام کے ظلم و ستم کے خلاف نفرت پھیلانے کا کارنامہ بھی خوب انجام دیا ہے، لیکن مثبت طور پر یہ کہیں نہیں بتایا کہ اس ظلم و ستم کا علاج کس طرح ہوگا؟ غریبوں کے سرمایہ دارانہ نظام کی مصیبت سے چھٹکارا پانے کی عملی شکل کیا ہے؟ اور سوشلزم کے تحت معاشی مساوات کیوں کر قائم ہو سکتی ہے؟ ہو سکتا ہے کہ بعض حضرات کو ہمارے اس دعوے پر حیرت ہو، اس لئے کہ سوشلزم نے دنیا بھر میں اپنا تعارف ایک معاشی تحریک کی حیثیت سے کرایا ہے، اور پروپیگنڈے کی ساری طاقتیں استعمال کر کے ذہنوں میں یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ سرمایہ داری کے ظلم و جور کا واحد مد مقابل سوشلزم ہے اور اگر اس کو اختیار کر لیا جائے تو سرمایہ داری کی تمام لعنتیں دور ہو سکتی ہیں۔

لیکن جن لوگوں نے سوشلزم کا مطالعہ کیا وہ اس بات سے پوری طرح باخبر ہیں کہ یہ تاثر خالصتاً پروپیگنڈے کی کرامت ہے، ورنہ سوشلزم نے سرمایہ داری کے خلاف زبانی نفرت کے اظہار سے زیادہ کوئی خدمت انجام نہیں دی۔ یقین نہ آئے تو سوشلسٹ لٹریچر کا مطالعہ کر کے دیکھئے، وہ اول سے لے کر آخر تک اس قسم کے جملوں سے بھرا ہوا نظر آئے گا کہ

''سرمایہ داروں نے غریب مزدوروں کا خون چوس رکھا ہے'' -''پوری قوم کی دولت چند خاندانوں میں جمع ہو کر رہ گئی ہے'' -''سرمایہ دارانہ لوٹ کھسوٹ کو کسی قیمت پر برداشت نہیں کیا جاسکتا''''کارخانہ مزدور کا اور زمین کسان کی ہونی چاہئے''''مزدور دولت پیدا کرتا ہے، مگر سرمایہ دار اسے لوٹ لے جاتا ہے'' -''عوامی حکومت میں کروڑ پتیوں کی کوئی گنجائش نہیں'' -''ہم مزدوروں کو ان کے حقوق دلوا کر رہیں گے۔''وغیرہ وغیرہ!

سوشلسٹ حضرات کا سارا لٹریچر اسی قسم کے بے شمار جملوں اور ان کی تشریحات سے لبریز تو نظر آئے گا، لیکن سوشلزم کے پاس اس صورت حال کا واقعی علاج کیا ہے؟ اس میں دولت کی یہ اونچ نیچ کس طرح ختم ہوگی؟ وسائل پیداوار کو قومی ملکیت میں لینے کے بعد مزدور اور کسان اپنی مشکلات سے کیوں کر نجات پائیں گے؟ ان کی حکومت قائم ہونے کی عملی شکل کیا ہوگی؟ دولت کی مساوات کس طرح پیدا ہو سکے گی؟ یہ سب وہ سوالات ہیں جو سیاسی نعروں کی گونج میں گم ہو کر رہ گئے ہیں، اور اگر کوئی شخص معقولیت کے ساتھ ان سوالات کو حل کرنا چاہے تو سوشلسٹ عناصر کے پاس اس کے لئے ''امریکی ایجنٹ'' کے فتوے کے سوا کوئی جواب نہیں ہے۔

سوشل ازم کی بنیاد کارل مارکس کی کتاب

سوشلزم کی بنیاد کارل مارکس کی کتاب ''داس کیپٹال'' پر ہے جسے اشتراکیت کی بائبل سمجھا جاتا ہے، لیکن تین جلدوں کی اس ضخیم کتاب کو شروع سے آخر تک پڑھنا چاہئے۔ وہ تمام تر سرمایہ دارانہ نظام پر فلسفیانہ تنقید سے بھری ہوئی ہے۔ اور چند مبہم اشاروں کے سوا اس میں کوئی مثبت معاشی پروگرام پیش نہیں کیا گیا۔

لے دے کر اگر سوشلسٹ عناصر کے پاس سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف کوئی مثبت تجویز ہے تو وہ یہ ہے کہ تمام وسائلِ پیداوار کو قومی ملکیت میں لے کر منصوبہ بند معیشت (PLANNED ECONOMY) قائم کی جائے جس میں وسائل کا استعمال اور ان کے درمیان دولت کی تقسیم حکومت کی منصوبہ بندی کے ماتحت ہو۔ بس یہ ایک تجویز ہے جسے اس شان کے ساتھ پھیلایا جارہا ہے کہ گویا ''قومی ملکیت'' کوئی طلسماتی چراغ ہے جس کے روشن ہوتے ہی ظلم و ستم کی ساری تاریکیاں کافور ہو جائیں گی، اور اس کے بعد مزدور اور کسان کے گھر میں اجالا ہی اجالا نظر آئے گا۔ مزدوروں اور کسانوں کو یہ باور کرایا جارہا ہے کہ زمینوں اور کارخانوں کے قومی ملکیت میں آجانے کا مطلب یہ ہے کہ تم ان کے مالک بن جاؤ گے، اور تم پر کسی سرمایہ دار کی بالادستی قائم نہیں رہے گی۔ اور یہ بلاشبہ

اشتراکی پراپیگنڈے کا کمال ہے کہ اس سفید جھوٹ کو اس نے ایسی شدت کے ساتھ پھیلایا ہے کہ ''قومی ملکیت'' کا یہی مفہوم عام طور سے سمجھا اور سمجھایا جا رہا ہے، یہاں تک کہ بعض سوشلزم کے کٹر مخالفین بھی اس پروپیگنڈے سے متاثر ہو کر کبھی کبھی قومی ملکیت کا نعرہ لگا دیتے ہیں، اور ذہن اس رخ پر سوچنے کے لئے آمادہ ہی نہیں ہوتے کہ ''قومی ملکیت'' سے مزدور بیچارہ کس طرح کارخانے کا مالک ہو جائے گا؟ اور زمینیں غریب کسان کی ملکیت میں کیسے آجائیں گی؟

فرض کیجئے کہ اگر ملک کی زمینوں اور کارخانوں کو قومی ملکیت میں لے لیا جاتا ہے تو اس کا سیدھا اور صاف مطلب یہ ہے کہ ساری زمینیں اور کارخانے افراد کی نجی ملکیت سے نکل کر حکومت کے قبضہ میں چلے جائیں گے، اور حکومت ہی ان تمام وسائل پیداوار کی مالک ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ اس اقدام سے مزدور اور کسان کے حق میں آقاؤں کی تبدیلی کے سوا کیا فرق پڑا؟ پہلے کارخانوں کا مالک سرمایہ دار تھا اور وہ مزدور سے کام لے کر اسے اجرت دیتا تھا، اب کارخانوں کی مالک حکومت ہو جائے گی اور وہ بھی اس سے کام لے کر اجرت دے گی، کارخانے کی پالیسی میں نہ پہلے اس کا دخل تھا نہ اب ہوگا، کارخانے کے منافع میں نہ پہلے اسے مالکانہ حقوق حاصل تھے نہ اب ہوں گے، تنخواہوں کا تعین نہ پہلے اس کی آزاد مرضی پر ہوتا تھا، نہ اب ہو سکے گا۔ پھر آخر میں مساوات اور خوش حالی کی وہ کون سی جنت ہے جو اسے پہلے آقا کی غلامی میں حاصل نہیں تھی، اور اس نئے آقا کی غلامی کر کے حاصل ہو جائے گی؟

کہا جاتا ہے کہ سوشلزم میں چونکہ حکومت بھی مزدوروں کی ہوگی، اس لئے کارخانوں کو اپنے قبضے میں لانے کے بعد وہ یقیناً مزدوروں کے ساتھ انصاف کرے گی، اور موجودہ سرمایہ داروں کی طرح ان کو جائز حقوق سے محروم نہیں کر سکے گی۔ لیکن آیئے ذرا یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ سوشلسٹ نظام میں ''مزدوروں کی حکومت'' کا کیا مطلب ہے؟

اشتراکی پروپیگنڈے نے سادہ لوح عوام میں ''مزدوروں کی حکومت'' کا تصور بھی کچھ اس طرح بٹھانے کی کوشش کی ہے کہ جیسے اس نظام کے ماتحت مشین چلانے والے مشین مین اور ہل جوتنے والے کسان یک بیک حکومت کی کرسیوں پر جا بیٹھیں گے اور ملک کے سیاہ سفید کے مالک بن کر ملک بھر کی جھونپڑیوں کو محلوں میں تبدیل کر دیں گے، لیکن واقعات کی دنیا میں آکر دیکھئے کہ اس ''مزدور کی حکومت'' کا عملی نقشہ کیا بنے گا؟ ہوگا صرف یہ کہ ملک کے دس کروڑ مزدوروں اور کسانوں میں سے صرف چند افراد پر مشتمل ایک پارٹی بنے گی، جس میں ملک کے کروڑوں مزدوروں اور کسانوں میں سے تین یا چار فیصد آدمی شریک ہو سکیں گے، پھر یہ پارٹی اپنے اندر سے انتخاب کر کے بیس پچیس

آدمیوں پر مشتمل ایک وزارت بنائے گی، اور یہ بیس پچیس آدمی ہی عملاً سارے ملک کے سیاہ وسفید کے مالک ہوں گے، ان ہی کے قبضہ میں ملک بھر کے کارخانے ہوں گے، ان ہی کے تسلط میں ملک کی ساری زمینیں ہوں گی، وہی اپنے ماتحت افسروں کے ساتھ مل کر ساری پالیساں بنائیں گے۔ وہی عام مزدوروں اور کسانوں کی اجرتیں اور اشیاء کی قیمتیں متعین کریں گے، اور رہی بیچاری وہ پارٹی جس نے اب بیس پچیس افراد کو منتخب کیا تھا، سو اس کا کام صرف یہ ہوگا کہ وہ زیادہ سے زیادہ سال بھر میں ایک مرتبہ اپنا اجلاس[1] منعقد کر کے حکومت کی پالیسیوں کی تصویب کر دے یا زیادہ سے زیادہ کسی فیصلے پر تنقید کر کے گذر جائے اور بس!

اب رہے وہ کروڑوں مزدور اور کسان جنہوں نے حکومت قائم ہونے کے دھوکے میں اپنا سب کچھ اس پارٹی کے حوالے کر دیا تھا، سو حکومت کی پالیسوں میں ان کے کسی ادنیٰ دخل کا تو سوال ہی کیا ہے، ان بیچاروں کی مجال نہیں ہے کہ وہ حکومت کے کسی فیصلے کے خلاف زبان کو حرکت بھی دے سکیں، لہٰذا اگر وہ بیس پچیس اربابِ اقتدار جو ملک کے سارے کارخانوں، ساری زمینوں، دولت کے خزانوں اور پیداوار کے تمام وسائل کے تنہا ٹھیکہ دار ہیں، پارٹی کے چند ہزار افراد کو خرید لیں تو ملک میں اس سرے سے لے کر اس سرے تک کوئی متنفس نہیں جو ان کے فیصلوں کے خلاف دم بھی مار سکے۔

اس صورت حال کی ایک ادنیٰ سی جھلک ہم سابقہ دورِ حکومت میں بنیادی جمہوریتوں کے نظام کے تحت دیکھ چکے ہیں کہ کروڑوں عوام اپنی تقدیر چند ہزار بی ڈی ممبروں کے حوالے کرنے کے بعد کس بری طرح بے بس ہو جاتے ہیں اور یہ بی ڈی ممبر اور ان کی منتخب کی ہوئی اسمبلیاں حکومت کی ہاں میں ہاں ملانے کے سوا کوئی کام نہیں کر سکیں، فرق یہ ہے کہ ''بنیادی جمہوریت'' کے اس نظام میں کروڑوں عوام کے بیشتر اختیارات سلب ہو جانے کے باوجود انہیں دوسری سیاسی جماعتیں بنانے، ان کے تحت جلسے جلوس منعقد کرنے، ہڑتال اور مظاہرے کرنے کا اختیار فی الجملہ حاصل تھا، اور اسی اختیار کی بدولت وہ دس سال بعد حکومت تبدیل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ لیکن سوشلسٹ نظام میں نہ کوئی سیاسی جماعت بنانے کی اجازت ہوگی، نہ ہڑتال اور نہ مظاہرے کرنے کی، اور آزادانہ جلسے جلوس منعقد کرنے کی، لہٰذا ان کی حیثیت بالکل اس پرندے کی سی ہوگی جسے جال میں پھانسنے کے ساتھ ساتھ اس کے پر بھی کاٹ دیئے گئے ہوں، تا کہ وہ مقید ہونے کی حالت میں پھڑ پھڑانے کی آزادی سے بھی محروم ہو جائے۔

---

(۱) بلکہ اربابِ اقتدار کسی وجہ سے مناسب نہ سمجھیں تو سالہا سال تک پارٹی کا اجلاس منعقد نہیں ہوتا، روس کی مثال ہر شخص کے سامنے ہے۔

یہ ہے وہ حکومت جسے ''مزدوروں کی حکومت'' کا نام دے کر مزدوروں سے کہا جا رہا ہے کہ اسے قائم کرنے کے لئے اپنے جان و مال کی قربانیاں ضرور پیش کرو، جو اس حکومت کے قیام میں آڑے آئے اسے ''سامراج کا ایجنٹ'' اور ''مزدور دشمن'' قرار دو اور اس کی مخالفت کو ختم کرنے کے لئے تن من دھن سب کچھ لٹا دو۔

سوشلسٹ حکومت میں مزدور کشی

''قومی ملکیت'' اور مزدوروں کی حکومت کا مطلب سمجھ لینے کے بعد آپ ایک مزدور کے نقطہ نظر سے سوچئے کہ اس نظام میں مزدور کا حشر کیا ہوگا؟ فرض کیجئے کہ اس نظام کے تحت ایک مزدور کو محسوس ہوتا ہے کہ میری اجرت میری محنت کے مقابلے میں کم ہے، اور اس میں اضافہ ہونا چاہئے، وہ اپنی اجرتیں بڑھوانے کے لئے جدوجہد کرنا چاہتا ہے تو سوشلزم کی اس نام نہاد ''مزدور حکومت'' میں اس کے لئے کیا راستہ ہے؟ ٹریڈ یونین وہ نہیں بنا سکتا، ہڑتال وہ نہیں کر سکتا، مظاہرہ کا کوئی اور طریقہ اختیار کرنے کی اسے اجازت نہیں، اس لئے کہ سوشلسٹ نقطہ نظر سے یہ یونین سازی، ہڑتال اور مظاہرے تو ''سرمایہ داری'' کے دور کی یادگاریں تھیں، جب حکومت خود ان مزدوروں کی قائم ہوگئی تو اب ''مزدور دشمن سرگرمیوں'' کی اجازت کہاں؟

اب اس کے لئے دوسرا راستہ یہ ہے کہ وہ تن تنہا کارخانے کے ڈائریکٹروں کے پاس جائے اور ان کی خدمت میں اجرت بڑھانے کی درخواست پیش کرے، لیکن یہ ڈائریکٹر کوئی سرمایہ دارانہ نظام کا مالک تو ہے نہیں جو اپنے اختیار سے اجرتوں میں کمی بیشی کر سکے، اس کے پاس ٹکا سا جواب یہ ہے کہ اجرتیں بڑھانا میرے اختیار میں نہیں، یہ کام تو ''مزدور حکومت'' کا ہے، اب مزدور کے لئے یہی راستہ ہے کہ وہ ''اپنی حکومت'' کے دروازے پر دستک دے، لیکن اول تو جو حکومت ''مزدوروں کے وسیع تر مفادات'' کے تحفظ اور ''مزدوروں کی عالمی حکومت'' کے قیام جیسے اہم کاموں میں شب و روز مشغول ہے، اسے اپنی طرف متوجہ کرنا کوئی آسان کام نہیں، پھر اگر فرض کیجئے کہ مزدور مر مار کر متعلقہ افسر یا وزیر تک پہنچ ہی جائے تو اس کے پاس یہ عذر ہے کہ دنیا بھر میں ''مزدوروں کی حکومت'' قائم کرنے کے لئے جن وسائل کی ضرورت ہے، وہ اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے جب تک عام مزدور اپنے ذاتی مفاد کی قربانی پیش نہ کریں، لہٰذا ''مزدور مفاد'' کا تقاضا یہ ہے کہ اجرتیں نہ بڑھائی جائیں، اور مزدوروں کو چاہئے کہ وہ اپنا پیٹ کاٹ کر غیر اشتراکی دنیا کے ان مزدوروں کو ''مزدور حکومت'' کی پناہ میں لانے کی کوشش کریں جو ابھی تک سامراج کی چکی میں پس رہے ہیں۔

لیجئے! اس بے چارے مزدور کی آخری امید بھی ختم ہوگئی، اب وہ اگر یہ سمجھتا ہے کہ ''مزدور حکومت'' اسے بے وقوف بنا رہی ہے تو اس کے لئے نجات کا کوئی راستہ نہیں، ملک بھر میں کوئی سیاسی جماعت موجود نہیں ہے جس سے وہ جا کر فریاد کر سکے، نوکری چھوڑ کر کسی دوسرے کارخانے میں بھی نہیں جا سکتا، اس لئے کہ وہ کارخانہ بھی ''مزدور حکومت'' کا ہے اس پیشے کو بھی خیر باد نہیں کہا جا سکتا، اس لئے کہ ''مزدور حکومت'' نے اسے یہ پیشہ سوچ سمجھ کر دیا ہے، اور جب تک وہ خود اسے اس پیشے سے ہٹنے کی اجازت نہ دے وہ پیشہ نہیں چھوڑ سکتا، لہٰذا اب اس کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اپنی زندگی کے آخری سانس تک حکومت کی مقرر کی ہوئی اجرت پر کام کرتا رہے، اور آئندہ اجرت بڑھانے کا نام بھی زبان پر نہ لائے ورنہ کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسے ''مزدور دشمن سرگرمیوں'' اور ''سامراج کی جاسوسی'' کے الزام میں گرفتار کر کے جیل خانے میں بھیج دیا جائے۔

یہ ہیں ایک مزدور کے حق میں ''قومی ملکیت'' اور ''سوشلسٹ حکومت'' کے نتائج، اگر واقعات کی یہ تصویر کسی کو درست معلوم نہیں ہوتی تو وہ تفصیلی دلائل کے ساتھ یہ بتلائے کہ سوشلسٹ حکومت میں مزدور اپنی اجرت بڑھوانا چاہیں، پیشہ تبدیل کرنا چاہیں یا اپنے دوسرے حقوق حاصل کرنا چاہیں تو ان کے لئے طریق کار کیا ہوتا ہے؟ کارخانوں کے منافع میں ان کے لئے معقول حصہ ملنے کی ضمانت کیا ہے؟ حکومت اگر بددیانتی یا بے وقوفی سے کوئی ظالمانہ پالیسی اختیار کر لے تو اس کو تبدیل کیسے کرایا جا سکتا ہے؟ حکومت کے وسیع اختیارات پر مزدوروں کی طرف سے کون سی روک مقرر کی جاتی ہے؟ اجرتوں کا تعین کون اور کس معیار پر کرتا ہے؟ اور تعین میں عملی طور پر کام کرنے والے مزدوروں کی رائے کس حد تک مؤثر ہوتی ہے؟ جس وقت تک ان سوالات کا معقول اور مدلل و تشفی بخش جواب فراہم نہ کیا جائے، اس وقت تک محض ''مزدوروں کی حکومت'' کے نام سے مزدور کا پیٹ نہیں بھر سکتا۔

اس کے برخلاف اسلامی نظام کے تحت جو معاشی اصلاحات پچھلے شمارے میں تجویز کی گئیں، ان کی رو سے مزدور براہِ راست کارخانوں کی ملکیت میں حصہ دار بنیں گے، اور حصص کے مالک بن کر نفع میں متناسب طور سے شریک ہوں گے، ان کی آمدنی کے دروازے زیادہ اور عمومی ارزانی اور معاشرت کی سادگی کی وجہ سے اخراجات کے راستے کم ہوں گے، پھر اگر واقعتاً سوشلسٹ حضرات کے دل میں مزدوروں اور غریبوں کا ادنیٰ سا درد ہے تو وہ معقولیت کے ساتھ یہ بتلائیں کہ مزدوروں کی فلاح کے راستے کو کیوں اختیار نہیں کرتے جو ان کے حق میں مفید بھی ہے اور اسلام کے مطابق بھی؟ اور اس طریقے کو چھوڑ کر سوشلزم کے جابرانہ نظام ہی کو مسلط کرنے کے پیچھے کیوں لگے ہیں؟ اس سلسلے میں مزید کچھ گزارشات ہم ان شاء اللہ آئندہ پیش کریں گے۔ واللہ الموفق والمعین!

اسلام، جمہوریت اور سوشلزم

اسلام، جمہوریت اور سوشلزم

''اسلام ہمارا مذہب ہے
جمہوریت ہماری سیاست ہے
اور سوشلزم ہماری معیشت ہے۔''

یہ وہ نعرہ ہے جسے پچھلے دنوں ہمارے ملک کی بعض سیاسی جماعتوں نے بڑے اہتمام کے ساتھ پھیلایا ہے۔ اس نعرہ کی پہلی ہی سطر میں ''اسلام'' کا لفظ بظاہر یہ تاثر دیتا ہے کہ اس میں ''اسلام'' کو سب سے زیادہ نمایاں جگہ دی گئی ہے۔ لیکن اگر آپ غور فرمائیں تو یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ اس نعرے میں ''اسلام'' کی مثال بالکل اس شخص کی سی ہے جس کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر اسے تختِ سلطنت پر بٹھا دیا گیا ہو۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ان تین جملوں کو پڑھ کر ''اسلام'' کا جو تصور ذہن میں آتا ہے، وہ یہ ہے کہ معاذ اللہ اسلام بھی عیسائیت، یہودیت یا ہندومت کی طرح پوجا پاٹ کی چند رسموں یا اخلاق کے چند مجمل اصولوں کا نام ہے اور زندگی کے دوسرے سیاسی، معاشی اور معاشرتی مسائل سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اگر کوئی شخص عبادت کے چند خاص طریقوں کو اپنا لے تو اس کے بعد وہ اپنی حکومت اور اپنی معیشت کو جس نظام کے ساتھ بھی وابستہ کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ وہ مسجد میں بیٹھ کر اسلام کی تعلیمات کا پابند ہے، لیکن اقتدار کی کرسی پر بیٹھنے کے بعد یا اپنے لئے رزق کی تلاش کے وقت اسلام نے یا تو اسے رہنمائی دی ہی نہیں ہے، یا اگر دی ہے تو وہ (معاذ اللہ) اتنی ناقص اور بیکار ہے کہ اس کے ذریعہ اس کے سیاسی اور معاشی مسائل حل نہیں ہوتے، لہٰذا وہ اس بات کا محتاج ہے کہ اپنی سیاست میں جمہوریت سے، اور اپنی معیشت میں سوشلزم سے ''روشنی'' حاصل کرے۔

سوال یہ ہے کہ اگر اسلام کا مفہوم یہی کچھ ہے تو پھر یہ دعوے آپ فضول کرتے ہیں کہ ''اسلام ایک مکمل نظام حیات ہے، اور اس میں انسان کی تمام موجودہ پریشانیوں کا حل موجود ہے۔''

پھر تو کھل کر آپ کو کہنا چاہئے کہ اسلام نے عبادات و عقائد کے علاوہ زندگی کے کسی مسئلہ میں ہمیں کوئی ہدایت نہیں دی اور (معاذ اللہ) ہم اپنے سینوں میں قرآن رکھتے ہوئے بھی کارل مارکس اور ماؤزے تنگ سے بھیک مانگنے پر مجبور ہیں۔

اگر آپ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام کی تعلیمات صرف عبادات وعقائد تک محدود نہیں ہیں، بلکہ وہ زندگی کا ایک مکمل نظام ہے، تو پھر مسجد ہو یا بازار، حکومت کا ایوان ہو یا تفریح کا میدان، آپ کو ہر مقام پر صرف اور صرف اسلام ہی کی پیروی کرنی پڑے گی، پھر اس طرزِ عمل کا کوئی مطلب نہیں ہے کہ مسجد میں پہنچ کر تو آپ بیت اللہ کی طرف رخ کریں، اور دفتر و بازار میں پہنچ کر ماسکو اور پیکنگ کو اپنا قبلہ و کعبہ بنالیں، آپ کو ہر زمانے میں اور ہر جگہ پر انسانیت کے صرف اس محسنِ اعظم ﷺ کے چشم و ابرو کو دیکھنا ہوگا جس کی تعلیمات نے صرف مسجدوں میں اجالا نہیں کیا، بلکہ اس کے نورِ ہدایت سے حکومت کے ایوان اور معیشت کے بازار بھی یکساں طور پر جگمگائے ہیں۔

اسلامی سوشل ازم اور اسلامی جمہوریت کی اصطلاحیں

بعض حضرات اس نعرے کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں جس سوشلزم کو اپنایا گیا ہے وہ لادینی سوشلزم نہیں، بلکہ ''اسلامی سوشلزم'' ہے اور جس طرح ''جمہوریت'' اسلامی ہوسکتی ہے اسی طرح ''اسلامی سوشلزم'' کی اصطلاح بھی درست ہے۔

اس کے جواب میں ہماری گزارش یہ ہے کہ جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے، ہمارے نزدیک نہ ''اسلامی جمہوریت'' کی اصطلاح درست ہے اور نہ ''اسلامی سوشلزم'' کی، یہ دونوں نظام مغرب کی لادینی فکر کی پیداوار ہیں اور ان کے ساتھ اسلام کا پیوند لگانا ایک طرف اسلام کی توہین ہے اور دوسری طرف اس سے یہ اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں نظام جوں کے توں اسلام کے مطابق ہیں، لہٰذا لفظوں کی حد تک تو یہ دونوں اصطلاحیں ہماری نظر میں غلط اور مغالطہ انگیز ہیں اور مسلمانوں کو دونوں ہی سے پرہیز کرنا چاہئے۔

لیکن معنویت کے لحاظ سے ''اسلامی جمہوریت'' اور ''اسلامی سوشلزم'' میں زمین اور آسمان کا فرق ہے۔ جمہوریت کے فلسفے میں کچھ چیزیں تو ایسی ہیں جو اسلام کے خلاف ہیں، (مثلاً عوام کے اقتدارِ اعلیٰ کا تصور، لیجسلیچر کا خدائی احکام کی پابندی کے بغیر خودمختار واضع قانون ہونا، اور امیدوارِ حکومت کا از خود اقتدار کی طلب کرنا) لیکن جمہوریت کی وہ بہت سی باتیں اسلام کے مطابق بھی ہیں، جنہیں عرفِ عام میں جمہوریت کی بنیاد سمجھا جاتا ہے یعنی شورائی حکومت، تقسیم اختیارات، آزادیٔ اظہارِ رائے اور عوام کے سامنے حکومت کی جواب دہی وغیرہ۔ اب جو لوگ ''اسلامی جمہوریت'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، ان کے نزدیک اس سے مراد نظامِ جمہوریت کی صرف وہ باتیں ہیں جو اسلام کے خلاف نہیں ہیں، ان کو نکال کر جو باقی بچا وہ ''اسلامی جمہوریت'' ہے، انہوں نے کبھی یہ نہیں

کہا کہ اگر توحید، رسالت اور آخرت پر ایمان لا کر جمہوری نظامِ حکومت کو جوں کا توں قبول کر لیا جائے تو وہی لا دینی جمہوریت اسلامی بن جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان کے نزدیک لا دینی جمہوریت کی خرابی صرف اس قدر نہیں ہے اس کا نظریہ پیش کرنے والے مادہ پرست اور غیر مسلم تھے جنہوں نے اپنی مادہ پرستی کا جوڑ جمہوریت کے ساتھ ملا دیا تھا اور اگر توحید پر ایمان رکھنے والے لوگ اسے بعینہٖ اختیار کر لیں گے تو اس کی خرابی دور ہو جائے گی، بلکہ ان کے نزدیک کچھ خرابیاں خود جمہوریت میں پائی جاتی ہیں، اور ان خرابیوں کو نکال کر باقی ماندہ حصے کو وہ ''اسلامی جمہوریت'' قرار دیتے ہیں۔

اس کے برعکس ''اسلامی سوشلزم'' کا نعرہ بلند کرنے والوں کا کہنا یہ ہے کہ سوشلزم کے معاشی نظام میں بذاتہ کوئی خرابی نہیں، اس کی خرابی صرف یہ ہے کہ اس کے پیش کرنے والے منکرِ خدا تھے اور انہوں نے اس انکارِ خدا کا جوڑ سوشلزم کے ساتھ ملا دیا تھا، اب اگر اسی معاشی نظام کو مسلمان اختیار کر لیں تو اس کی خرابی دور ہو جاتی ہے، گویا سوشلزم کے معاشی نظام کو جوں کا توں لے کر اس میں خدا، رسول اور آخرت کے عقائد کو شامل کر لیجئے تو وہی لا دینی سوشلزم اسلامی بن جاتا ہے۔

اور اگر یہ حضرات یہ کہتے بھی ہیں کہ ہم نے سوشلزم سے غیر اسلامی اجزاء کو نکال کر اس کا نام ''اسلامی سوشلزم'' رکھا ہے تو اس سے ان کا مطلب یہی ہوتا ہے، ورنہ ان کا یہ دعویٰ دو وجہ سے غلط ہے، ایک تو اس لئے کہ انہوں نے اپنے تجویز کردہ معاشی نظام میں سوشلزم کے معاشی نظام کی تمام وہ باتیں باقی رکھی ہیں جو صریحی طور پر خلافِ اسلام ہیں، سوشلزم کی بنیاد وسائلِ پیداوار پر بہ جبر قبضہ کر لینے پر ہے، اور یہ بات جوں کی توں ان کے ''اسلامی سوشلزم'' میں بھی موجود ہے جس کی صراحت ان کے رہنما اپنی تحریر وتقریر میں ہمیشہ کرتے رہے، دوسرے اس لئے کہ سوشلزم کا صرف مادی فلسفہ نہیں، بلکہ اس کا معاشی نظام بھی سر سے لے کر پاؤں تک اسلام کے خلاف ہے، لہٰذا اگر اس میں سے غیر اسلامی اشیاء کو نکال دیا جائے تو حاصل تفریق کچھ بچتا ہی نہیں ہے جسے ''اسلامی سوشلزم'' کہا جا سکے۔

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ''اسلامی جمہوریت'' کی اصطلاح بالکل ایسی ہی ہے جیسے ''اسلامی بنکاری'' کی اصطلاح، موجودہ بینکاری کا سارا نظام سود پر چل رہا ہے، اس لئے یہ نظام بلاشبہ غیر اسلامی ہے، لیکن اگر اسی نظام سے سود کی گندگی کو خارج کر کے اسے مضاربت کے اصولوں پر چلایا جائے تو یہی اسلام کے مطابق ہو جائے گا، اب اگر کوئی شخص ایسے نظام کا نام ''اسلامی بنکاری'' رکھ دے تو اس کی اس اصطلاح پر تو اعتراض کیا جا سکتا ہے، لیکن معنویت کے لحاظ سے اس کی بات غلط نہیں ہے۔

اس کے برخلاف ''اسلامی سوشلزم'' کی مثال ایسی ہے جیسے ''اسلامی سود'' اور ''اسلامی قمار'' ___ اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ ''سود'' اور ''قمار'' کی خرابی صرف یہ تھی کہ اس کے موجد اسلام

کے بنیادی عقائد کے قائل نہیں تھے، اب ہم ان کے نظریات میں سے تمام غیر اسلامی اشیاء کو نکال دیتے ہیں، اور توحید، رسالت، اور آخرت کو مان کر سود کھاتے اور قمار کھیلتے ہیں، لہٰذا ہمارے سود و قمار کا نام اسلامی سود و قمار ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات حد درجہ مضحکہ خیز ہوگی، اس لئے کہ سود و قمار سرتاپا خلافِ اسلام چیزیں ہیں، اور ان میں سے خلافِ اسلام اشیاء کو نکال دیا جائے تو کوئی چیز باقی ہی نہیں رہتی جس کا نام ''اسلامی سود'' یا ''اسلامی قمار'' رکھا جائے۔

لہٰذا اسلامی جمہوریت کی اصطلاح لفظی طور پر غلط سہی، لیکن معنی کے اعتبار سے ''اسلامی سوشلزم'' کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ بعض حضرات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم نے ''اسلامی سوشلزم'' کی اصطلاح اس لیے اختیار کی ہے کہ ماضی میں بہت سے لوگوں نے سرمایہ دارانہ نظام کو اسلام کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس اصطلاح سے صرف یہ جتانا مقصود ہے کہ اسلام سرمایہ دارانہ نظام کا حامی نہیں۔ لیکن یہ دلیل بھی انتہائی بودی اور کمزور ہے، کیونکہ ایک غلط فہمی کو رفع کر کے دوسری غلط فہمی پیدا کر دینا عقل و خرد کی کون سی منطق کا تقاضا ہوسکتا ہے؟ اگر واقعتاً مقصد یہی واضح کرنا ہے کہ اسلام سرمایہ دارانہ ظلم وستم کا حامی نہیں تو پھر اس کے لئے ''اسلامی سوشلزم'' کے بجائے ''اسلامی عدل عمرانی'' (ISLAMIC SOCIAL JUSTICE) کی اصطلاح استعمال کی جاسکتی ہے۔

پھر اس نعرے میں اسلام اور جمہوریت کو سوشلزم کے ساتھ معصومیت سے شیر و شکر کر کے پیش کیا گیا ہے، گویا ان دونوں چیزوں کا سوشلزم کے ساتھ کوئی تصادم نہیں ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشتراکیت نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ نہ تو کسی مرحلے پر اسلام سے میل کھاتا ہے اور نہ کسی مقام پر جمہوریت اسے چھو کر گزری ہے، اسلام بلاشبہ یہ چاہتا ہے کہ معاشرے میں دولت کی منصفانہ طریقے پر تقسیم ہو اور سرمایہ دارانہ نظام میں جو دولت چند ہاتھوں میں سمٹ کر رہ جاتی ہے وہ زیادہ سے زیادہ وسیع دائروں میں گردش کرے، لیکن اس مقصد کے لئے جو ظالمانہ طریق کار سوشلزم نے تجویز کیا ہے، اسلام اس کا بھی کسی طرح روادار نہیں، اس لئے کہ وسائلِ پیداوار کو لوگوں سے چھین کر حکومت کے چند افراد کے ہاتھوں میں تھما دینے کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا کہ ملک کی ساری دولت ایک بڑی سرمایہ دار جماعت کے حوالے ہو جائے، اور آدمی اپنا پیٹ بھرنے کے لئے پہلے سے زیادہ اس کے رحم و کرم کا محتاج ہو کر رہ جائے، لہٰذا انفرادی ملکیت کی جس نفی پر سوشلزم کی بنیاد ہے، اسلام چند قدم بھی اس کے ساتھ نہیں چل سکتا۔

اسی طرح سوشلزم کی تاریخ گواہ ہے کہ جمہوریت بھی کبھی اس کا ساتھ نہیں دے سکی،

جمہوریت کی روح ''آزادی اظہارِ رائے'' پر قائم ہے اور سوشلزم نظامِ زندگی میں یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کا واقعات کی دنیا میں کوئی وجود نہیں ہے۔ سوشلزم جس جگہ قائم ہوا ہے، جبر وتشدد کے ذریعہ قائم ہوا ہے، اس نے ہمیشہ فکر ورائے کا گلا گھونٹ کر اپنا بھرم رکھنے کی کوشش کی ہے، اس کے خود پسند مزاج نے اس آواز کو کبھی گوارا نہیں کیا جو اس پر تنقید کرنے کے لئے اٹھی ہو۔ اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ اشتراکی نظام میں جو ''منصوبہ بند معیشت'' قائم کی جاتی ہے وہ شدید ترین آمریت کے بغیر نہ قائم ہو سکتی ہے نہ باقی رہ سکتی ہے۔ یقین نہ آئے تو ان ملکوں کے حالات پڑھ کر دیکھئے جہاں سوشلزم کے نظام کو نافذ کیا گیا ہے۔ کیا وہاں اشتراکی پارٹی کے سوا کوئی اور سیاسی جماعت پنپ سکتی ہے؟ کیا وہاں مزدور کو حق ہے کہ وہ اپنے حقوق حاصل کرنے کے لئے کوئی چھوٹی سی انجمن ہی بنالے؟ کیا وہاں کا مزدور حکومت کے کسی فیصلے کے خلاف ہڑتال کر سکتا ہے؟ کیا وہاں کے پریس کو آزادی ہے کہ وہ برسراقتدار جماعت کے خلاف چوں بھی کر سکے؟ اگر ان سوالات کا جواب نفی میں ہے تو پھر آخر وہ کون سی جمہوریت ہے جس کا جوڑ سوشلزم کے ساتھ ملایا گیا ہے؟

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

ہم جانتے ہیں کہ بہت سے وہ حضرات بھی اس نعرے کے ساتھ ہم آواز ہو گئے ہیں جو ذہنی اعتبار سے سچے اور پکے مسلمان ہیں اور اسلام کو چھوڑ کر کوئی جنت ارضی بھی انہیں پیش کرے تو وہ اسے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوں گے۔ لیکن وہ سوشلزم کے فریب میں صرف اس لئے آ گئے ہیں کہ اس ''جنتِ شداد'' پر ''اسلام'' کا سائن بورڈ لگا دیا گیا ہے، ایسے حضرات سے ہم خاص طور پر دردمندانہ التجا کرتے ہیں کہ وہ مندرجہ بالا حقائق پر غور فرمائیں اور ''اسلامی سوشلزم'' کی تاریخ کا مطالعہ کر کے یہ دیکھیں کہ اس نے اسلام اور مسلمانوں پر کیسے کیسے ظلم ڈھائے ہیں؟ اور اسلامی اقدار کو کس طرح ایک ایک کر کے پامال کیا ہے؟ سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں بلاشبہ قابل نفرین ہیں، اور ہر دھڑکتے ہوئے دل میں ان کو مٹانے کا جذبہ ہونا چاہئے۔ لیکن یاد رکھئے کہ غریب مزدور اور کسان کو امن وسکون صرف غریبوں کے اس چارہ ساز (صلی اللہ علیہ وسلم) کے دامن میں مل سکے گا جس نے کبھی پیٹ بھر کر کھانا نہیں کھایا، اشتراکیت کی جھولی میں گرنے کے بعد اس کی مثال اس پرندے سے مختلف نہیں ہوگی جو کھولتی ہوئی دیگ سے اچھل کر دہکتی ہوئی آگ میں جا گرے۔

سوشلزم اور معاشی مساوات

آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ سوشلزم میں مساوات کا لفظ کوئی عملی حقیقت نہیں رکھتا، بلکہ خالص اشتراکی ممالک کی اجرتوں میں ایک سودس اور تیس ہزار کا تفاوت موجود رہا ہے، یعنی چوٹی کے لوگوں کی تنخواہیں عام مزدوروں کے مقابلے میں تین سوگنا زائد ہوتی ہیں، اگر اسی کا نام معاشی مساوات ہے تو خدا جانے طبقاتی تفاوت کیا چیز ہوتی ہے؟ اس مختصر تشریح ہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سوشلزم نے ''معاشی مساوات'' کا صرف نعرہ ہی لگایا ہے، ورنہ ٹھیٹھ اشتراکی ممالک میں بھی طبقات کا بدترین تفاوت موجود ہے۔

اس کے برخلاف اسلام کا معاملہ یہ ہے کہ اس نے کبھی بھی معاشی مساوات قائم کرنے کا جھوٹا دعویٰ نہیں کیا۔ اسلام دین فطرت ہے اور یہ فطرت اور حقیقت اس کی نگاہ سے کبھی اوجھل نہیں ہوئی کہ تمام انسانوں کی آمدنی کا برابر ہو جانا قطعی ناممکن ہے، جس طرح انسانوں کے درمیان ان کی صحت، خوبصورتی، عمر، ذہانت اور قوت کارکردگی میں فرق موجود ہے، اور اس فرق کو دنیا کی کوئی طاقت مٹا نہیں سکتی، آج تک کوئی ایسی مشین ایجاد نہیں ہوسکی جو انسانوں کو جسامت، قوت، وزن میں برابر کردے۔ جب انسانی افراد میں یہ تفاوت مٹانا ممکن نہیں تو ان کی آمدنی میں تفاوت کا پایا جانا بھی قطعی ناگزیر ہے، جب تک انسانوں کی ذاتی صلاحیتوں میں فرق موجود ہے، اس وقت تک ان کی آمدنی میں بھی تفاوت موجود رہے گا اور دنیا کا کوئی نظام اس تفاوت کو ختم نہیں کرسکتا، اور کرنا بھی نہیں چاہئے کہ وہ صریح ظلم ہوگا۔ انسان کی ظاہری نظر کسی وقت دھوکا کھا سکتی ہے، لیکن قدرت کا یہ اٹل قانون تبدیل نہیں ہوسکتا۔ بعض اوقات انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ ایک مٹی ڈھونے والے مزدور نے ایک تجربہ کار انجینئر کے مقابلے میں کہیں زیادہ محنت کی ہے، اس کے باوجود انجینئر نے گھنٹہ بھر معمولی محنت کر کے اتنے پیسے کما لیے جتنے مزدور نے دن بھر چلچلاتی دھوپ میں منوں مٹی ڈھو کر بھی نہیں کمائے، ہوسکتا ہے کہ کسی ظاہر بین کو یہ خیال ہو کہ مزدور کے ساتھ انصاف نہیں ہوا، لیکن جو شخص حقیقت پسند ہوگا وہ اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکے گا کہ انجینئر کی یہ کمائی درحقیقت صرف گھنٹہ بھر کی معمولی محنت کا معاوضہ نہیں بلکہ اس میں سالہا سال کی اس کی طویل ذہنی اور جسمانی محنت کا صلہ بھی شامل ہے جو اس نے انجینئرنگ کی تعلیم اور تجربہ حاصل کرنے میں صرف کی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام نے آمدنی کے اس فطری تفاوت کا انکار کر کے کبھی مکمل معاشی مساوات قائم کرنے کا اعلان نہیں کیا، ہاں اس فطری تفاوت کو معقول، منصفانہ اور فطری حدود میں رکھنے کے لئے ایسے اقدامات کیے ہیں جن کے ذریعہ یہ تفاوت ظالمانہ سرمایہ داری کی شکل اختیار کر کے کسی فریق پر ظلم نہ بننے پائے۔

اس ناگزیر فطری تفاوت کو معقول اور منصفانہ حدود میں رکھنے کے لئے اسلام نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ تمام اشیاء (GOODS) اور خدمات (SERVICES) آزادانہ مسابقت کے بازار (FREE COMPETITION MARKET) میں پہنچ کر (رسد و طلب کی فطری قوتوں کے واسطے سے) اپنی قیمت آپ متعین کریں، اور حقیقت یہ ہے کہ آمدنی کے تفاوت کو اعتدال، انصاف اور معقولیت کی حدود میں رکھنے کا اس کے سوا کوئی راستہ نہیں، کسی بھی انسان کے پاس ایسا کوئی پیمانہ نہیں ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء اور خدمات کی سو فی صد مناسب قیمتیں مقرر کر سکے، لہٰذا جس طرح اشیاء و خدمات کی ذاتی قدروں (INTRINSIC VALUES) اور ان کے افادہ (UTILIY) کا تفاوت فطری ہے، اور اسے جانچنے کے لئے کوئی متعین پیمانہ نہیں ہے، اسی طرح ان کی بازاری قیمتوں (MARKET PRICES) کا تفاوت بھی انسان کی تعیین سے بالاتر ہے۔ صرف رسد و طلب کے فطری عوامل ہی کھلے بازار میں اس تفاوت کی شرح متعین کر سکتے ہیں۔

یہ معقول اور منصفانہ معیشت کی طبعی رفتار ہے، اور جہاں کہیں اس طبعی رفتار پر کوئی مصنوعی روک مقرر کی گئی ہے، اسی جگہ انسانوں کی آمدنی کا تفاوت غیر منصفانہ اور حد سے زائد ہو گیا ہے، سرمایہ دارانہ نظام میں سود، سٹہ، اور قمار کا رواج عام بازار کی آزاد مسابقت کو ختم کر کے اس میں چند افراد کی اجارہ داریاں قائم کر دیتا ہے۔ جس میں رسد و طلب کی قوتیں عوام کے حق میں مفلوج ہو کر سرمایہ داروں کا ساتھ دیتی ہیں، اور اس طرح اشیاء اور خدمات کی قیمتیں آزادی کے ساتھ بازار میں متعین نہیں ہوتیں، بلکہ سرمایہ دار کے نہاں خانۂ دماغ میں اس منصوبہ کے تحت مقرر ہوتی ہیں جس کا تانا بانا وہ خالص اپنے ذاتی منافع سے تیار کرتا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام کی آمدنی کا تفاوت اپنی فطری حدود میں رہنے کے بجائے اتنا زیادہ ہو جاتا ہے کہ دولت کا سارا بہاؤ چند سرمایہ داروں کی سمت پھر جاتا ہے اور عوام کی سمت کھلنے والے دولت کے تمام دہانے خشک ہوتے چلے جاتے ہیں۔

اس صورت حال کا اصل علاج یہ تھا کہ سود، سٹہ، قمار اور پرمٹ کے سسٹم کے ذریعہ جو اجارہ داریاں بازار کی آزادی کو ختم کیے ہوئے ہیں، انہیں توڑ کر آزاد مسابقت کی فضا پیدا کی جائے جس میں رسد و طلب کی قوتیں اپنا پورا عمل دکھا کر قیمتوں کے نظام کو معتدل طریقے سے استوار رکھ سکیں۔ لیکن

سوشلزم نے اس حقیقی علاج کے بجائے ایک دوسرا مصنوعی نظام مقرر کر دیا جس میں حکومت نے رسد و طلب کی فطری قوتوں کی جگہ لے کر پوری معیشت کو حکومتی پارٹی کی منصوبہ بندی کے تابع بنا دیا، اور قیمتوں اور اجرتوں کا نظام بھی اسی کے حوالے کر دیا۔

شروع میں یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تھا کہ آمدنی کے تفاوت کو بالکل ختم کر دیا جائے، اس بات کے اعلانات بھی کیے گئے کہ آمدنی میں اب مکمل مساوات قائم کر دی جائے گی، لیکن آمدنی کا جس قدر تفاوت فطرت کا تقاضا تھا، جب اسے ختم کرنے پر قدرت نہ ہوئی تو ''معقول تفاوت'' کو بطور ایک اصول کے تسلیم کر لیا گیا، اور کہا گیا کہ مارکسزم مساوات پرستی کا دشمن ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس اصول کے عملی اطلاق کے لئے انسانوں کے پاس کوئی ایسا پیمانہ نہیں تھا جو معقول اور غیر معقول، ضروری، اور غیر ضروری، منصفانہ اور غیر منصفانہ تفاوت کے درمیان واضح حد بندی کر سکے، رسد و طلب کی آزاد فطری قوتیں جو یہ حد بندی کر سکتی تھیں، انہیں پہلے ہی ختم کر دیا گیا تھا۔ سرکاری منصوبہ بندی کا مصنوعی نظام جو بڑے بڑے افسروں کی ذاتی خواہشات یا ان کے مختلف نظریات کے مطابق لچکتے رہنے کی پوری صلاحیت رکھتا تھا، ان فطری قوتوں کی جگہ نہ لے سکا جو ان کی دسترس سے ماوراہیں۔ اس لئے اس تفاوت کی تعیین میں افراط و تفریط ہوتی رہی۔ جب تفاوت کا دروازہ ایک مرتبہ کھلا تو کھلتا چلا گیا، جس دلیل سے پانچ اور دس کا فرق معقول قرار پایا تھا، اس دلیل کو آگے بڑھا کر پانچ اور پندرہ کا تفاوت بھی منصفانہ قرار دے دیا گیا، اور یہ سلسلہ یہاں تک چلا کہ اشتراکی ممالک میں بھی آمدنی کا فرق ٹھیک اس سطح تک پہنچ گیا جو سرمایہ دارانہ نظام میں قائم ہوئی تھی۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت دونوں نے فطرت سے بغاوت کر کے معیشت کے پورے ڈھانچے کو مصنوعی طور سے کھڑا کرنے کی کوشش کی ہے، اس لئے اعتدال اور توازن دونوں میں سے کہیں قائم نہیں رہ سکا، اشتراکیت خواہ کتنے صدق دل سے امارت و غربت کی اونچ نیچ ختم کرنے کے لئے چلی ہو، فطرت سے منہ موڑنے کے بعد بالآخر وہ بھی طبقاتی تفاوت کے اس مقام پر پہنچ گئی جہاں سے اس نے بھاگنے کی کوشش کی تھی، اقبال مرحوم نے غالباً اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا۔

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مردکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو

اسلام نے چونکہ قیمتوں اور اجرتوں کے نظام کو مصنوعی قیود سے آزاد رکھ کر اسے رسد و طلب کے فطری بہاؤ پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے کبھی اشتراکیت کی طرح معاشی مساوات کا جھوٹا دعویٰ تو نہیں

کیا، لیکن آمدنی کے تفاوت کو کچھ اس طرح انصاف اور اعتدال کی حدود میں رکھا ہے کہ دولت خود بخود معاشرے میں ایک معقول توازن کے ساتھ گردش کرتی ہے، اور امیر و غریب کا وہ حد سے بڑھا ہوا فرق پیدا نہیں ہو پاتا جو سرمایہ دارانہ نظام، اور بالآخر اشتراکیت میں بھی لازماً پیدا ہو کر رہتا ہے۔

اسلامی مساوات کا صحیح مفہوم

ہم نے ابھی عرض کیا ہے کہ اسلام نے کبھی معاشی مساوات قائم کرنے کا دعویٰ نہیں کیا، اس پر شاید ذہنوں میں یہ خیال پیدا ہو کہ ہم ہمیشہ سے اسلام کی ایک لازمی خصوصیت مساوات سنتے آئے ہیں، ''اسلامی مساوات'' کا لفظ مسلمانوں نے ہمیشہ فخر کے ساتھ استعمال کیا ہے، اور ہر کس و ناکس یہ سمجھتا اور جانتا ہے کہ اسلام مساوات کا حامی ہے، اگر اسلام نے معاشی مساوات کا دعویٰ نہیں کیا تو پھر ان تمام باتوں کا کیا مطلب ہے؟

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت اسلام جس مساوات کا علمبردار ہے وہ ٹھیٹھ معنی میں معاشی مساوات نہیں، بلکہ معاشرتی مساوات ہے۔ ''اسلامی مساوات'' کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں تمام مسلمان اپنے معاشرتی اور تمدنی حقوق میں بالکل برابر ہیں، کسی کو کسی پر اپنی قومیت، اپنی نسل و جاہ یا اپنے عہدہ و منصب کی وجہ سے کوئی فوقیت حاصل نہیں، اسلام میں یہ بات گوارہ نہیں کی جا سکتی کہ حکومت کا کوئی فرد محض اپنے بلند منصب کی وجہ سے قانون کی کسی گرفت سے آزاد ہو جائے، یا ایک مالدار شخص محض انکم ٹیکس ادا کرنے کی بناء پر کچھ ایسے معاشرتی اور تمدنی حقوق حاصل کر لے جو ایک غریب شخص کو محض غریبی کے جرم میں حاصل نہیں ہیں۔

اس معاشرتی مساوات کا لازمی اثر معیشت پر بھی پڑتا ہے، اور اس کی وجہ سے معیشت میں یہ مساوات ضرور پیدا ہو جاتی ہے کہ اسلامی معاشرے میں ہر شخص کو کسبِ معاش کے یکساں مواقع حاصل ہوتے ہیں، کوئی شخص دولت کا اجارہ دار بن کر دوسروں کے لئے عملاً کمائی کے راستے بند کرنے کا مجاز نہیں ہے ہاں ان یکساں مواقع سے جائز طور پر فائدہ اٹھا کر کوئی شخص اپنی ذہانت اور صلاحیت کے سبب دوسروں سے زائد کما لیتا ہے تو اسلام کی نظر میں وہ ہرگز مجرم نہیں ہے، اس کی آمدنی حلال طیب ہے، اور اسلام اس کی پوری طرح حفاظت کرتا ہے۔ اگر اس طریقے سے لوگوں کی آمدنی میں فرق پیدا ہو تو وہ ہرگز اسلام کے خلاف نہیں ہے، یہ فرق فطرت کے عین مطابق ہے، خود سرکار دو عالم ﷺ کے عہد مبارک میں یہ فرق موجود تھا، اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں موجود رہا اور تاریخ اسلام کے چودہ سو سالوں میں کوئی لمحہ بھی ایسا نہیں آیا جس میں یہ تفاوت موجود نہ رہا ہو البتہ اس تفاوت نے کبھی امیر و

غریب کے معاشرتی اور تمدنی حقوق میں فرق پیدا نہیں کیا، جو حقوق عثمان غنی رضی اللہ عنہ، عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ اور زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ جیسے صحابہ کو حاصل تھے وہی حقوق ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، سلمان فارسی رضی اللہ عنہ اور بلال حبشی رضی اللہ عنہ کو بھی حاصل تھے، بلکہ بعض غریب حضرات اپنے علم وتقویٰ کی بنیاد پر عزت وشرف کے اعتبار سے مالدار حضرات کے مقابلے میں کہیں زیادہ بلند مقام پر فائز ہوتے رہے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ جو لوگ سوشلزم کی تائید میں بار بار ''اسلامی مساوات'' کو بیچ میں لاتے ہیں، وہ ایک بڑے بھاری خلط مبحث کا ارتکاب کرتے ہیں، سوشلزم جس معاشی مساوات کو اپنی منزل قرار دیتا ہے (لیکن نہ کبھی منزل تک پہنچا ہے نہ پہنچ سکتا ہے) اسلام نے اسے قائم کرنے کا کبھی دعویٰ ہی نہیں کیا۔ اس کی مساوات معاشرتی مساوات ہے جسے کسی بھی طرح سوشلزم کی تائید میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔

سوشلسٹ اعتراضات

سوشلزم کے بارے میں ہم بار بار اپنے موقف کا اظہار کر چکے ہیں، ہمارے نزدیک ہی نہیں، اس ملک کے دس کروڑ مسلمانوں کے نزدیک پاکستان میں اسلام کے سوا کوئی نعرہ، کوئی نظریہ اور کوئی نظام قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ پاکستان کی بنیاد ہی صرف اسلام کے نام پر رکھی گئی ہے۔ لہٰذا یہاں امریکہ اور یورپ کے سرمایہ دارانہ نظام کو گوارا کیا جاسکتا ہے، اور نہ روس اور چین کے اشتراکی نظام کو۔ ہم بار بار لکھ چکے ہیں کہ اس ملک کے عوام کی اکثریت یہاں اسی اسلام کو روبہ عمل دیکھنا چاہتی ہے جو سرکار دو عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم لے کر تشریف لائے تھے۔ اس لئے اگر اس ملک میں اسلام کے علی الرغم اشتراکیت، سوشلزم یا کیمونزم کے نعرے لگتے ہیں تو یہاں کے ہر باشندے کا فطری حق ہے کہ وہ ان نعروں کے خلاف آواز اٹھائے، اور ہر اس تحریک کی مذمت کرے جو یہاں کسی غیر اسلامی نظریہ کو پروان چڑھانا چاہتی ہو۔

ہم نے اشتراکیت کے خلاف لکھ کر اپنے اسی فطری حق کو استعمال کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ہماری یہ تحریریں ان حضرات کو پسند نہ آسکیں جو اشتراکیت کے بالواسطہ یا بلاواسطہ حامی ہیں، اور اسی نظام کو یہاں قائم کرنے کے لئے اپنی توانائیاں صرف کر رہے ہیں۔

ہماری ان تحریروں پر مختلف قسم کے اعتراضات کیے گئے ہیں، ان اعتراضات میں سے بعض تو وہ مخصوص سکہ بند اعتراضات ہیں جو ساری دنیا کے سوشلسٹ اور کمیونسٹ اپنے مخالفین کے خلاف پروپیگنڈہ کرنے کے لئے استعمال کیا کرتے ہیں، اور بعض وہ ہیں جو علمی نوعیت کے ہیں اور انہیں پیش

کرنے کا منشاء افہام وتفہیم ہے، ضد، عناد اور پروپیگنڈہ نہیں۔ ہم دوسری قسم کے اعتراضات کی بطور خاص قدر کرتے ہیں، اس قسم کے جتنے اعتراضات اور شبہات ہم تک پہنچے ہیں، ان کا حل ان صفحات پر پیش کررہے ہیں۔ اور دوسرے حضرات کو بھی دعوت دیتے ہیں کہ اگر ان کے ذہن میں اس موضوع سے متعلق کچھ اشکالات ہیں تو وہ پوری آزادی کے ساتھ ہمیں ان کی طرف متوجہ کریں۔ انشاء اللہ ہم پورے خلوص کے ساتھ ان کا جواب پیش کریں گے۔

رہے پہلی قسم کے اعتراضات، سو دراصل ان کا منشا سرے سے سمجھنا سمجھانا ہے ہی نہیں، وہ تو چند چلتے ہوئے جملے ہیں جنہیں پروپیگنڈے کی مشینریوں نے خاص اہتمام کے ساتھ گھڑا ہے، اور دنیا کے ایک سرے سے دوسرے تک انہیں نعرہ بازی کے لئے موقع بے موقع استعمال کیا جارہا ہے، لہٰذا ان کا کوئی تحقیقی جواب دینا تو اس لحاظ سے بالکل فضول ہے کہ ان کے گھڑنے والوں نے انہیں تحقیق کے لئے گھڑا ہی نہیں ہے، ان کا مقصد تو صرف اپنے مخالفوں کے خلاف نفرت پیدا کرنا ہے۔ لہٰذا کوئی شخص ہزاران کا جواب دیتا رہے مگر پروپیگنڈے کا یہ راگ بند نہیں ہوسکتا۔

البتہ جن سادہ لوح عوام کو اس پروپیگنڈے سے مرعوب اور متاثر کیا جارہا ہے۔ انہیں حقیقتِ حال سے آگاہ کرنے کے لئے ان نعروں کی اصلیت بیان کرنا ضروری ہے، اس لئے ہم یہاں پہلے اسی قسم کے اعتراضات پر مختصر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

سرمایہ داروں کے ایجنٹ

ہم پر سب سے پہلا اعتراض تو اشتراکیت کی ٹکسالی زبان میں یہ کیا گیا ہے کہ ہم ''سرمایہ داروں کے ایجنٹ'' ہیں، اور مزدوروں کی تحریک کے مقابلے میں سرمایہ داری کی حمایت کررہے ہیں۔

جیسا کہ ہم نے عرض کیا، اس اعتراض کا نشانہ صرف ہم کو نہیں، ہر اس شخص کو بننا پڑتا ہے جو اشتراکیت کے خلاف زبان کھولے۔ اسی وجہ سے اشتراکی عناصر سارے علمائے دین کو یہ ہی طعنہ دیتے رہتے ہیں کہ یہ لوگ محنت کشوں کے مقابلے میں سرمایہ داروں کی پشت پناہی کررہے ہیں۔

لیکن جس شخص کے دل میں عدل وانصاف کی ادنیٰ رمق موجود ہو، وہ اس سفید جھوٹ کو سچ سمجھنے کی حماقت نہیں کرسکتا۔ اگر سرمایہ داروں کی حمایت سے ان کی مراد اس سرمایہ دارانہ نظام کی حمایت ہے جو مغربی سامراج نے ہم پر مسلط کیا تھا اور جس نے غریب عوام کے خون کا ایک ایک قطرہ نچوڑ کر صرف چند افراد کی پرورش کی ہے، تو کسی عالم دین کا نام نہیں بتایا جاسکتا جس نے اس جابرانہ نظامِ معیشت کی حمایت کی ہو۔ اس کے برخلاف ہندوستان کی دوسو سالہ تاریخ میں اس سامراجی نظام کے

خلاف سب سے پہلے بغاوت کا علم اٹھانے والا اگر کوئی گروہ تھا تو وہ انہی علمائے حق کا مقدس طائفہ تھا جنہوں نے ہندستان پر مغرب کے سیاسی اور فکری تسلط کو زائل کرنے کے لئے اپنی جان، اپنا مال، اپنی آبرو، اپنے شخصی جذبات، اپنے مفادات اور اپنے اوقات کی بیش بہا قربانیاں پیش کی ہیں اور کون ہے جو اس معاملے میں ان سے زیادہ قربانیاں دینے کا دعویٰ کر سکے؟

ہاں یہ درست ہے کہ علماء حق نے سرمایہ دارانہ نظام کو صرف زبان سے گالیاں دینے اور اس پر چند مبہم اعتراضات کرنے کے بجائے خرابی کی اس جڑ کو پکڑا جس کے زور سے سرمایہ داری کا شجرۂ خبیثہ تناور ہوتا ہے۔ انہوں نے محسوس کیا کہ سرمایہ دارانہ نظام کی ساری خرابیوں کی بنیاد سود، قمار، سٹہ اور اکتناز ہے۔ یہی وہ راستے ہیں جس کے ذریعہ سرمایہ دار کے پاس دولت کے تالاب بھتے رہتے ہیں اور غریب انسان اس سے اپنے ہونٹ بھی تر نہیں کر سکتا، چنانچہ قیام پاکستان کے بعد سے لے کر اب تک تمام علماء متفقہ طور پر اپنی توانائیاں اس پر صرف کرتے رہے ہیں کہ کسی طرح اس ملک سے سرمایہ دارانہ نظام کی یہ لعنتیں ختم ہوں اور انکی جگہ اسلام کا متوازن نظامِ معیشت نافذ ہو جائے۔ ان کوششوں کے صلے میں انہیں ''تنگ نظری'' کے بھی طعنے دیئے گئے ''رجعت پسند'' اور ''دقیانوسی'' بھی کہا گیا، لیکن جس بات کو وہ حق سمجھتے تھے، یہ اوچھے ہتھیار انہیں اس کے اظہار سے نہ روک سکے۔ جو لوگ آج بڑے زور شور کے ساتھ سرمایہ داری سے نفرت اور غریبوں سے ہمدردی کے دعوے کر رہے ہیں، اس وقت غریبوں کی بے کسی نے ان کے دل میں کوئی درد پیدا نہیں کیا، اس وقت یہی لوگ تھے جنہوں نے راہ میں رکاوٹیں کھڑی کر کے اس سرمایہ دارانہ نظام کو سہارا دیا تھا۔ انہوں نے ہی اس ملک میں سود، قمار اور سٹہ کی پشت پناہی کی، اور جو علماء غریبوں کو اس ظلم وستم سے نجات دلانا چاہتے تھے، انہیں ''تنگ نظر'' اور ''رجعت پسند'' قرار دے کر مطعون کیا۔

لیکن یہ عجیب وغریب منطق ہے کہ جن لوگوں نے سودی نظامِ معیشت کو ملک پر مسلط رکھنے کی کوشش کی، وہ سرمایہ داروں کے ایجنٹ نہ ہوئے، جنہوں نے پاکستان سے قمار، انشورنس اور لائسنس پرمٹ کے مروجہ طریقے ختم کرنے کی مخالفت کی، وہ سرمایہ داری کے حامی ہو گئے، جنہوں نے ساری عمر زمینوں کے سودی رہن اور سودی قرضوں کی وکالت کی وہ جاگیرداری کے محافظ نہ کہلائے، جنہوں نے پورے ملک کی معیشت کو سٹہ بازوں کے رحم وکرم پر چھوڑے رکھا، وہ سرمایہ داری کی پشت پناہی کے مجرم نہ ہوئے، جنہوں نے سرمایہ دارانہ نظام کے سب سے بڑے مخالف ـــــ اسلامی نظامِ معیشت ـــــ کا ہر طرح راستہ روکا، ان پر سرمایہ داری کی حمایت کا الزام نہ لگا ـــــ اور وہ علماء جو روزِ اوّل سے ان تمام لعنتوں کے مقابلے میں سینہ سپر رہے اور جنہوں نے سرمایہ دارانہ نظام کو مٹا کر یہاں

اسلام کا عادلانہ نظام لانے کی کوشش کی وہ سرمایہ داروں کے ایجنٹ قرار پاگئے ــــ صرف اس لئے کہ وہ سرمایہ داری کے ظلم وستم کے بدلے اشتراکیت کا جبر واستبداد پسند نہیں کرتے تھے!

حقیقت یہ ہے کہ جہاں تک موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کے ظلم وستم کا تعلق ہے، علمائے دین سے زیادہ اس کی مخالفت کا دعویٰ کوئی نہیں کرسکتا۔ علماء کی تحریر وتقریر، ان کے بیانات اوران کی پیہم عملی کوششیں اس بات کی گواہ ہیں کہ انہوں نے ہمیشہ اس قارونی نظام کو ختم کرنے کی کوشش کی ہے، اب بھی وہ اس کے زبردست مخالف ہیں، اور آئندہ بھی مخالف رہیں گے، لیکن ان کے نزدیک سرمایہ دارانہ نظام کو ختم کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسلام کے نظامِ زندگی کو بہ تمام وکمال نافذ کردیا جائے، کیونکہ سرمایہ دارانہ ظلم وجور کا جتنا منصفانہ حل اسلام کے پاس ہے، دنیا کے کسی نظام کے پاس نہیں ہے۔

خاص طور سے سوشلزم نے سرمایہ داری کی مخالفت کا جو راستہ اختیار کیا ہے، وہ ہمارے نزدیک نہایت مضر، بے حد خطرناک اور انتہائی تباہ کن ہے، سوشلزم بھی اسی مغربی مادیت کی پیداوار ہے جس نے سرمایہ داری کا عذاب دنیا پر مسلط کیا تھا، اور اس کا مطلب بھی سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ کروڑوں عوام کی تقدیر چند سرکاری افسروں کے ہاتھ میں تھما دی جائے جو عوام کے صرف پیسے پر ہی نہیں، بلکہ ان کے دماغ پر، ان کے ضمیر اور زبان پر اور ان کے جذبات وخواہشات پر پورے جبر و استبداد کے ساتھ حکمرانی کریں، انہیں سر سے لے کر پاؤں تک اپنے مفادات کا غلام بنا کر ان سے مشین کے بے جان کل پرزوں کی طرح کام لیں، اور انہیں اشتراکی آمریت کے اس ہولناک شکنجے میں کس ڈالیں جو انسان سے اس کے قلب وروح کا ہر اختیار سلب کرلینے کے بعد اس سے فریاد کرنے والی زبان بھی چھین لیتا ہے۔

سوشلزم کا یہ سراسر غیر انسانی نظامِ زندگی درحقیقت سرمایہ دارانہ نظام ہی کی ایک بدترین صورت ہے، جس میں ایک بڑا سرمایہ دار چھوٹے چھوٹے سرمایہ داروں کو ہضم کرکے غریب عوام کے لئے زیادہ مہلک ہوجاتا ہے۔ لہٰذا ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کو ختم کرنے کی کوششوں کے ساتھ ساتھ سوشلزم اور کمیونزم کے اس انسان کش نظام کا بھی پوری قوت کے ساتھ مقابلہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ورنہ ہماری کوششوں کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہوگا کہ ایک ظلم دفع ہونے کے بعد اس سے بدترین ظلم وجور ہم پر مسلط ہوجائے گا۔

اب اگر کوئی شخص اشتراکیت کی اس مخالفت کا نام سرمایہ داری کی حمایت رکھتا ہے، اور جو لوگ اس اشتراکی عذاب کو اپنے سروں پر مسلط نہیں کرنا چاہتے، انہیں سرمایہ داروں کا ایجنٹ کہتا ہے تو ہزار کہا کرے۔ جس طرح ''تنگ نظری'' اور ''دقیانوسیت'' کے طعنے ہمیں سرمایہ داری کی مخالفت سے نہیں

روک سکتے، اسی طرح ہم ان جھوٹے طعنوں سے ڈر کر آج بھی اظہارِ حق سے باز نہیں رہ سکتے، ہم ہلاکت اور تباہی کا وہ مہیب غار اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں جس کی طرف ہمارے سادہ لوح عوام کو مکروفریب سے دھکیلا جارہا ہے، ہم ان خوش نما جالوں کی حقیقت سے بھی واقف ہیں جو مزدور اور کسانوں کو اشتراکی آمریت کے شکنجے میں کسنے کے لئے ان پر ڈالے جارہے ہیں، ہم ''مساوات'' ''مزدوروں کی فلاح'' اور ''خوش حالی'' کے ان پرفریب نعروں سے بھی بخوبی باخبر ہیں جو اس ملک میں بڑے بڑے زمینداروں کی طرف سے زور شور کے ساتھ لگائے جارہے ہیں، لہٰذا ہم اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ عوام کو اشتراکیت کے اس فتنے سے آگاہ کریں اور کوئی طعنہ، کوئی نعرہ اور کوئی الزام ہمیں اس فریضے کی ادائیگی سے نہیں روک سکتا۔ اشتراکیت کے پرستار ہمارے لئے اس طرح کے ہزاروں الزامات اور تراش لیں، جب تک ہماری زبان میں گویائی کی طاقت اور ہمارے قلم میں لکھنے کی صلاحیت موجود ہے، انشاء اللہ ہم اس حقیقت کا برملا اظہار کرتے رہیں گے کہ سرمایہ داری سے نجات کا راستہ اشتراکیت میں نہیں، اسلام میں ہے۔

سوشلزم کی مخالفت کی وجہ سے اشتراکی ممالک سے تعلقات پر برا اثر

ایک اور عجیب وغریب اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سوشلزم کی مخالفت سے روس، چین اور دوسرے اشتراکی ممالک کے ساتھ پاکستان کے تعلقات پر برا اثر پڑے گا، چین نے ستمبر ۶۵ء کے جہاد میں ہماری جو مدد کی تھی، اس کا تقاضا ہے کہ ہم اشتراکی نظریات کو برا بھلا نہ کہیں۔

لیکن یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو سیاسی دوستی اور ذہنی غلامی کو ہم معنی سمجھتا ہو، اشتراکی ممالک کیساتھ دوستی اور پرامن تعلقات قائم کرنا ہماری نظر میں مستحسن ہے لیکن اس کے یہ معنی کیسے ہو گئے کہ ہم اپنے قلب، اپنے دماغ، اپنی فکر اور اپنے ایمان کی ساری متاع اشتراکیت کے حوالے کر دیں، اور اگر کوئی شخص ہمارے ملک میں سوشلزم کا سراسر غیر اسلامی نظام نافذ کرنے کے لئے ''اسلام مردہ باد'' کے نعرے لگائے تو ہم اس کی زبان کو لگام دینے کی جرأت بھی نہ کرسکیں۔

دنیا کا ہر ملک تعلقات خارجہ کی سطح پر مختلف ملکوں کے ساتھ تجارتی، سیاسی اور فوجی روابط قائم رکھتا ہے اور علمی سطح پر ایک دوسرے کے عقائد ونظریات پر تنقید بھی ساتھ ساتھ جاری رہتی ہے لیکن یہ نرالا قانون ہم نے کہیں نہیں سنا کہ جس ملک کے ساتھ اس قسم کے روابط قائم کیے گئے ہوں، اس کے نظریات کو بھی نہ صرف درست ماننا ضروری ہے بلکہ ان نظریات کو اپنے ملک کا دستور وقانون بھی بنالینا چاہئے اور اگر کوئی شخص ہمارے ملک میں ان نظریات کی تبلیغ کرے یا انہیں نافذ کرنا چاہے تو اس کی

تردید بھی نہیں کی جاسکتی۔

اور اگر کوئی روس یا چین میں اشتراکیت کو ختم کر کے اس کی جگہ اسلامی نظام قائم کرنے کی کوشش کرے تو کیا یہ ممالک پاکستان اور دوسرے اسلامی ممالک سے دوستی کی بناء پر خاموش بیٹھے رہیں گے؟ کیا اب بھی وہاں پر اسلامی عقائد و افکار پر تنقید نہیں کی جاتی؟ کیا وہ اسلامی ممالک سے دوستانہ تعلقات قائم کرنے کے بعد اسلام کو اپنا لینے کے قائل ہو گئے ہیں اگر ان تمام سوالات کا جواب نفی میں ہے تو آخر ہم ہی اتنے بے ضمیر کیوں ہیں کہ اشتراکی ممالک سے سیاسی تعلقات قائم کرنے کے بعد نظریات کا دفاع کرنے کے ہر حق سے دست بردار ہو گئے ہیں؟

اگر کوئی شخص ہمیں یہ مشورہ دیتا ہے کہ اشتراکی ممالک سے دوستی کے بعد ان کو تمہارے نظریات اپنانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، لیکن تم ان کے نظریات اپنانے پر مجبور ہو تو اس کی وجہ اس کے سوا کیا ہوسکتی ہے کہ اشتراکی ممالک مادی اعتبار سے طاقتور ہیں اور ہم ان کے مقابلے میں کمزور، تو غالباً اشتراکیت کا فلسفہ یہی کچھ سکھاتا ہے کہ ہر کمزور کو صرف اپنا ظاہری ڈھانچہ ہی نہیں، اپنے عقائد و افکار اور اپنے قلب و ضمیر بھی طاقتور کے قدموں پر نچھاور کر دینے چاہئیں۔

زرعی اصلاحات

آج کل حکومت کے جس کارنامے کو سب سے زیادہ قابل فخر قرار دیا جا رہا ہے وہ ''زرعی اصلاحات'' کا اقدام ہے جس کی رو سے زمین کی ملکیت کی حد ڈیڑھ سو ایکڑ مقرر کر دی گئی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس اقدام کے ذریعہ ہمارے زراعتی نظام سے بے انصافیوں کا خاتمہ ہو جائے گا؟ ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ آخر یہ کیسے فرض کر لیا گیا ہے کہ جس شخص کے پاس ڈیڑھ سو ایکڑ زمین ہوگی وہ یقیناً جائز طریقے سے حاصل کی گئی ہوگی، اور وہ اپنے کاشتکاروں پر کوئی ظلم نہیں کرے گا اور جس شخص کی زمین ڈیڑھ سو ایکڑ سے ایک ایکڑ بھی زائد ہے اس کی ملکیت بھی ناجائز ہے وہ اپنے مزارعین پر ظلم بھی ضرور توڑتا ہوگا، اور یہ ایک ایکڑ زمین وہ واپس کر دے تو سارا ظلم ختم ہو جائے گا؟ ہمارے زرعی نظام کا اصل مسئلہ زمینداروں کا وہ ظلم وستم ہے جو وہ اپنے کاشتکاروں پر توڑتے ہیں اور جس کی وجہ سے مزارعین کی حیثیت ان کے غلاموں کی سی ہوگئی ہے اس ظلم وستم کو روکنے کے لئے اسلامی تعلیمات کی رو سے کرنے کا کام یہ تھا کہ ڈیڑھ سو کی حد بندی کے بجائے تمام وہ زمینیں مستحقین کو دی جاتیں جو ناجائز ذرائع سے حاصل کی گئی ہیں، جن میں سالہا سال سے میراث جاری نہیں ہوئی، یا جو داخلی رہن کے ذریعہ غریب زمین والوں سے چھین کر بڑے زمینداروں نے اپنی ملکیت میں داخل کر لی ہیں، نیز بٹائی کی منصفانہ شرح مقرر کی جاتی اور ان تمام ناجائز شرائط کو قابل تعزیر جرم قرار دیا جاتا جو زمینداروں نے اپنے کاشتکاروں پر قولی یا عملی طور سے عائد کر رکھی ہیں اور جن کی وجہ سے کاشتکار غلاموں سے بھی بدتر زندگی گزارنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ضروری تھا کہ آڑھتیوں کی لوٹ کھسوٹ کو ختم کر کے کاشتکاروں کو اپنی پیداوار کا مناسب صلہ پانے کے مواقع فراہم کیے جاتے۔

مختصر یہ ہے کہ ہمارے زرعی نظام کی خرابیاں اتنی پیچ در پیچ ہیں کہ اسلامی احکام کو نظر انداز کر کے ڈیڑھ سو ایکڑ کی حد بندی کر دینے سے ان کو دور نہیں کیا جا سکتا۔ درحقیقت تحدید ملکیت ایک ایسا طریقہ ہے جس سے ہمارے زرعی نظام کے اصل مسائل حل ہو ہی نہیں سکتے، اس میں فریب کاروں کے لئے چور دروازے ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ ۵۹ء میں جو تحدید کی گئی اس میں بھی یہی تجربہ ہوا، اور حالیہ تحدید کے نتائج بھی اس سے مختلف نہیں ہو سکتے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ حالیہ زرعی اصلاحات میں تمام زمینداروں کو پندرہ ہزار یونٹوں کی اور جنہوں نے دسمبر ۱۹۷۱ء سے پہلے ٹیوب ویل یا ٹریکٹر خرید رکھے ہوں ان کو مزید تین ہزار یونٹوں کی (گویا مجموعی طور سے اٹھارہ ہزار یونٹوں کی) جو

چھوٹ دی گئی ہے اس کی موجودگی میں یہ تحدید عملاً بے معنی ہو کر رہ جائے گی، اس کے علاوہ تحدید بھی خاندان کے بجائے افراد کی بنیاد پر رکھی گئی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ خاندان کی بنیاد پر تحدید عملاً بے حد دشوار بھی ہے اس لئے یہ بڑے بڑے زمینداروں کے لئے تحدید کی زد سے بچنے کا ایک مخفی دروازہ ہے۔اس طرح بڑے بڑے زمیندار اب بھی عملی طور پر ہزاروں ایکڑ زمین پر متصرف رہیں گے۔

اور اگر بالفرض کسی شخص کے پاس صرف ڈیڑھ سو ایکڑ زمین ہی رہے تو کیا وہ بٹائی کے معاملہ میں اپنے کاشتکاروں پر ظلم نہیں کر سکے گا؟ یہ عجیب وغریب فلسفہ ہے کہ کوئی شخص ایک سو اکیاون ایکڑ کا مالک ہے تو وہ ظالم وغاصب ہے، اور کسی کے پاس ایک سو پچاس ایکڑ ہیں تو وہ ظلم وغصب کے ہر الزام سے بری ہے۔

اسلام نے اسی وجہ سے گزوں اور ایکڑوں کے حساب سے ملکیت کی کوئی حد مقرر کرنے کے بجائے اپنے احکام کا مدار جائز و ناجائز اور حلال وحرام پر رکھا ہے اور عدل وانصاف کو سہل الحصول اور دادرسی کو مفت بنانے کا اہتمام کیا ہے، اور درحقیقت اس قسم کے مظالم کے انسداد کا یہی واحد راستہ ہے۔کسی کے پاس ایک ایکڑ زمین بھی ناجائز ذرائع سے حاصل کی ہوئی ہے تو وہ اس سے چھین لی جائے گی، اور اگر کسی کے پاس ایک ہزار ایکڑ ہیں اور وہ سب جائز طریقے سے حاصل کیے گئے ہیں تو اس کے حقِ ملکیت کا پورا احترام کیا جائے گا۔اسی طرح زمیندار اور کاشتکار کے تعلقات میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ زمیندار نے کاشتکار پر قولی یا عملی طور سے ایسی ناجائز شرائط تو عائد نہیں کر رکھیں جن کی وجہ سے کاشتکار ایک مساوی حیثیت کا فریقِ معاملہ ہونے کے بجائے زمیندار کا مجبور ومقہور غلام بن گیا ہو۔اگر کسی زمیندار نے کاشتکار کو اس کے پورے حقوق دے کر اسے اپنے برابر ایک فریق معاملہ کی حیثیت دی ہے اور اس کے ساتھ کوئی ظلم یا غصب کا برتاؤ نہیں کیا تو وہ اسلام کی گرفت سے آزاد ہے، خواہ اس کی جائز ملکیت میں کتنی زمین ہو، اور اگر کسی زمیندار نے اپنے کاشتکاروں کو غلام بنایا ہوا ہے، ان کے انسانی حقوق دبا رکھے ہیں یا وہ ان کو محنت کا مناسب صلہ نہیں دیتا تو وہ اسلام کی نظر میں قابل گرفت ہے خواہ اس کی مملوکہ زمین ڈیڑھ ایکڑ یا اس سے بھی کم ہو۔لہٰذا کاشتکاروں کے حقوق کی رعایت اس وقت تک ممکن نہیں جب تک مندرجہ ذیل اقدامات پر عمل نہ کیا جائے۔

۱۔ ملکیت کی تحدید کے بغیر جتنی زمینیں ناجائز ذرائع سے حاصل کی گئی ہیں وہ واپس لے کر یا اصل مستحقین کو دلائی جائیں یا اگر ان کے اصل مالک معلوم نہ ہوں تو حکومت انہیں اپنی تحویل میں لے کر بے زمین افراد میں تقسیم کرے۔

۲۔ اسلام کے قانونِ وراثت پر ٹھیک ٹھیک عمل کرایا جائے۔اور احیاء اموات کے شرعی قوانین

نافذ کیے جائیں۔

۳۔ جو زمینیں داخلی رہن کے ذریعہ زمینداروں نے ہتھیا رکھی ہیں وہ قرض داروں کو واپس کی جائیں۔

۴۔ بٹائی کی ایسی شرح متعین کی جائے جو رفتہ رفتہ ارتکازِ دولت کو ختم کر کے تقسیمِ دولت کے نظام کو متوازن بنا سکے۔

۵۔ بٹائی کے معاملہ سے زمینداروں کی ناجائز شرائط کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیا جائے اور ایسے انتظامات کیے جائیں جن سے کاشتکار ایک مساوی حیثیت کے فریقِ معاملہ کی حیثیت سے زندگی گزار سکے۔

۶۔ آڑھتیوں اور دلالوں کے واسطے ختم یا کم کر کے ایسا انتظام کیا جائے کہ کاشتکار اپنی پیداوار کو کسی دباؤ کے بغیر مناسب قیمت پر فروخت کر سکیں۔

۷۔ ایسے غیر سودی بینک قائم کیے جائیں جن سے کاشتکاروں کو بلاسودی قرضے اور آسان اقساط پر زرعی آلات مہیا ہو سکیں۔

۸۔ پھر سب سے اہم بات یہ ہے کہ زرعی عدالتوں کے نظام کو سہل الحصول اور مستحکم بنایا جائے، آج مظلوموں کی شکایت کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ انصاف کا حصول اس کی دسترس سے باہر ہے، ان کے لئے ظلم پر صبر کر لینا زیادہ آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ وہ سالہا سال عدالت کے چکر کاٹتے پھریں، اور اس میں اپنا وقت اور روپیہ برباد کریں، خصوصاً جب کہ مقابلے پر کوئی بڑا زمیندار یا سرمایہ دار ہو تو مظلوم عدالت تک پہنچنے کی ہمت بھی نہیں کر سکتا۔ اگر انصاف کے حصول میں یہ ناقابل برداشت دشواریاں بدستور برقرار رہیں تو بہتر سے بہتر قانونی نظام بھی مظلوموں کی دادرسی نہیں کر سکتا۔ اس لئے اس طرف سب سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔

یہاں ان مجمل اشاروں کی تفصیل کا موقع نہیں ہے، عرض کرنے کا منشاء یہ ہے کہ ہمارے زرعی نظام میں جو خرابیاں پائی جاتی ہیں وہ تحدید ملکیت کے اقدام سے دور نہیں ہو سکتیں، اگر انہیں فی الواقع دور کرنا ہے تو وہ اسلامی تعلیمات کے بغیر ممکن نہیں اور اس کے لئے مختلف سمتوں میں محنت اور منصوبہ بندی کے ساتھ کام کرنا ہوگا، اور اس غرض کے لئے ملک کے اہلِ علم و فکر، ماہرین قانون اور زراعت کا عملی تجربہ رکھنے والوں کی مشترک مساعی کی ضرورت ہوگی۔

صدر بھٹو نے زرعی اصلاحات کا اعلان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

''ملکیت کی تحدید خاندان کی بنیاد پر کی جائے یا افراد کی بنیاد پر؟ اس مسئلہ کا اچھی طرح جائزہ لیا گیا۔ یہ مسئلہ چونکہ فقہ سے متعلق تھا اس لئے ہم نے معروف مسلمان محققین اور قانون دانوں سے رہنمائی اور مشورہ طلب کیا۔ اس سے جو مسلمہ نتیجہ سامنے آیا وہ یہ تھا کہ اسلام فرد کے حقوق کو تسلیم کرتا ہے، اور خاندانی ملکیت کے نظام کو تسلیم نہیں کرتا۔ مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہم کسی ایسی اسکیم کا تصور بھی نہیں کر سکتے جو اسلامی رجحانات کے خلاف ہو، لہٰذا اسلامی احکام کی پیروی کرتے ہوئے یہ تحدید افراد کی بنیاد پر رکھی گئی، نہ کہ خاندان کی بنیاد پر''

(صدر کی نشری تقریر کا متن ماخوذ از روزنامہ ڈان کراچی ۳ مارچ ۱۹۷۶ء)

اس فقرے میں صدر کی یہ بات انتہائی قابل قدر ہے کہ ''ہم کسی ایسی اسکیم کا تصور بھی نہیں کر سکتے جو اسلامی رجحانات کے خلاف ہو'' لیکن ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ وہ کون سے مسلمان محققین تھے جنہوں نے زرعی اصلاحات کے مسئلہ میں اسلام کا مکمل موقف واضح کرنے کے بجائے صرف اس چیز کو اسلام کے سر بھیڑ دیا ہے جو زمینداروں کے لئے تحدید کی زد سے بچ نکلنے کا چور دروازہ بن سکتی ہے؟

ذکر و فکر

بچت کا ہفتہ اور حکومت کی مالی اسکیمیں

حمد وستائش اس ذات کے لئے جس نے اس کارخانۂ عالم کو وجود بخشا

اور

درود وسلام اس کے آخری پیغمبر پر جنہوں نے دنیا میں حق کا بول بالا کیا

حکومت نے ۱۵ مئی سے ۲۰ مئی تک ملک بھر میں بچت کا ہفتہ منانے کا علان کیا ہے، اس موقع پر محترم صدر مملکت نے اپنے پیغام میں کہا ہے کہ ''ہفتۂ بچت'' کا بنیادی مقصد ہمیں اپنی اس اخلاقی اور قومی ذمہ داری کا احساس دلانا ہے کہ ہم اپنی آمدنی کا ایک حصہ قومی بچت کی اسکیموں میں لگانے کے لئے علیحدہ رکھیں۔ انہوں نے کہا کہ کسی ملک کی اقتصادی ترقی کا دارومدار باقاعدہ ترقیاتی منصوبوں میں سرمایہ سرکاری پر ہے، جبکہ ترقیاتی منصوبہ بندی کا انحصار فنڈ کی دستیابی پر ہے۔ چنانچہ ہر انفرادی بچت ملک کی اقتصادی ترقی میں تعمیری کردار ادا کرتی ہے۔ صدر نے کہا کہ یہ ایک بدیہی امر ہے کہ قومی ترقی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ہم جس قدر زیادہ اپنے ملکی وسائل کو استعمال میں لائیں گے اسی قدر غیر ملکی امداد پر ہمارا انحصار کم ہوتا جائے گا۔ اس لئے ہر شخص کو عہد کرنا چاہئے کہ وہ اپنی تمام کی تمام آمدنی خرچ کرنے کے بجائے اس کا ایک حصہ قومی بچت اسکیموں میں لگائے گا۔

محترم وزیر خزانہ جناب غلام اسحاق خان نے بھی اس موقع پر اپنے پیغام میں کہا ہے کہ کوئی بھی ملک سخت محنت اور کفایت شعاری کے بغیر ترقی کے مطلوبہ مقاصد حاصل نہیں کرسکتا۔ انہوں نے کہا بدقسمتی سے ہمارے ملک میں بچت کی شرح دوسرے ترقی پذیر ملکوں کے مقابلے میں کم ہے، جس کے نتیجے میں ہمیں سرمائے اور سرمایہ کاری کی ضروریات پوری کرنے کے لئے غیر ملکی وسائل پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے ہر شخص کا یہ اسلامی فرض ہے، اور حب الوطنی کا تقاضا ہے کہ وہ سادہ زندگی بسر کرے، اور تھوڑی بہت جو بھی بچت کرسکتا ہے کرے۔ وفاقی وزیر خزانہ نے اندرون اور بیرون ملک پاکستانیوں سے اپیل کی ہے کہ وہ ''ہفتۂ بچت'' کو کامیاب کرنے کے لئے قومی بچت کی مختلف اسکیموں میں سرمایہ کاری کریں۔ (روزنامہ جنگ کراچی ۱۵ مئی ۱۹۸۲ء)

پاکستان کے عوام کو بچت کی ترغیب اور سادگی اختیار کرنے کی تلقین اس سے پہلے بھی مختلف حکومتوں کی طرف سے ہوتی رہی ہے، لیکن موجودہ حکومت کی طرف سے اپیل اس لحاظ سے بطور خاص قابل غور ہے کہ وہ ملک میں اسلامی شریعت کے نفاذ کی داعی ہے۔ اور اس کے متواتر اعلانات کسی سے مخفی نہیں کہ سیاست، معیشت، قانون، غرض ہر شعبۂ زندگی کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کر رہی ہے، اس سمت میں اس نے کچھ عملی اقدامات بھی کیے ہیں اور وہ ترجیحات کی فہرست میں اس مقصد کو اولین اہمیت دیتی ہے، چنانچہ محترم وزیر خزانہ نے اپنے پیغام میں صراحۃً بھی اس بات کا حوالہ دیا ہے کہ عوام کا ''اسلامی فرض'' ہے کہ وہ سادہ زندگی اختیار کر کے جتنی بچت کر سکتے ہوں، کریں اور قومی بچت کی مختلف اسکیموں میں سرمایہ لگائیں۔

''بچت'' کے بارے میں اسلامی احکام اور تعلیمات پر ایک مقالے کی ضرورت ہے کیونکہ اس کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں لیکن اس وقت یہ موضوع ہمارے پیش نظر نہیں، اس وقت ہم اپنے ملک کے موجودہ حالات کے پس منظر میں اس موضوع پر چند گزارشات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

جہاں تک سادہ زندگی اختیار کرنے، فضول خرچی سے بچنے، اور بچت کو قومی کاموں میں لگانے کا تعلق ہے، ان مقاصد سے شاید کسی کو بھی اختلاف نہیں ہوسکتا۔ لیکن اس مسئلے کے کچھ دینی اور عملی پہلو ایسے ہیں کہ ان کی طرف توجہ دیے بغیر یہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے، اور ان کے بغیر بچت کی اسکیموں میں سرمایہ کاری کی ترغیب کو اسلام کی طرف منسوب کرنا ''لاتقربوا الصلوٰۃ'' کے لطیفے سے کم نہیں۔ آج کی محفل میں ہم انہی پہلوؤں کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں:

حکومت کی توجہ کے لئے سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ عوام کو سادہ زندگی اور بچت کی تلقین اس وقت تک محض ایک لفظی وعظ کی طرح بے اثر رہے گی جب تک حکومت اپنی معاشی پالیسیوں اور اپنے طرزِ عمل کے ذریعے اس کے لئے مناسب فضا پیدا نہ کرے۔ آج حال یہ ہے کہ عوام جب اونچے درجے کے سرکاری افسروں اور وزراء کے اندازِ زندگی کا مشاہدہ کرتے ہیں تو دور دور سادگی کی کوئی پرچھائیں نظر نہیں آتی، دوسری طرف سامانِ تعیش کے سلسلے میں حکومت کی فراخ دلانہ پالیسیوں کا نتیجہ یہ ہے کہ معاشرے میں تعیشات کے حصول کی دوڑ میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے، اور ملک کی مجموعی فضا ایسی بن گئی ہے کہ جب تک کسی شخص کے گھر میں ٹیلی ویژن، وی سی آر، ریفریجریٹر، ائیر کنڈیشنر اور اس جیسی اشیاء نہ ہوں اس وقت تک وہ اپنے آپ کو پسماندہ اور محروم سمجھتا ہے، اور یہ احساسِ محرومی اسے ہر جائز و ناجائز طریقے سے پیسہ حاصل کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ چنانچہ ملک کی اکثریت ان لوگوں پر مشتمل ہے جو اپنی روزمرہ کی ضروریات ہی بمشکل پوری کرتے ہیں، اور اگر کچھ بچت کر بھی سکتے ہیں تو

وہ سامانِ تعیش کی اس دوڑ کی نذر ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں بچت میں اضافہ ہو تو کس طرح ہو؟

دوسرا مسئلہ جس کی طرف ہمیں اس وقت خاص طور توجہ دلانی ہے، یہ ہے کہ آپ کا یہ ارشاد تو بجا ہے کہ سادہ زندگی اختیار کرنا ہمارا اسلامی فریضہ ہے، یہ بات بھی درست ہے کہ ملک کی اقتصادی ترقی کے لئے کوشش کرنا حب الوطنی کا تقاضا ہے، لیکن کیا یہ حکومت کا ''اسلامی فریضہ'' نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کو قومی سرمایہ کاری کے لئے ایسے راستے فراہم کرے جن کے ذریعے وہ سود کی لعنت میں مبتلا ہوئے بغیر اپنی بچت کو ملکی ترقی کے کاموں میں لگا سکیں؟ سوال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے ''اسلامی فریضہ'' پر عمل کرتے ہوئے سادہ زندگی اختیار کرتا ہے اور اپنی بچت کو قومی سرمایہ کاری اسکیموں میں لگانا چاہتا ہے تو اس کے لئے اس کے سوا کیا راستہ ہے کہ وہ حکومت کی جاری کی ہوئی سودی اسکیموں میں حصہ لے اور سود کی لعنت میں ملوث ہو؟ ان حالات میں بچت کی ترغیب اور اس کو سرمایہ کاری میں لگانے کی تلقین بالواسطہ طور پر سودی کاروبار میں حصہ لینے کی تلقین نہیں تو اور کیا ہے؟ اندازہ فرمالیجئے کہ کیا اس تلقین کو ''اسلامی فریضہ'' کے ساتھ منسلک کرنا بالکل ایسا ہی استدلال نہیں جیسے کسی شخص نے "وانتم سکاری" کو چھوڑ کر صرف "لا تقربوا الصلوۃ" سے یہ استدلال کیا تھا کہ نماز کے قریب پھٹکنا جائز نہیں۔

موجودہ حکومت اس لحاظ سے قابلِ مبارکباد ہے کہ اس نے سود کی حرمت اور اس کی خرابیوں کا نہ صرف برملا اعتراف کیا ہے، بلکہ اپنے اس ارادے کا بھی اظہار کیا ہے کہ وہ ملکی معیشت کو اس نجاست سے پاک کرنا چاہتی ہے، اور اس غرض کیلئے اس نے ملک میں دو ایک غیر سودی مالیاتی ادارے قائم کرنے کا اعلان بھی کیا ہے، جبکہ اس سے پہلے کی حکومتیں سود کی برائی ہی کو تسلیم کرنے سے ہچکچاتی رہی ہیں، بلکہ بعض مرتبہ اس کو حلال طیب ثابت کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں، لیکن ان تمام اعلانات کے باوجود اس سمت میں موجودہ حکومت کی طرف سے عملی پیش رفت میں اب تک جس سست رفتاری اور بے اعتنائی کا مظاہرہ ہوا ہے وہ بڑا مایوس کن ہے۔

سب سے پہلے ۱۹۷۹ء میں موجودہ حکومت نے تین مالیاتی اداروں (این آئی ٹی، آئی سی پی میوچل فنڈ اور ہاؤس فنانس کارپوریشن) کو سود سے پاک کرنے کا اعلان کیا تھا۔ اس وقت تصور یہ تھا کہ یہ محض ایک ابتدا ہے، اور اب رفتہ رفتہ ملک کے تمام مالیاتی اداروں کو سود سے پاک کر دیا جائے گا، لیکن آج اس واقعے کو تین سال گزر چکے ہیں، اور اب تک اس سمت میں نہ صرف یہ کہ کوئی پیش رفت نہیں ہوئی بلکہ جن تین اداروں کو سود سے پاک کرنے کا اعلان کیا گیا تھا ان میں سے بعض کے بارے میں اب بھی اس قسم کی خبریں سننے میں آتی رہتی ہیں کہ ان کے کاروبار کا کچھ حصہ اب تک سود میں ملوث ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل کے زیر اہتمام علماء اور ماہرین معیشت و بینکاری کی ایک ممتاز جماعت نے انتہائی عرق ریزی کے بعد غیر سودی بینکاری کا مفصل طریق کار اپنی ایک جامع رپورٹ میں تجویز کر دیا ہے، یہ رپورٹ شائع بھی ہو چکی ہے، لیکن اس واقعے کو بھی تقریباً دو سال ہونے والے ہیں، اور اب تک اس رپورٹ پر کوئی مزید کارروائی نہیں ہوئی۔ اسی دوران حکومت کی طرف سے بینکوں میں ''نفع نقصان کی شرکت کے کھاتے'' کھول کر یہ اعلان کیا گیا کہ ان کے ذریعے تمام بینکوں میں غیر سودی بینکاری کا آغاز کر دیا گیا ہے، لیکن ہم ''البلاغ'' میں تفصیل کے ساتھ بتا چکے ہیں کہ ان کھاتوں کا طریق کار شریعت کے مطابق نہیں ہے، اور اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ کے بھی بالکل خلاف ہے جس کا اظہار خود کونسل کے چیئر مین کی طرف سے بھی ہو چکا ہے۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود وہ کھاتے اب تک جوں کے توں کام کر رہے ہیں، انہیں ''غیر سودی بنکاری'' کا نام بھی دیا جا رہا ہے اور اس کے نتیجہ میں لوگ ایک غیر شرعی کاروبار کو شرعی سمجھ کر اس میں مبتلا ہو رہے ہیں بلکہ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا ہے کہ جو ادارے سرکاری طور پر اپنا روپیہ غیر سودی کاروبار میں لگانے کے پابند ہیں، وہ بھی ان کھاتوں سے پرہیز نہیں کرتے، چنانچہ این آئی ٹی اور آئی سی پی کے بارے میں اطلاعات ملی ہیں کہ ان کی رقموں کا ایک حصہ ان کھاتوں میں بھی جمع ہے۔

یہ بھی سننے میں آیا ہے کہ حکومت کو اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز پر عملی نقطہ نظر سے کچھ اشکالات ہیں، اس لئے ابھی تک ان پر عمل شروع نہیں کیا جا سکا، لیکن اس قسم کے اشکالات کو رفع کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ کونسل، وزارت خزانہ، اور متعلقہ اداروں کے ماہرین یکجا بیٹھ کر ان اشکالات پر غور کرتے، اور مل جل کر ان کا کوئی حل نکالتے۔ لیکن کونسل کی رپورٹ شائع ہونے کے بعد سے آج تک اس قسم کی کوئی کوشش منظر عام پر نہیں آئی۔ جب کہ اس واقعے کو اب دو سال ہونے والے ہیں۔

''سود'' جیسے سنگین معاملے میں اس بے اعتنائی اور سہل انگاری کے باوجود محترم وزیر خزانہ کو یہ بات ہرگز زیب نہیں دیتی کہ وہ ''اسلامی فریضہ'' کا حوالہ دے کر عوام کو قومی سرمایہ کاری میں حصہ لینے پر آمادہ کریں۔

سود کی حرمت کے اعتراف اور اس کی خرابیوں کے برملا اظہار کے باوجود اب تک اس سمت میں موثر پیش قدمی نہ ہونے کی بنیادی یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اس مقصد کے حصول کے لئے نہ کوئی واضح منصوبہ حکومت کے ذہن میں ہے، اور نہ اس مقصد کی تکمیل ایسے افراد کے حوالے کی گئی ہے جو مقصدیت کے جذبے سے اس کام کو انجام دے سکیں۔ چنانچہ نظر ایسا آتا ہے کہ جن حضرات کے ہاتھ میں حکومت کی مالی اسکیموں کی باگ ڈور ہے، وہ حکومت کے اعلانات کی پیچ بھرنے کے لئے کچھ متفرق

اور سطحی اقدامات کر کے خاموش ہو گئے ہیں، نہ اس سمت میں آگے بڑھنے کا کوئی منصوبہ انہوں نے بنایا ہے، اور نہ کبھی پیچھے مڑ کر یہ دیکھنے کی زحمت گوارا کرتے ہیں کہ جن شعبوں کو سود سے پاک رکھنے کا اعلان کیا گیا تھا، وہاں اب عملاً کیا ہو رہا ہے؟

ہم انتہائی دردمندی کے ساتھ حکومت کو متوجہ کرتے ہیں کہ وہ اس معاملے میں اپنے طرزِ عمل پر نظر ثانی کرے۔ اس حکومت نے اپنے آپ کو نفاذِ شریعت کے حوالے سے دنیا میں متعارف کرایا ہے اور بارہا اپنی سیاست و معیشت اور قانون کو اسلامی ڈھانچے میں ڈھالنے کا عہد کیا ہے۔ لہٰذا اس پر یہ فریضہ سب سے زیادہ عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنے ان وعدوں کو ایفا کرے۔ یوں بھی اس حکومت نے پاکستان کی تاریخ میں پہلی بار اپنے آپ کو اس بات کا دستوری طور پر پابند کیا ہے کہ وہ تین سال کی مدت کے اندر اندر اپنے مالیاتی قوانین کو سود سے پاک کر دے گی، ان تین سالوں میں سے دو سال اب گزر چکے ہیں اور صرف ایک سال باقی رہ گیا ہے لہٰذا حکومت پر دینی، اخلاقی، دستوری ہر اعتبار سے ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ آئندہ سال کے اندر اندر اپنے تمام مالی قوانین کو سود سے پاک کر دے۔

یہ کام اسی صورت میں ممکن ہے جب وہ اس مقصد کے لئے ایسے افراد منتخب کرے جو معاشی اور مالیاتی امور میں مہارت و بصیرت کے ساتھ اسلامی جذبے سے بھی پوری طرح سرشار ہوں، اور اپنی زندگی کے اہم مقصد کے طور پر ملک کو سود کی لعنت سے نجات دلانے کا تہیہ کیے ہوئے ہوں۔ اگر اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز میں کوئی عملی اشکال نظر آتا ہو تو علماء اور ماہرین معاشیات کی مدد سے اس کا ایسا حل نکالیں جو شریعت کے مطابق ہو، جن اداروں سے سود ختم کیا جائے ان پر پوری نگرانی رکھیں کہ وہ اپنا کاروبار کس طرح چلا رہے ہیں؟ جب تک اس غرض کے لئے ایسے باہمت، بلند اور مقصدیت سے سرشار افراد اس کام کے لئے منتخب نہ کیے جائیں گے، ہماری معاشی زندگی کا یہ سنگین مسئلہ بدستور کھٹائی میں پڑا رہے گا۔ اور یہ قوم جو پینتیس سال سے پرفریب نعروں اور وعدوں کا شکار رہی ہے موجودہ حکومت کے وعدوں سے بھی مایوس ہو جائے گی، اور جو قوم اپنی حکومت سے مایوس ہو جائے، اس سے ملک کی تعمیر و ترقی میں تعاون کی امید رکھنا خود فریبی کے سوا کچھ نہیں۔

اللہ تعالیٰ ہمارے اربابِ اقتدار کو اس حقیقت کا صحیح فہم اور اس پر جرأت مندی کے ساتھ عمل کا حوصلہ عطا فرمائیں، اور انہیں ان وعدوں کی تکمیل کی توفیق بخشیں جن کا ایفاء ان کے وجود کی واحد وجہ جواز ہے۔

وما علینا الا البلاغ

محمد تقی عثمانی

ذکر و فکر

مشارکہ کی نئی اسکیم

حمد و ستائش اس ذات کے لئے جس نے اس کارخانہ عالم کو وجود بخشا

اور

درود و سلام اس کے آخری پیغمبر پر جنہوں نے دنیا میں حق کا بول بالا کیا

موجودہ حکومت نے برسر اقتدار آنے کے بعد بار بار اپنے اس عزم کا اعلان کیا ہے کہ وہ ملکی نظامِ معیشت کو اسلامی اصولوں کے مطابق استوار کرنا چاہتی ہے۔ اسی سلسلے میں حکومت کی طرف سے اس حقیقت کا بھی برملا اعتراف کیا گیا ہے کہ ہمارے موجودہ نظامِ معیشت کی بنیادی خرابی جو پوری معیشت کو گھن کی طرح چاٹ رہی ہے، سود کی لعنت ہے، اور اس لعنت کا خاتمہ موجودہ حکومت کے اولین مقاصد میں شامل ہے۔

محترم صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق صاحب نے ۱۹۷۷ء میں جب اسلامی نظریاتی کونسل کی نئی تشکیل کی تو اس کے افتتاح کے موقع پر انہوں نے کونسل کو بھی ہدایت کی کہ وہ سود کے خاتمے کے لیے ٹھوس طریق کار وضع کرنے کو اولین اہمیت دے۔ چنانچہ اسلامی نظریاتی کونسل نے آج سے دو سال پہلے اس موضوع پر اپنی مفصل رپوٹ پیش کر دی، اور حکومت نے یہ اعلان بھی کر دیا کہ وہ عنقریب بلاسود بینکاری کا آغاز کرنا چاہتی ہے۔

اس اعلان کے بعد ملک کے تمام بینکوں میں ''غیر سودی کھاتوں'' کے نام سے ایک نئی اسکیم جاری کی گئی۔ اگرچہ بیک وقت سودی اور غیر سودی دونوں قسم کے کھاتوں کا باقی رہنا ہماری نظر میں درست نہ تھا، لیکن کچھ نہ ہونے کے مقابلے میں کچھ ہونے کو غنیمت سمجھ کر ہم نے اس اسکیم کا بڑی اُمیدوں کے ساتھ مطالعہ کیا، لیکن یہ دیکھ کر حیرت اور افسوس کی حد نہ رہی کہ اس اسکیم کا بیشتر حصہ جوں کا توں سودی طریق کار پر مشتمل تھا، اور نام کی تبدیلی کے سوا اس میں اور سودی نظام میں کوئی بنیادی فرق نہیں تھا۔

''البلاغ'' کے ان صفحات میں ہم ایک سے زائد بار اس طریق کار پر تنقید کر چکے ہیں، اور دلائل کے ساتھ ثابت کر چکے ہیں کہ یہ طریق کار اسلامی اصولوں سے مطابقت نہیں رکھتا۔

گزشتہ بجٹ کے موقع پر محترم وزیر خزانہ نے ان غیر سودی کھاتوں کے لئے ایک نئی ''مشارکہ

اسکیم'' کا اعلان کیا، اور تاثر یہ ملا کہ اب ان غیر سودی کھاتوں کی رقوم خالصتاً ''شرکت'' کے اصولوں کے مطابق سرمایہ کاری میں لگائی جائیں گی۔ اس مجمل اعلان سے ایک بار پھر یہ امید پیدا ہوئی کہ شاید اب ان غیر سودی کھاتوں کا قبلہ درست ہو جائے اور کم از کم ان کھاتوں کی حد تک سود کی لعنت سے نجات مل جائے۔

ایک مدت تک ہمیں اس نئی ''مشارکہ اسکیم'' کی تفصیلات مہیا نہ ہوسکیں لیکن اب کچھ عرصے قبل اس کی تفصیلات سامنے آئیں تو ایک بار پھر ان خوشگوار امیدوں پر پانی پھر گیا، اور یہ دیکھ کر بے حد افسوس ہوا کہ ''مشارکہ'' کے معصوم نام سے یہ اسکیم بھی سود ہی کی ایک دوسری صورت ہے، بلکہ بعض حیثیتوں سے سود کی مروجہ شکل سے بھی بدتر!

اس اسکیم کا خلاصہ یہ ہے کہ جس کسی کاروباری ادارے کو بینک سے سرمایہ لینے کی ضرورت ہو، وہ ایک متعین مدت کے لئے اپنا ایک تجارتی پروگرام وضع کر کے بینک کو اس پروگرام میں شرکت کی دعوت دے گا، بینک اگر اس پروگرام کی متوقع کامیابی سے مطمئن ہو تو اس ادارے کو ''نفع ونقصان میں شرکت کی بنیاد'' پر سرمایہ مہیا کرے گا۔ معاہدے کے وقت تخمینی منافع اور اس میں فریقین کا تناسب طے ہو جائے گا، پھر معاہدے کے اختتام پر حقیقی منافع کا حساب کیا جائے گا، اور اس کے مطابق حصہ رسدی نفع تقسیم ہوگا۔

لیکن اگر کاروبار میں نقصان ہوا تو پہلے نقصان کی زد کاروباری ادارے کے مد محفوظ (RESERVE) پر پڑے گی، اس کے بعد بھی اگر نقصان باقی رہے تو بینک کے حصے کے نقصان کی تلافی اس طرح کی جائے گی کہ جتنی رقم کا نقصان ہوا ہے، بینک اس کاروباری ادارے کے اتنی رقم کے حصص کا خود بخود مالک بن جائے گا۔

اس طریق کار میں نفع کی تقسیم کار تو بظاہر درست ہے، لیکن نقصان میں جو طریق کار تجویز کیا گیا ہے وہ واضح طور پر شریعت کے خلاف، اور سود کی بدترین شکل ہے۔

اول تو یہ اصول بالکل غلط ہے کہ نقصان کی پہلی زد اس کاروباری ادارے کے مد محفوظ پر پڑے گی۔ ظاہر ہے کہ اس ادارے کا مد محفوظ بینک کی شرکت میں ہونے والے کاروبار کا جزء نہیں ہے، بلکہ اس ادارے کے سابقہ کاروبار کی بچت ہے۔ لہٰذا اس کی مثال ایسی ہے جیسے الف، ب کے ساتھ شرکت کا معاہدہ کرتے ہوئے یہ شرط عائد کرے کہ اگر مشترک کاروبار میں نقصان ہوا تو پہلے ب اسے ذاتی تجوری میں رکھی ہوئی رقم سے پورا کرے گا۔ اس شرط کے ظالمانہ ہونے میں کس کو تامل ہوسکتا ہے؟

دوسرے بینک کی تلافی کا یہ عجیب وغریب طریق کار اس اسکیم میں طے کیا گیا ہے کہ وہ

نقصان کی رقم کے بقدر اس ادارے کے حصص کا مالک بن جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اگر یہ واقعتاً ''مشارکہ'' ہے تو ایک فریق کے نقصان کی ذمہ داری دوسرے فریق پر عائد کرنے کا کیا مطلب ہے؟ ''سود'' اور ''شرکت'' کے درمیان بنیادی فرق اس کے سوا اور کیا ہے کہ سود میں ایک فرق کے متعین نفع کی ضمانت ہوتی ہے، اور دوسرے فریق کا نفع موہوم ہوتا ہے، جب کہ ''شرکت'' میں دونوں فریق نفع ونقصان کا خطرہ بیک وقت برداشت کرتے ہیں۔

بلکہ زیر نظر اسکیم کا یہ حصہ سود کے مروجہ طریق کار سے زیادہ ظالمانہ استحصال پر مشتمل ہے، اس لئے کہ مروجہ طریق کار میں تو بینک سود کا روپیہ لے کر فارغ ہو جاتا ہے، لیکن زیر نظر اسکیم میں وہ زبردستی اس کاروباری ادارے کا مستقل حصہ بن کر اس کے آئندہ ہونے والے تمام منافع میں ہمیشہ کے لئے دعوے دار بن جائے گا، لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ نئی اسکیم بھی سود اور استحصال کی بدترین شکل ہے جسے اسلام کے نام پر رائج کرنا اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ شرمناک فریب کے مرادف ہوگا۔

ہم انتہائی دردمندی اور دل سوزی کے ساتھ حکومت سے اپیل کرتے ہیں کہ خدا کے لئے اس قسم کے نیم دلانہ اقدامات سے پرہیز کیجئے، پہلے صرف ایک سودی کاروبار کا گناہ تھا، اس قسم کے اقدامات سے اس گناہ کے علاوہ (معاذ اللہ) اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ فریب کا وبال بھی شامل نہ ہو جائے۔ ہم بار بار عرض کر چکے ہیں کہ سود کے خاتمے کے لئے اسلامی نظریاتی کونسل کا وضع کردہ طریق کار آپ کے سامنے موجود ہے، اگر اس طریق کار میں کوئی عملی دشواری نظر آتی ہے تو اسے باہمی افہام وتفہیم کے ذریعے دور کر کے اسے نافذ کیجئے، لیکن جب تک یہ نہیں ہوتا، خدا کے لئے کم از کم اس بدترین سودی طریق کار سے ''غیر سودی طریق کار'' کا لیبل اتار دیجئے، ورنہ اسلام کے نام سے خالص غیر اسلامی کاروبار جاری کرنے کا نتیجہ دنیا اور آخرت دونوں میں برا ہے۔

ہم بحیثیت مجموعی دینی اعتبار سے صدر پاکستان جنرل ضیاء الحق صاحب کے عہد حکومت کو پچھلی حکومتوں کے مقابلے میں بسا غنیمت سمجھتے ہیں، اور اسی لئے پورے اخلاص، خیر خواہی اور ہمدردی کے ساتھ ان کی کامیابی کے لئے دعا گو بھی ہیں اور حتی المقدور تعاون سے بھی گریز نہیں کرتے۔ لیکن ان کے عہد حکومت میں اس قسم کے اقدامات انتہائی افسوسناک اور تکلیف دہ معلوم ہوتے ہیں، اور ان سے حکومت کے خلاف شکوک وشبہات کو بھی تقویت ملتی ہے۔ ہماری دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجودہ حکومت کو اس قسم کے افسوس ناک اقدامات سے پاک کردے، اسے نفاذِ شریعت کی صحیح فہم، اس کے لئے صحیح طریق کار اختیار کرنے کی توفیق اور اس راستے کی رکاوٹوں کا ڈٹ کر مقابلہ کرنے کا حوصلہ عطا فرمائے۔ آمین

محمد تقی عثمانی ۱۸ جمادی الثانیہ ۱۴۰۳ھ

کاروبار کی مختلف اقسام (بہ لحاظ ملکیت)

(Different Kinds of Business)

کاروبار کی مختلف اقسام (بہ لحاظ ملکیت)

(Different Kinds of Business)

اشتراکی نظام میں چونکہ سارا نظام حکومتی پالیسی کے تحت چلتا ہے، اس لئے اس میں انفرادی اور ذاتی نوعیت کے کاروبار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔لہٰذا کاروبار کی اقسام پر یہ گفتگو سرمایہ دارانہ نظام پر مبنی ہے۔

ملکیت کے لحاظ سے کاروبار کی تین قسمیں ہیں

۱۔ شخصی کاروبار......(Private Proprietorship)

۲۔ شرکت......(Partnership.)

۳۔ کمپنی......(Joint Stock Company)

پہلی دو قسموں کا کاروبار اس وقت سے جاری ہے، جب سے انسان کاروبار کر رہا ہے۔فقہاء نے بھی ان کی تفصیلات اور ان کے احکام ذکر کیے ہیں، اور ان کی موجودہ صورتحال ماضی سے بنیادی طور پر مختلف نہیں، اس لئے یہاں ان کی تفصیلات کا ذکر نہیں ہوگا، البتہ ''کمپنی'' کاروبار کی ایک نئی قسم ہے جس کا پہلے فقہاء کے دور میں وجود نہ تھا، اس لئے یہاں اس کی تفصیلات ذکر کرنے کی ضرورت ہے۔

کمپنی کا تعارف

کمپنی کے لغوی معنی ''شرکت'' ہیں اور کبھی ''رفقائے کار'' کو بھی کہا جاتا ہے، بعض دوکانوں کے نام میں ''فلاں اینڈ کمپنی'' لکھا ہوا ہوتا ہے، اس سے یہ لغوی معنی ہی مراد ہوتے ہیں جس کو عربی میں "فلان و شرکاہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔اس سے وہ معاشی اور اصطلاحی معنی مراد نہیں ہوتے جس کا یہاں تعارف کرایا جا رہا ہے۔لیکن جب ''اینڈ'' کے لفظ کے بغیر کسی ادارے کے نام میں کمپنی کا لفظ ہو مثلاً ''تاج کمپنی''، تو اس سے مراد اصطلاحی کمپنی ہوتی ہے، اور عموماً اس کے ساتھ لمیٹڈ کا لفظ بھی ہوتا ہے جس کی تشریح آگے آئے گی۔

یورپ میں صنعتی انقلاب رونما ہونے کے بعد سترہویں صدی کے آغاز میں بڑے بڑے

کارخانوں وغیرہ کے قائم کرنے کے لئے جب عظیم سرمایہ کی ضرورت پڑنے لگی جس کو کوئی شخص اکیلا یا چند افراد مل کر فراہم نہیں کر سکتے تھے تو اس وقت عام لوگوں کی منتشر بچتیں یکجا کر کے ان سے اجتماعی فائدہ اٹھانے کے لئے کمپنی کا نظام رائج ہوا۔ اس نظام کی سب سے پہلی خصوصیت یہ ہے کہ شرکت میں ہر شریک کی الگ الگ ملکیت متصور ہوتی ہے۔ مگر اس نظام میں کئی افراد کے مجموعے کو ایک شخص قانونی قرار دیا جاتا ہے۔ جس کی وضاحت انشاء اللہ آگے آئے گی۔ اس شخصِ قانونی کو ''کارپوریشن'' کہتے ہیں جس کی ایک قسم کمپنی ہے۔

ابتداءً کمپنیاں عموماً نیم سرکاری ہوتی تھیں، عموماً حکومت کے چارٹر (اجازت نامے) کے تحت غیر ملکی تجارت کے لئے وجود میں آتی تھیں اور انہیں بہت وسیع اختیارات دیئے جاتے تھے۔ بسا اوقات ان کو قوانینِ تجارت وضع کرنے کا بھی اختیار ہوتا تھا، سکہ ڈھالنے اور فوج اور پولیس رکھنے کا بھی اختیار ہوتا تھا۔ برصغیر پر قابض ہونے والی ''ایسٹ انڈیا کمپنی'' بھی اسی قسم کی ایک کمپنی تھی۔ اب وسیع اختیارات کے ساتھ ایسی ریاستی کمپنیاں موجود نہیں رہیں، اب صرف تجارتی کمپنیاں ہوتی ہیں جو حکومت کی اجازت سے قائم ہوتی ہیں کمپنیوں کی تشکیل کی اجازت اور ان کو کنٹرول کرنے کا کام جو ادارہ کرتا ہے اس کو ہمارے ملک میں (Corporate Law Authority) (کارپوریٹ لاء اتھارٹی) کہا جاتا ہے۔ یہ وزارت خزانہ کا ذیلی ادارہ ہے۔

کمپنی کی تشکیل

سب سے پہلے ابتدائی مرحلے میں ماہرین کے مشورے سے ایک رپورٹ تیار کی جاتی ہے۔ جس میں یہ طے کیا جاتا ہے کہ جو کاروبار شروع کرنا ہے اس کے امکانات کس حد تک ہیں؟ اس کے لئے وسائل اور سرمایہ کتنا درکار ہوگا؟ تجارتی لحاظ سے یہ کاروبار کس حد تک نفع بخش ہے؟ یہ رپورٹ مختلف شعبوں کے ماہرین سے تیار کرائی جاتی ہے، اس کو ''تقریر الامکانیات'' (Feasibility Report) کہتے ہیں۔

پھر کمپنی کا اجمالی ڈھانچہ تیار کیا جاتا ہے، جس میں کمپنی کا نام، کاروبار کی نوعیت، مطلوبہ سرمایہ، ڈائریکٹرز، آئندہ کے لئے عزل و نصب کا طریقہ کار وغیرہ لکھا جاتا ہے، اس کو ''تذکرہ'' (Memorandum) کہتے ہیں۔

پھر کمپنی کے ضوابط لکھے جاتے ہیں جس کو عربی میں نظام الجمعیة یا لائحة الجمعية اور انگریزی میں (Articles of Association) کہتے ہیں۔

میمورنڈم (مذکرہ) اور آرٹیکلز آف ایسوسی ایشن کے ساتھ حکومت کو کمپنی کی اجازت کے لئے درخواست دے دی جاتی ہے۔ جب وزارت خزانہ کے ذیلی ادارہ (Corporate Law Authority) (کارپوریٹ لاء اتھارٹی) کی طرف سے اجازت مل گئی تو اب کمپنی وجود میں آچکی ہے۔ اور قانون اب اس کو ایک فرضی شخص قرار دیتا ہے جو بیع وشراء کرے گا، مدعی ومدعی علیہ بنے گا، دائن ومدیون ہوگا۔

اس کو "شخص قانونی" (Legal person) یا (Juristic Person) یا (Juridicial Person) کہتے ہیں۔ بعض مرتبہ اس کو فرضی شخص (Fictitious Person) بھی کہا جاتا ہے۔

جب کمپنی وجود میں آگئی تو اب لوگوں کو حصہ دار بننے کی دعوت دینے کے لئے قانوناً ضروری ہے کہ کمپنی کا پورا طریق کار اور اسکا ترکیبی ڈھانچہ شائع کرایا جائے تاکہ عوام کو بھی اس کمپنی پر اعتماد ہو سکے۔ لوگوں کو کمپنی کے بنیادی طریق کار اور متعلقہ امور سے واقف کرنے کے لئے جو تحریری بیان شائع کیا جاتا ہے، اس کو عربی میں "نشرۃ الاصاد" اور انگریزی اور اردو میں پراسپکٹس (Prospectus) کہتے ہیں۔

کمپنی کا سرمایہ

حکومت جب کمپنی کو اجازت دیتی ہے تو سرمائے کی تحدید کرتی ہے کہ اتنے سرمائے کے حصے جاری کیے جاسکتے ہیں یا اتنے سرمائے میں لوگوں کو شرکت کی دعوت دی جاسکتی ہے اس کو "منظور شدہ سرمایہ" "راس المال المسموح" یا "راس المال المصرح بہ" (Authorised Capital) کہتے ہیں۔

اس میں سے سرمائے کی کچھ مقدار مقرر کر دی جاتی ہے جو کمپنی جاری کرنے والوں کی طرف سے شامل کیا جائے گا، اس کو (Sponsors Capital) کہتے ہیں۔ پھر حصص جاری کرنے کے بعد عوام یا کمپنی قائم کرنے والوں نے جتنے سرمائے کے حصص لینے کا وعدہ کیا، اس کو "اشتراک شدہ سرمایہ" (Subscribed Capital) کہا جاتا ہے۔ پھر جن لوگوں نے کمپنی میں اشتراک (Subscription) کر لیا ہو اور سرمایہ کی ادائیگی ذمے لے لی ہو، ان سے سرمایہ فوری طور پر یکمشت شامل کرنا ضروری نہیں ہوتا، کبھی تدریجاً بھی ادا کرتے رہتے ہیں۔ سرمائے کا جتنا حصہ ادا کر دیا گیا ہو، اس کو "اداشدہ سرمایہ" "راس المال المدفوع" (Paid Up Capital) کہتے ہیں۔

کمپنی جس سرمائے کے شیئرز جاری کر کے لوگوں کو حصے لینے کی دعوت دے، اس سرمائے کو

''جاری کردہ سرمایہ'' راس المال المعروض" (Issued Capital) کہتے ہیں۔

لوگ فارم پُر کر کے جتنے سرمائے کے حصے خریدنے کا وعدہ کرلیں اس کو ''اشتراک کردہ سرمایہ'' راس المال المساھم" یا "راس المال المکتتب" (Subscribed Capital) کہتے ہیں۔

مثلاً کمپنی کو ۱۰۰ ملین روپے سے کاروبار کی اجازت ملی تو ۱۰۰ ملین روپے ''منظور شدہ سرمایہ'' ہے، اس میں ۲۰ ملین کمپنی قائم کرنے والوں کے ذمے ہے، جس میں سے ۱۰ ملین روپے انہوں نے دیدیئے۔ یہ سپانسرز کیپٹل کا ''اداشدہ سرمایہ'' ہے، ۸۰ ملین عوام سے وصول کرنا ہے، جس میں سے فی الحال ۶۰ ملین روپے کے حصے جاری کیے جاتے ہیں، باقی آئندہ کی کسی ضرورت کے لیے محفوظ رکھ لیے گئے ہیں۔ یہ ۶۰ ملین روپے ''جاری کردہ سرمایہ'' ہے۔ ۶۰ ملین روپے میں سے لوگوں نے ۵۰ ملین روپے کے لئے فارم جمع کرادیے تو یہ ''اشتراک کردہ سرمایہ'' ہے۔

اگر درخواستیں زیادہ ہوں اور جاری کردہ سرمایہ کم ہو تو قرعہ اندازی کی جاتی ہے اور صرف انہی کی درخواستیں قبول کر کے انہیں حصہ دار بنایا جاتا ہے جن کا نام قرعہ میں نکل آئے۔ یہ اندیشہ بھی ہوتا ہے کہ درخواستیں سرمائے سے کم وصول ہوں۔ جتنے شیئرز جاری کیے گئے تھے لوگوں نے اتنے شیئرز نہیں لیے تو اس سے نمٹنے کے لئے بینک یا دوسرے مالیاتی اداروں سے اس بات کی ضمانت لی جاتی ہے کہ جو حصے لوگوں نے نہ لیے وہ ہم لے لیں گے۔ اس ضمانت کو ''ضمان الاکتتاب" (Under Writing) کہتے ہیں۔

بینک اس ضمانت پر کمپنی سے کمیشن کی شرح طے کرتا ہے۔ مثلاً اس ضمانت پر کہ کل سرمایہ کا ایک فیصد میں لوں گا۔ یہ کمیشن بینک بہر حال لیتا ہے چاہے اس کو کمپنی کے حصص (شیئرز) لینے پڑیں یا نہ لینے پڑیں۔ پھر اگر بینک کو حصے لینے پڑ جائیں تو حصے لے کر عموماً بینک اپنے پاس نہیں رکھتا، بلکہ بعد میں ان حصص کو فروخت کر دیتا ہے۔

یہ ضمانت ایک بینک سے بھی لی جاتی ہے اور تھوڑے تھوڑے سرمائے پر کئی بینکوں سے بھی لی جاسکتی ہے۔

کمپنی کے حصص (شیئرز)

جب لوگ کمپنی کے حصے لے کر سرمایہ دیدیتے ہیں، تو حصہ دار کو کمپنی ایک سرٹیفکیٹ جاری کرتی ہے جو اس بات کی سند ہوتی ہے کہ اس شخص کا کمپنی میں اتنا حصہ ہے۔ اس سرٹیفکیٹ کو اردو میں

''حصہ'' عربی میں ''سھم'' اور انگریزی میں (Share) کہتے ہیں۔

کاروبار جتنے سرمائے سے جاری کیا جاتا ہے اس سرمائے کو اکائیوں پر تقسیم کر کے ایک اکائی کو حصے (Share) کی قیمت قرار دی جاتی ہے۔ مثلاً آج کل عموماً دس، دس روپے کے شیئرز جاری کیے جاتے ہیں۔ یہ قیمت شیئرز کے اوپر لکھ دی جاتی ہے۔ یہ وہ رقم ہے جسکی ادائیگی پر یہ سرٹیفکیٹ جاری ہوا تھا۔ اس قیمت کو عربی میں "القیمتہ الاسمیتہ" اور انگریزی میں (Face Value) یا (Par Value) کہتے ہیں۔

شیئرز جاری کرنے کے دو طریقے ہیں۔ کبھی شیئرز پر حصہ دار کا نام درج ہوتا ہے اس کو ''السھم المسجل " (Registered Share) کہتے ہیں، کبھی شیئرز اس طرح جاری ہوتے ہیں کہ اس پر کسی کا نام درج نہیں ہوتا، جس کے ہاتھ میں ہوگا وہی اس کا مالک سمجھا جائے گا۔ اس کو "السھم الحاملہ" (Bearer Share) کہتے ہیں۔

ہمارے ہاں زیادہ تر کمپنیوں کے حصص رجسٹرڈ ہی ہوتے ہیں۔ کبھی بیئرر بھی ہوتے ہیں جیسے این، آئی، ٹی میں دونوں صورتیں ہیں۔

حصص کی ایک تقسیم حصہ دار کے حقوق کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ یعنی نفع وصول کرنے یا کمپنی کی پالیسی میں مداخلت کے اعتبار سے بھی حصص کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ السھم العادی (Ordinary Share)

۲۔ السھم الممتاز (Preference Share) جس کو ''ترجیحی حصص'' بھی کہتے ہیں۔

ان دو قسم کے حصص میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ''السھم الممتاز " کے حامل کو نفع تقسیم کرنے یا حق رائے دہی میں ''السھم العادی" کے حامل سے مقدم رکھا جاتا ہے۔ "السھم الممتاز" کی ترجیح کی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ ''السھم الممتاز" کا نفع اس کے لگائے ہوئے سرمائے کی خاص شرح کے مطابق مقرر ہوتا ہے۔ مثلاً اس کے لگائے ہوئے سرمائے کا دس فیصد (۱۰ %) پہلے ''السھم الممتاز" کے حاملین میں نفع تقسیم کر کے انکا معینہ نفع ان تک پہنچایا جاتا ہے۔ اس کے بعد اگر کچھ بچے تو ''السھم العادی" کے حاملین کو ملتا ہے، ورنہ وہ نفع سے محروم رہیں گے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی سال کمپنی کو نفع نہیں ہوا تو ایسی صورت میں بھی ''السھم الممتاز" کا نفع محفوظ رہتا ہے، آئندہ سال جب نفع ہوگا تو پہلے ان کو دیا جائے گا، اس کے بعد نفع بچا تو ''السھم العادی" کو ملے گا۔

۲۔ بعض اوقات ترجیح کی صورت یہ ہوتی ہے کہ "السهم الممتاز" کے نفع کی شرح "السهم العادی" سے زیادہ رکھی جاتی ہے۔

۳۔ کبھی ترجیح اس طرح ہوتی ہے کہ کمپنی کے سالانہ اجلاس میں "السهم الممتاز" والوں کو ووٹ کا حق ہوتا ہے۔ "السهم العادی" والے کو ووٹ کا حق نہیں ہوتا۔

۴۔ کبھی "السهم الممتاز" والے کو زیادہ ووٹ کا حق ہوتا ہے اور "السهم العادی" کو کم ووٹ کا۔ مثلاً یہ کہ "السهم الممتاز" والے کو دو ووٹ کا اور "السهم العادی" والے کو ایک ووٹ کا حق ہوگا۔

حاصل یہ کہ "السهم الممتاز" ترجیحی حصے کا نام ہے۔ پھر ترجیح کی شکلیں مختلف ہو سکتی ہیں۔ اس کی ضرورت عموماً اس وقت پیش آتی ہے، جب کہ کسی خاص بڑی پارٹی (مثلاً انشورنس کمپنی وغیرہ) سے سرمایہ لینا ہو۔ اب وہ اس پر آمادہ نہیں کہ عام حصہ دار (شیئر ہولڈر) کی حیثیت سے رقم لگائے، اس لئے کہ اس میں نفع طے شدہ نہیں۔ اور اس پر بھی آمادہ نہیں کہ محض قرض دہندہ (دائن) کی طرح سود پر قرض دے، اس لئے کہ محض قرض دہندہ کی حیثیت میں وہ کمپنی کی پالیسی پر اثر انداز نہیں ہو سکے گی۔ ایسی پارٹی سے سرمایہ لینے کے لئے اس کو ترجیحی حصص دیے جاتے ہیں، تاکہ اس کو مقررہ نفع بھی ملے اور کمپنی میں حصہ دار بھی ہو۔ چنانچہ یہ ایک اعتبار سے دائن اور ایک اعتبار سے حصہ دار ہوتی ہے۔

کمپنی کا انتظامی ڈھانچہ

کمپنی ایک قانونی شخص ہے جو وجود میں آنے کے بعد کاروبار کرے گا، مگر چونکہ یہ حقیقی شخص نہیں، لہٰذا اس قانونی شخص کی نمائندگی کے لئے حصہ داروں میں سے ہی چند افراد پر مشتمل ایک مجلس بنائی جاتی ہے جو کاروبار کرتی ہے۔ اس کو "مجلس الادارہ" (Board of Directors) کہتے ہیں۔

اس کا انتخاب تمام شیئرز ہولڈرز کی ووٹنگ سے ہوتا ہے۔ پھر یہ بورڈ آف ڈائریکٹرز اپنے میں سے ایک کو سربراہ ادارہ منتخب کرتا ہے۔ اس کو "العضو المنتدب" (Chief Eecutive) کہتے ہیں۔

یہ چیف ایگزیکٹو بورڈ آف ڈائریکٹرز میں سے بھی ہو سکتا ہے، اور باہر سے بھی کسی کو ملازم رکھا جا سکتا ہے۔ یہ بورڈ کی پالیسی کے ماتحت عملاً کام کرتا ہے۔

تمام شیئرز ہولڈرز کا ایک سالانہ اجتماع ہوتا ہے جس کو "ا لجمعية العمومية ا لسنوية"

(Annual General Meeting) کہتے ہیں۔ اسی کا مخفف نام اے، جی، ایم (A.G.M) ہے۔ اس میں کاروبار کی پالیسی، اکاؤنٹس (حسابات) اور آڈٹ رپورٹ وغیرہ پیش کی جاتی ہیں۔ آئندہ کے لئے ڈائریکٹران کا انتخاب ہوتا ہے۔ ہر حصے کا ایک ووٹ ہوتا ہے، مثلاً کسی کے پاس دس شیئرز ہیں تو اس کے دس ووٹ ہوں گے۔ سالانہ اجتماع میں ووٹ دینے کے بعد شیئر ہولڈرز کا کمپنی کے کاروبار میں کوئی عمل دخل نہیں ہوتا ہے۔

کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد ختم ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو اے، جی، ایم میں کمپنی کے تحلیل ہونے کا فیصلہ ہو جائے یا کمپنی دیوالیہ ہو جائے اور اس کے دیون اثاثوں سے بڑھ جائیں۔ ان دونوں صورتوں میں متعلقہ قانونی ادارے سے کمپنی ختم کرنے کی اجازت لینا ضروری ہے، قانونی اجازت لیے بغیر کمپنی کا وجود ختم نہیں کیا جا سکتا۔ اور عموماً ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے کمپنی کے اثاثوں کو قرض خواہوں یا حصہ داروں میں تقسیم کرنے کے لئے ایک منتظم مقرر کیا جاتا ہے جسے ''ریسیور'' (Receiver) یا تحلیل کنندہ (Liquidator) کہتے ہیں۔

منافع کی تقسیم

کمپنی سال بھر کاروبار کرنے کے بعد سالانہ نفع کا حساب لگاتی ہے اور یہ طے کرتی ہے کہ کتنا نفع ہوا؟ اس کے منافع کا کچھ حصہ بطور احتیاط کے محفوظ کر لیتی ہے، تاکہ آئندہ کمپنی کو کوئی نقصان ہو تو اس سے اس کا تدارک کیا جا سکے اس کو عربی میں ''احتیاطی'' اور انگریزی میں Reserve کہتے ہیں۔ اس احتیاطی نفع کا تعین عموماً بورڈ آف ڈائریکٹرز کرتا ہے۔ اور قانوناً بھی اس کی تحدید ہوتی ہے، اس لئے کہ احتیاطی نفع منہا کر کے باقی نفع پر ٹیکس لگتا ہے، خطرہ ہے کہ ٹیکس سے بچاؤ کے لئے کوئی کمپنی زیادہ نفع احتیاطی میں رکھ لے، اس لئے قانوناً بھی اس کی تحدید ہوتی ہے۔

احتیاطی نکالنے کے بعد بقیہ نفع شیئر ہولڈرز میں تقسیم ہوتا ہے۔ اب کمپنی کو جو دراصل نفع ہوا ہے وہ ''الربح'' ''نفع'' (Profit) ہے اور جو بطور احتیاط رکھا گیا ہے وہ ''احتیاطی'' یا محفوظ فنڈ (Reserve) ہے باقی نفع جو تقسیم ہوگا وہ ''الربح الموزع'' (Dividend) ہے۔ پرافٹ Profit اور Dividend ڈیویڈنڈ میں فرق یہ ہے کہ کل نفع پرافٹ ہے اور احتیاطی نکالنے کے بعد جو تقسیم ہوگا وہ ڈیویڈنڈ ہے، پرافٹ شخص قانونی کمپنی کا نفع ہے اور ڈیویڈنڈ شیئر ہولڈرز کا۔

(Dividend) کی تقسیم کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ کبھی تو نقد نفع لوگوں کو فراہم کر دیا جاتا ہے، کبھی اس نفع کے دوبارہ حصص (شیئرز) جاری کر دیئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے حصے کو ''بونس شیئر''

(Bonus Share) کہتے ہیں۔ بونس شیئر جاری کرنے سے کمپنی کا سرمایہ بڑھ جاتا ہے۔ ایسا عموماً اس وقت ہوتا ہے، جب کہ کمپنی کی کیش پوزیشن کمزور ہو، یعنی اس کے پاس نقد رقم کم ہو تو بجائے نفع دینے کے مزید حصص جاری کر دیے جاتے ہیں۔ کسی حصہ دار کو مثلاً دس روپے دینے کے بجائے دس روپے کا حصہ دے دیا جاتا ہے۔ لیکن اس کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ "منظور شدہ سرمایہ" میں اس کی گنجائش ہو۔ مثلاً ۸۰ ملین کی اجازت ملی تھی، ان میں ابھی تک ۶۰ ملین جاری کیے تھے، ۲۰ ملین کی گنجائش ہے، اگر منظور شدہ سرمائے میں مزید گنجائش نہیں ہے تو درخواست دے کر اجازت لی جائے گی ـــــ بونس شیئرز جاری کرنے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کمپنی کے شیئرز کی بازاری قیمت (Market Value) قیمته اسمیته (Face Value) سے کم نہ ہو۔ اگر بازار میں قیمت گر گئی ہے تو اب بونس شیئرز جاری کرنے میں حصہ داران (شیئر ہولڈرز) کا نقصان ہے۔ مثلاً دس روپے کے شیئر کی قیمت بازار میں ۹ روپے ہے تو حصہ دار کو دس روپے کی بجائے ۹ روپے کا شیئر ملے گا تو اس کو ایک روپیہ کا نقصان ہوا۔

"لمیٹڈ" کمپنی کا تصور

لمیٹڈ کمپنی کو "الشركة المحدودة" کہتے ہیں۔ اس سے مراد مسئولية (Liability) یعنی ذمہ داری کا محدود ہونا ہے۔ لمیٹڈ کمپنی کے حاملانِ حصص کی ذمہ داری ان کے لگائے ہوئے سرمائے کی حد تک محدود ہوتی ہے۔ یعنی اگر کمپنی خسارے میں گئی تو ان کا زیادہ سے زیادہ نقصان یہ ہوگا کہ ان کا لگایا ہوا سرمایہ ڈوب جائے گا۔ اگر کمپنی پر قرض زیادہ ہو گیا تو حاملانِ حصص سے ان کے لگائے ہوئے سرمائے سے زیادہ کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ اسی طرح کمپنی کی ذمہ داری بھی اس کے اثاثوں کی حد تک محدود ہوگی۔ قرضے ادا کرنے کے لئے زیادہ سے زیادہ کمپنی کے اثاثے قرق کرائے جا سکتے ہیں اثاثوں سے زیادہ مطالبہ نہیں ہوگا۔ اسی لئے "لمیٹڈ" لکھنا ضروری ہے تا کہ قرض دینے والا اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے دے کہ اس مدیون کی ذمہ داری محدود ہوگی۔

عام طور پر تو کمپنیاں ہی لمیٹڈ ہوتی ہیں، لیکن شرکت (PartnerShip) بھی لمیٹڈ ہوتی ہے۔

پرائیویٹ کمپنی

کمپنی کی دو قسمیں ہیں (۱) پبلک کمپنی (شركة عاملة) (۲) پرائیویٹ کمپنی (شركة

خاصة)، اب تک جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں وہ ''پبلک کمپنی'' کی ہیں۔ پرائیویٹ کمپنی بھی ایک شخص قانونی ہوتا ہے، مگر اس کے شرکاء کی تعداد محدود ہوتی ہے، (مثلاً ہمارے یہاں کم از کم ۲ اور زیادہ سے زیادہ ۵۰ شرکاء ہو سکتے ہیں) یہاں سرمائے کے حصص جاری نہیں کیے جاتے ہیں، پراسپکٹس نہیں شائع کیا جاتا ہے، اس کے شیئرز بازارِ حصص (اسٹاک ایکسچینج) میں فروخت نہیں ہوتے ہیں ــــ قانونی تقاضا ہے کہ پرائیویٹ کمپنی کے ساتھ پرائیویٹ لکھنا ضروری ہوتا ہے۔

شرکت اور کمپنی میں فرق

شرکت (Partner Ship) کو عربی میں ''الشركة'' (بكسر الشين و سكون الراء) یا ''شركة الاشخاص'' کہتے ہیں۔ اور کمپنی کو شركة المساهمة (بفتح الشين و كسر الراء) کہتے ہیں۔ شرکت اور کمپنی میں کئی امتیازی فرق ہیں۔

۱۔ شرکت میں ہر شخص کاروبار کے تمام اثاثوں کا مشاع طور پر مالک ہوتا ہے۔ ہر شریک دوسرے شریک کا وکیل ہوتا ہے، ہر شخص کی ذمہ داری یکساں ہوتی ہے، مثلاً کوئی دین واجب ہوا تو تمام شرکاء سے برابر درجے میں مسئولیت ہوگی، مگر کمپنی میں ایسا نہیں ہوتا۔ کمپنی ایک ''شخصی قانونی'' ہے اس کا الگ وجود ہے اور حصہ داران کا الگ وجود ہے، حاملینِ حصص اس حد تک تو کمپنی کے اثاثوں میں شریک ہیں کہ اگر کمپنی تحلیل ہو اور اس کے اثاثے تقسیم ہوں تو ان کو متناسب حصے ملیں گے، لیکن کمپنی کی تحلیل سے پہلے قانون، حاملِ حصص کا یہ حق تسلیم نہیں کرتا کہ وہ کمپنی کے اثاثوں میں تصرف کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی حاملِ حصص مدیون ہو اور اس کے اثاثے قرق کیے جائیں تو جو شیئرز اس کے ہاتھ میں ہیں وہ تو قرق ہوں گے، مگر اس کے شیئر کے تناسب سے کمپنی کے اثاثوں پر اس کو تصرف کا حق نہیں ہے۔

۲۔ شرکت میں کاروبار کی طرف سے کسی پر دعویٰ ہو یا کسی کی طرف سے کاروبار پر دعویٰ ہو تو تمام شرکاء مدعی یا مدعیٰ علیہ ہوں گے۔ مگر کمپنی خود ایک شخص قانونی ہے، لہٰذا کمپنی خود ہی مدعی یا مدعیٰ علیہ ہوگی، حاملین حصص (شیئر ہولڈرز) نہیں ہوں گے۔ اس شخص قانونی کی نمائندگی عدالت میں انتظامیہ کا کوئی فرد کریگا۔

۳۔ شرکت کا الگ سے کوئی قانونی وجود نہیں ہوتا، کمپنی کا الگ سے قانونی وجود ہوتا ہے، جس کو ''شخص قانونی'' کہتے ہیں۔

۴۔ شرکت میں کوئی شریک شرکت فسخ کر کے اپنا سرمایہ نکالنا چاہے تو نکال سکتا ہے، مگر کمپنی میں

سے اپنا سرمایہ نہیں نکالا جا سکتا، البتہ شیئرز فروخت کیے جا سکتے ہیں۔

۵۔ شرکت میں عموماً ذمہ داری کاروبار کے اثاثوں تک محدود نہیں ہوتی، کمپنیوں میں ذمہ داری محدود ہوتی ہے۔

کمپنی کے لئے فنڈ کی فراہمی

کمپنی میں ابتداءً کچھ سرمایہ (Sponsers) یعنی کمپنی بنانے والوں کی طرف سے ہوتا ہے، سرمائے کا بہت سا حصہ اجرائے حصص کے ذریعے عوام سے حاصل کیا جاتا ہے، مگر عموماً یہ سرمایہ کمپنی کے لئے کافی نہیں ہوتا، وقتاً فوقتاً مزید سرمایہ حاصل کرنے کی ضرورت بھی پیش آتی رہتی ہے۔ اس کے لئے مختلف طریقے اختیار کیے جاتے ہیں۔

الف۔ کبھی مزید سرمایہ حاصل کرنے کے لئے کمپنی مزید حصص جاری کرتی ہے۔ جب کہ منظور شدہ (Authorised) سرمایہ میں اس کی گنجائش ہو یا دوبارہ اجازت لی جائے۔ یہ حصص جواب جاری کیے گئے ہیں، ان میں قدیم حصہ داران (شیئر ہولڈرز) کا ترجیحی حق ہوتا ہے کہ اگر وہ نئے حصص لینا چاہیں تو لے لیں۔ جن نئے حصص میں پرانے حصہ داروں کو ترجیحی حق ہوتا ہے انکو "سهام الا ولوية" (Right Shares) کہتے ہیں۔

یہ حق شفعہ سے ملتا جلتا ہے۔ اس کے قدیم حصہ داران کو دو فائدے ہوتے ہیں۔ (الف) عموماً کمپنی کا کاروبار شروع ہونے کے بعد شیئر کی بازاری قیمت (Market Value) لکھی ہوئی قیمت (Face Value) سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ان کے خریدنے میں نفع ہوتا ہے۔ اس نفع کے لینے کا حق پہلے قدیم حصہ داران کو دیا جاتا ہے، مثلاً لکھی ہوئی قیمت ۱۰ روپے اور بازاری قیمت ۲۰ روپے ہے تو شیئر دس روپے میں ملے گا مگر فروخت ہوگا ۲۰ روپے میں، لہٰذا شیئر لینے والے کو دس روپے کا نفع ہوگا۔ (ب) دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ مزید سرمائے کے حصص جاری کرنے سے حصہ داران کی شرکت کی نسبت میں کمی آجاتی ہے۔ ان کو اپنی نسبت بحال کرنے کے لیے نئے شیئرز خریدنے کا ترجیحی حق دیا جاتا ہے مثلاً کمپنی میں پہلے ایک لاکھ روپے کا سرمایہ لگا ہوا تھا، جس میں سے کسی نے دو ہزار روپے کے شیئرز لئے تھے تو اس کی شرکت کی نسبت دو فیصد ہے، اب جب کمپنی ایک لاکھ کے مزید حصص جاری کرے گی تو اب کمپنی کا سرمایہ دو لاکھ ہو گیا۔ ۲ ہزار کی نسبت ۲ لاکھ سے ۱٪ فیصد رہ جائے گی۔ اس لئے اس کو حق دیا گیا ہے کہ مزید دو ہزار کے شیئرز لے کر دوبارہ نسبت دو فیصد کر لے۔

۲۔ مزید حصص جاری کرنے میں کچھ مشکلات بھی ہوتی ہیں، مثلاً سرمائے کی منظوری کی حدود قیود

ہوتی ہیں، حصہ داران میں اضافہ ہو جاتا ہے اور ان کا کمپنی پر کنٹرول ہوتا ہے۔ اس جیسی مشکلات کی وجہ سے کمپنیاں مزید حصص جاری کرنے کا طریقہ پسند نہیں کرتیں، بلکہ مزید سرمایہ حاصل کرنے کے لئے قرض لیتی ہیں۔ قرض لینے کی دو صورتیں ہیں۔

الف۔ بینک یا کسی مالیاتی ادارے سے قرض لیا جاتا ہے، جو عموماً سود پر لیا جاتا ہے۔

ب۔ عوام کو شیئرز لینے کی نہیں، بلکہ قرضے دینے کی دعوت دی جاتی ہے۔ اس کے لئے دو طرح کی دستاویزات کمپنی جاری کرتی ہے، جس کو لے کر لوگ قرضے دیتے ہیں۔

(۱) سند (بانڈ) (Bond)

بانڈ معینہ مدت کے لئے جاری ہوتا ہے۔ اس وقت تک اس پر سالانہ سود ملتا رہتا ہے۔ مدت کبھی زیادہ ہوتی ہے، کبھی کم۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ بانڈز ننانوے سال کے لئے جاری ہوئے۔ بانڈز کا حامل مدت پوری ہونے سے پہلے اس کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔

(۲) "شهادة الاستثمار" (Debenture) (ڈیبنچر)

بانڈ اور ڈیبنچر میں اتنی بات قدر مشترک ہے کہ ان دونوں کا حامل کمپنی میں حصہ دار نہیں ہوتا، محض دائن ہوتا ہے۔ جس کو کمپنی کی طرف سے سالانہ سود دیا جاتا ہے اور وقت مقرر پر رقم واپس کر دی جاتی ہے۔ اور ان دونوں فرق دو طرح سے ہے۔ ایک تو یہ کہ بانڈ صرف قرضے کی دستاویز ہے، اب بعض اوقات قرضوں کے بانڈز کو تحفظ دینے کے لئے ایک دستاویز جاری کی جاتی ہے، جس میں ان بانڈز کو کمپنی کی کسی ایک جائیداد یا بہت سی جائیدادوں کے ساتھ متعلق کر دیا جاتا ہے کہ اگر یہ قرضے ادا نہ ہوئے تو ان جائیدادوں سے ادا کر دیے جائیں گے۔ اس کو (Debenture) کہتے ہیں۔ گویا بانڈ قرضے کی دستاویز ہے اور ڈیبنچر اس کے رہن کا وثیقہ ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ اگر کمپنی دیوالیہ ہو جائے تو اثاثوں سے جن لوگوں کا حق متعلق ہوتا ہے، ان کے حقوق کی ادائیگی کی قانوناً ترتیب ہوتی ہے، اس ترتیب میں ڈیبنچر اس جائیداد کی حد تک مقدم ہوتا ہے جس کو رہن بنایا گیا تھا، بانڈز کی ادائیگی اس کے بعد ہوتی ہے۔

بانڈ کی ایک قسم ایسی ہے، جس میں حامل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ بانڈ کو شیئر میں تبدیل کر لے۔ پہلے وہ دائن تھا، اب وہ کمپنی میں حصہ دار ہوگا۔ اس کے لئے کبھی مدت مقرر ہوتی ہے کہ اتنی مدت کے بعد شیئر میں بدل سکتے ہیں اور کبھی مدت مقرر نہیں ہوتی، کبھی مخصوص شرائط ہوتی ہیں، کبھی نہیں۔ ایسے بانڈز کو "سندات قابلة للتحويل" (Convertible Bonds) کہتے ہیں۔

(۳) "اجارہ" ـــــ سرمایہ حاصل کرنے کا ایک طریقہ اور رائج ہوا ہے جس کو "اجارہ"

(Leasing) کہتے ہیں۔ اجارہ دو طرح کا ہوتا ہے، ایک (Operating Leas)(آپریٹنگ لیز) یہ وہ اجارہ ہے جو عام طور پر معروف ہے، اس میں واقعتاً فریقین میں موجر و مستاجر کا رشتہ ہوتا ہے۔ یہ اجارہ سرمایہ حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتا۔ سرمایہ حاصل کرنے کا ذریعہ دوسری قسم کا اجارہ ہے جس کو (Financial Lease) (فنانشل لیز) کہتے ہیں۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں اصل مقصود اجارے کا رشتہ قائم کرنا نہیں ہوتا، بلکہ کمپنی کو جامد اثاثوں کی (مثلاً مشینری کی) ضرورت ہے تو کمپنی بینک سے قرض لے کر خود مشینری خریدنے کی بجائے کسی بینک یا مالیاتی ادارے کو یہ کہتی ہے کہ یہ مشینری خرید کر ہمیں کرایہ پر دیدو۔ اس دوران مشینری کا مالک بینک یا مالیاتی ادارہ ہوگا اور کمپنی کرایہ دار ہونے کی حیثیت سے اسے استعمال کرتی ہے ایک مخصوص مدت کے لئے کرایہ اس تناسب سے طے کیا جاتا ہے کہ اس میں مشینری کی قیمت بھی وصول ہو جائے اور اتنی مدت کے لئے اگر یہ رقم قرض دی جاتی تو اس پر جتنا سود ملنا تھا وہ بھی وصول ہو جائے۔ جب یہ مدت گزر جاتی ہے اور کرایہ کی شکل میں مشینری کی قیمت بمع معینہ شرح سود ادا ہو جاتی ہے تو اب یہ مشینری خود بخود کمپنی کی مملوک بن جاتی ہے، یہ بات کبھی معاہدے میں لکھی ہوتی ہے اور کبھی لکھی تو نہیں جاتی، مگر معروف اسی طرح ہے۔

قرض کی بجائے اجارے کا طریقہ اختیار کرنے کے دو مقصد ہوتے ہیں۔

۱۔ اس کی وجہ سے بعض صورتوں میں ٹیکس سے بچت ہو جاتی ہے یا ٹیکس میں کمی ہو جاتی ہے۔

۲۔ قرض کی وصولیابی کے لئے اجارے کا طریقہ بہ نسبت اقراض کے زیادہ باعث اعتماد ہے، اس لئے کہ اجارے میں مشینری موجر کی ملکیت میں ہوتی ہے، اس پر اسی کا لیبل لگا رہتا ہے، اگر بالفرض رقم نہ ملی تو موجر کو کوئی خطرہ نہیں، اس لئے کہ مشینری اسی کی ملکیت میں ہے۔

یہاں یہ بھی یاد رہے کہ فنانشل لیزنگ سے چونکہ ایک درجے میں سرمایہ حاصل کرنے میں مدد لینا ہی مقصود ہوتا ہے، اسلئے اس کو فنڈز کی فراہمی کا ایک طریقہ شمار کر کے اس کو "تمویل" (Financing) کے ذیل میں لایا گیا ہے، ورنہ حقیقت میں یہ تمویل نہیں ہے، اسلئے کہ تمویل وہ ہوتی ہے جس میں کوئی چیز کمپنی کی ملک میں آجائے اور یہاں وہ مشینری ابھی کمپنی کی ملکیت میں نہیں آئی۔

کمپنی کے حسابات

ہر کمپنی اپنے حسابات باقاعدہ رکھنے کا اہتمام بھی کرتی ہے، حسابات رکھنے کے اصول بھی ہوتے ہیں۔ حسابات رکھنا ایک باقاعدہ فن ہے۔ اس کا اجمالی تعارف بھی ضروری ہے، اس لئے کہ معاملات کو سمجھنے کے لئے اس کی کافی ضرورت پڑتی ہے۔

تختہ توازن (Balance Sheet)

کمپنی کی املاک کو اردو میں ''اثاثے'' عربی میں ''موجودات'' یا ''اصول'' اور انگریزی میں (Assets) کہتے ہیں۔ اور دوسروں کے جو حقوق کمپنی کے ذمہ واجب ہوتے ہیں ان کو ''ذمہ داریاں'' اور عربی میں ''دیون'' یا ''حقوق'' یا ''مطلوبات'' اور انگریزی میں (Liabilities) کہتے ہیں۔

کمپنی سال میں ایک بار یا کسی معینہ تجارتی دورانیہ میں اپنی ذمہ داریوں اور اثاثوں کی تفصیل تیار کرتی ہے اس کو ''تختہ توازن'' ''لا ئحة الرصيد'' (Balance Sheet) کہتے ہیں۔ بیلنس شیٹ کا اجمالی تعارف یہ ہے کہ ایک طرف کمپنی کے اثاثے اور دوسری طرف ذمہ داریاں لکھ لی جاتی ہیں ''اثاثوں'' سے مراد کمپنی کی املاک اور واجب الوصول (Receivable) اموال ہیں، اور ذمہ داریوں سے مراد وہ مالی واجبات ہیں جو کمپنی کے ذمے دوسروں کے لئے واجب الادا ہیں، پھر ان دونوں میں تناسب دیکھا جاتا ہے۔ اور اس تناسب کی بنیاد پر کمپنی کا استحکام معلوم کیا جاتا ہے۔

ذمہ داریوں اور اثاثوں میں کیا تناسب ہونا چاہئے؟ اس کے بارے میں عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ اگر ایک اور دو کا تناسب ہو یعنی اثاثے ذمہ داریوں کے مقابلے میں دوگنے ہوں تو کمپنی خوب مستحکم سمجھی جاتی ہے، چنانچہ ایسی کمپنی کو بینک وغیرہ قرض دینے کے لئے زیادہ آمادہ ہوتے ہیں۔

بیلنس شیٹ تیار کرنے کے طریقے کی کچھ وضاحت یہ ہے کہ ایک طرف درج ذیل طریقے سے کمپنی کے اثاثے لکھے جاتے ہیں۔

اثاثے

اس کو عربی میں "موجودات" اور انگریزی میں (Assets) کہتے ہیں۔

اثاثے تین قسم کے لکھے جاتے ہیں۔

۱۔ رواں اثاثے (Current Assets) ان کو عربی میں ''موجودات متداولة'' کہتے ہیں جو نقد ہوں یا بسہولت نقد پذیر ہوں۔ اس میں چار مدات شامل ہوتی ہیں۔ (الف) نقد (Cash) (ب) کمپنی نے جو رقم کسی سے وصول کرنی ہے (Accounts Receivable) مثلاً کوئی چیز فروخت کی ہے، اس کی قیمت ابھی قابل وصول ہے۔ (ج) اگر کمپنی نے دوسرے اداروں کو قرض دے کر اس کی دستاویزات اور رسیدیں اپنے پاس رکھی ہوئی ہیں تو وہ بھی اس کے اثاثوں میں شمار ہیں، مثلاً بانڈز وغیرہ اس کو (Notes Receivable) کہتے ہیں۔ (د) کسی اور کمپنی یا ادارے میں سرمایہ

کاری کی گئی ہے اور وہاں سے رقوم کی وصولی متوقع ہے (Investments)

۲۔ جامد اثاثے (Fixed Assets) ان کو عربی میں "موجودات ثابتہ" کہتے ہیں۔ان سے مراد غیر نقد اثاثے ہیں جو جلدی نقد پذیر نہیں۔جیسے مشینری، بلڈنگ وغیرہ۔

۳۔ غیر مادی اثاثے (Intangible Assets) ان کو عربی میں "موجودات غیر مادیة" کہتے ہیں۔ایسے اثاثے جن کو مادی طور پر محسوس نہیں کیا جاسکتا۔جیسے گڈول، اس کی قیمت بھی لگتی ہے۔بیع وشراء بھی ہوتی ہے مگر یہ کوئی محسوس مادی چیز نہیں، یا کسی تجارت کی ایڈورٹائزنگ (تشہیر) پر رقم خرچ ہوئی، اس تشہیر کا کئی سال تک فائدہ ہوگا۔یہ بھی غیر مادی اثاثوں میں شامل ہوگی۔

اثاثے لکھنے کے بعد یہ بھی لکھا جاتا ہے کہ یہ اثاثے کن ذرائع سے حاصل ہوئے، ان کے لئے سرمائے کا حصول (Financing) کہاں سے ہوئی۔

اثاثوں کی قیمتیں مختلف ہوتی ہیں۔ایک وہ قیمت جو بوقت خرید تھی، پھر استعمال کے بعد فرسودگی کی وجہ سے اس کی قیمت کم ہو جاتی ہے، زمانہ گزرنے سے قیمت میں اضافہ بھی ہوتا ہے، لیکن چونکہ قیمت کے اس تغیر کا ٹھیک ٹھیک اندازہ مشکل ہوتا ہے اس لئے بیلنس شیٹ میں اثاثوں کی وہ قیمت لگائی جاتی ہے جس پر وہ اصلاً خریدے گئے تھے۔اس کو "کتابی قیمت" یا (Book Value) کہا جاتا ہے، چونکہ ان اثاثوں کی موجودہ بازاری قیمت عموماً مختلف ہوتی ہے اس لئے عموماً بیلنس شیٹ سے کمپنی کی صورتحال کی حقیقی نمائندگی نہیں ہوتی، بلکہ ظنی اور تقریبی ہوتی ہے۔اس میں دھوکہ بھی چلتا ہے۔

ذمہ داریاں

بیلنس شیٹ کے دوسرے حصہ میں "ذمہ داریاں" لکھی جاتی ہیں۔یعنی وہ یہ رقوم ہیں جو کمپنی پر واجب الادا ہیں، اور کمپنی کو ادا کرنی ہیں۔ذمہ داریوں میں ملازمین کی تنخواہیں جو دینی ہیں، کوئی چیز خریدی ہے اس کی قیمت واجب الادا ہے، سرمایہ لیا ہے وہ واجب الادا ہے، اس جیسی چیزیں داخل ہیں۔ذمہ داریاں لکھنے کی ترتیب یہ ہوتی ہے کہ پہلے طویل المیعاد ذمہ داریاں لکھی جاتی ہیں۔مثلاً قرض لیا ہے جو پانچ سال کے بعد ادا کرنا ہے۔ایسی ذمہ داریوں کو (Long Term Liabilities) کہتے ہیں۔اس کے بعد "رواں ذمہ داریاں" لکھی جاتی ہیں، جو تھوڑی مدت میں ادا کرنی ہیں، مثلاً ملازمین کی تنخواہیں، ٹیکس، کوئی چیز خریدی ہے اس کا بل ادا کرنا ہے، طویل المیعاد قرضوں کا وہ حصہ جو ایک سال کے اندر ادا کرنا ہے۔ایسی ذمہ داریوں کو (Current Liabilities) کہتے ہیں۔

صافی مالیت

اثاثوں میں سے ذمہ داریاں منہا کر کے جو باقی بچے اس کو ''صافی مالیت'' ''المالیة الصافیة'' (Net Worth) کہتے ہیں۔ یہی مالیت دراصل حصہ داروں کی ملکیت ہوتی ہے۔

نفع، نقصان کا میزانیہ

تختہ توازن (بیلنس شیٹ) تو کمپنی کا مالی استحکام معلوم کرنے کے لئے ہوتی ہے، اس کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ کمپنی کو کتنا نفع یا نقصان ہوا؟ نفع، نقصان کو بیان کرنے کے لئے جو رپورٹ تیار کی جاتی ہے اس کو عربی میں ''اللائحة المالية'' یا ''البيان المالی'' اور انگریزی میں (Income Statement) کہتے ہیں۔ اس کی ترتیب یہ ہوتی ہے

مجموعی فروختگی،	(Gross Sales)
-واپسی،	(Returns)
=صافی فروختگی،	(Net Sales)
-براہ راست اخراجات،	(Direct Expenses)
=اجمالی منافع،	(Gross Profit)
-بالواسطہ اخراجات،	(Indirect Expenses)
=صافی منافع (قبل ٹیکس)،	(Net Profit (Pre Tax))
-ٹیکس،	(Tax)
=صافی منافع (بعد ٹیکس)،	(Net Profit (After Tax))
-محفوظ فنڈ،	(Reserve)
	(Dividend)

''واپسی'' سے مراد وہ اشیاء ہیں جو بیچنے کے بعد واپس لینی پڑتی ہیں۔ وہ چونکہ فروختگی میں شامل ہو چکی ہیں اس لئے ان کو منہا کر کے جو فروختگی بچے گی وہ ''صافی فروختگی'' ہے۔ ''براہ راست اخراجات'' سے مراد وہ اخراجات ہیں جو اس چیز کی تیاری پر ہوتے ہیں جو کمپنی کا اصل سامانِ تجارت ہے، مثلاً اگر کوئی مل ہے تو اس کے خام مال کی خریداری پر جو اخراجات ہوں گے وہ براہِ راست اخراجات میں داخل ہوں گے یا کوئی اخبار نکلتا ہے تو اس کی طباعت اور اس کے کاغذ کے اخراجات اسی

مد میں آئیں گے۔ ''صافی فروختگی'' سے یہ اخراجات منہا کر کے جو رقم بچے وہ کمپنی کا ''اجمالی نفع'' ہے۔ ''بالواسطہ اخراجات'' سے مراد وہ اخراجات ہیں جن کا تعلق براہِ راست اشیائے فروخت کی تیاری سے نہیں ہے، مثلاً دفتر کی عمارت کا کرایہ، ایڈیٹر کی تنخواہ وغیرہ۔ ''براہِ راست اخراجات'' اور ''بالواسطہ اخراجات'' میں عملی فرق یہ ہے کہ براہِ راست اخراجات اس وقت ہوں گے جب کہ اشیاء تیار ہوں، اگر اشیاء تیار نہ ہوں تو یہ اخراجات نہیں ہوں گے۔ پھر اشیاء زیادہ تیار ہوں تو خرچہ بھی زیادہ ہوگا، کم تیار ہوں تو اخراجات بھی کم ہوں گے۔ بالواسطہ اخراجات بہر حال بدستور جاری رہیں گے چاہے پروڈکشن ہو یا نہ ہو، کم ہو یا زیادہ۔ ''اجمالی نفع'' سے اس قسم کے اخراجات منہا ہوں تو بقیہ ''صافی نفع'' (قبل از ٹیکس) ہے۔ پھر اس میں سے حکومت کو ادا کیا جانے والا ٹیکس منہا ہو کر بقیہ ''صافی نفع'' (بعد ٹیکس) ہے۔ اس ''صافی نفع'' کا کچھ حصہ محفوظ فنڈ یا ریزرو میں منتقل کرنے کے بعد جو منافع بچتا ہے، وہ ''قابلِ تقسیم منافع'' یا (Distributable Profit) کہلاتا ہے۔

انکم اسٹیٹمنٹ میں جو صافی دکھایا جاتا ہے اس کا کیش کی شکل میں ہونا ضروری نہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کمپنی نفع بہت دکھاتی ہے، مگر اس کے پاس نقد اتنا نہیں ہوتا بلکہ وہ پروڈکشن میں لگا ہوا ہوتا ہے۔ ایسی صورتوں میں ہی ''بونس شیئر'' جاری کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

❁❁❁

بازارِ حصص

(Stock Exchange)

بازارِ حصص

(Stock Exchange)

کمپنی کے احکام پر غور کرنے کے لیے ''بازارِ حصص'' کی بنیادی تفصیلات کا معلوم ہونا بھی بہت اہم ہے۔

تعارف وضرورت

جب کوئی شخص کمپنی کے شیئرز لے کر اس کا حصہ دار بن جائے تو اس کے لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ کسی وقت اپنی رقم واپس لے کر شرکت ختم کر سکے۔ بلکہ جب تک کمپنی وجود میں ہے، اس سے حصہ کی رقم واپس نہیں لی جا سکتی۔ چونکہ بہت سے شرکاء یہ چاہتے ہیں کہ وہ اپنی شرکت کو ختم کر کے اپنے حصہ کو نقد میں تبدیل کر لیں، اس لیے یہ ضمانت فراہم کرنا ضروری تھا کہ رقم لگانے کے بعد بوقت ضرورت اپنے شیئرز کو نقد میں تبدیل کرنا ممکن ہوگا، اس کے لیے بازارِ حصص قائم کیا گیا ہے جس میں شیئرز بیچے جا سکتے ہیں۔ یعنی کمپنی کے حصہ دار اپنی شرکت ختم کر کے کمپنی سے تو اپنا سرمایہ واپس نہیں لے سکتے۔ لیکن بازارِ حصص میں وہ اپنا حصہ کسی اور کو بیچ سکتے ہیں جس کے نتیجے میں خریدار ان کی جگہ کمپنی کا حصہ دار بن جاتا ہے۔ جس جگہ شیئرز کی خرید وفروخت ہوتی ہے اس کو ''بازارِ حصص (Stock Market)'' کہتے ہیں۔

شیئرز کی خرید وفروخت کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ دو شخص کسی ادارے کے توسط کے بغیر شیئرز کی خرید وفروخت کریں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کسی ادارے کے توسط سے شیئرز کی خرید وفروخت ہو۔ وہ ادارہ ''اسٹاک ایکسچینج'' ہے جو شیئرز کی خرید وفروخت کی نگرانی بھی کرتا ہے اور واسطہ بھی بنتا ہے۔ اس کو عربی میں ''بورصہ'' کہتے ہیں۔ اسٹاک ایکسچینج کے توسط کے بغیر جو شیئرز کا کاروبار ہوتا ہے، اس کو ''عمليات من وراء المنصة'' (Over the Counter Transactions) کہتے ہیں۔ اس انداز کی خرید وفروخت کا کوئی خاص نظم نہیں، اس کی تفصیلات جاننے کی بھی ضرورت نہیں۔ جو خرید وفروخت اسٹاک ایکسچینج کے ذریعے ہوتی ہے اس کی چند تفصیلات سمجھنا ضروری ہے۔ اسٹاک ایکسچینج ایک پرائیویٹ ادارہ ہوتا ہے۔ جو حکومت کی اجازت وسرپرستی کے ساتھ کمپنیوں کے شیئرز کی

خرید و فروخت کا کام کرتا ہے۔ لیکن اسٹاک ایکسچینج انہی کمپنیوں کے شیئرز کا کاروبار کرتا ہے جو قابل اعتماد ہوں اور کچھ نہ کچھ ساکھ رکھتی ہوں۔ جن کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت اسٹاک ایکسچینج میں ہوتی ہے ان کو (Listed Companies) کہتے ہیں۔ ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت اسٹاک ایکسچینج میں بھی ہوسکتی ہے اور ''اوور دی کاؤنٹر'' بھی ہوسکتی ہے۔ کسی کمپنی کی لسٹنگ کبھی اس کے وجود میں آجانے کے بعد ہوتی ہے۔ کبھی کمپنی منظور ہونے کے بعد اس کے کاروبار شروع ہونے سے پہلے، بلکہ کبھی شیئرز فلوٹ ہونے سے بھی پہلے لسٹنگ ہو جاتی ہے اس کو عبوری (Provisional) لسٹنگ کہتے ہیں۔ اس کا کاؤنٹر بھی الگ ہوتا ہے۔ جن کمپنیوں کے شیئرز اسٹاک ایکسچینج نہیں لیتا ہے ان کو (Unlisted Companied) کہتے ہیں۔ ان کے شیئرز کی خرید و فروخت ''اوور دی کاؤنٹر'' ہی ہوسکتی ہے اسٹاک ایکسچینج میں نہیں ہوسکتی۔

ممبر شپ

اسٹاک ایکسچینج میں ہر شخص شیئرز کی خرید و فروخت کا کام نہیں کر سکتا، اس کے لیے ممبر ہونا ضروری ہے، ممبر شپ کی فیس بھی ہوتی ہے۔ ممبر ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اسٹاک ایکسچینج میں شیئرز کا کاروبار بہت وسیع، نازک اور فنی نوعیت کا ہوتا ہے۔ وہاں کی مخصوص اصطلاحات ہوتی ہیں۔ ایک نیا ناتجربہ کار شخص کاروبار میں غلطی بھی کر سکتا ہے۔ اور ادارہ وہاں ہونے والے تمام معاملات میں ادائیگیوں کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ لہٰذا ادارہ ہر شخص کو خرید و فروخت کی اجازت دے کر اس کے معاملات کا ذمہ دار نہیں بننا چاہتا، اس لئے ممبر ہونا ضروری قرار دیدیا گیا ہے۔

اسٹاک ایکسچینج میں دلالی

اسٹاک ایکسچینج کے ممبر اپنے لئے بھی شیئرز خریدتے ہیں اور بحیثیت دلال کمیشن لے کر دوسروں کے لیے بھی خریدتے ہیں۔ غیر ممبر کو شیئرز خریدنے ہوں تو وہ کسی دلال کے واسطے سے خریدتا ہے۔ شیئرز خریدنے کے لیے دلال کو آرڈر دینے کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ مارکیٹ آرڈر (Market Order) یعنی ایسا آرڈر جس میں دلال سے یہ کہہ دیا گیا ہو کہ مارکیٹ میں جو بھی ریٹ ہو اس پر فلاں کمپنی کے شیئرز خرید لیے جائیں۔

۲۔ لمیٹڈ آرڈر (Limited Order) یعنی ایک قیمت مقرر کر کے آرڈر دیا جائے کہ اگر قیمت پر شیئرز مل جائیں تو لے لیے جائیں، اس سے زیادہ قیمت پر نہ خریدے جائیں۔

۳۔اسٹاپ آرڈر (Stop Order) یعنی شیئرز کا مالک اپنے شیئرز کی بیع کا مشروط آرڈر دیتا ہے کہ اگر اس کی قیمت بحال رہے یا بڑھتی رہے تو شیئرز نہ بیچنا اور اگر قیمت گرنے لگے تو بیچ دینا۔

شیئرز کی قیمتوں کا تعین

کمپنیوں کے شیئرز کی قیمتوں میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔اس میں کمپنی کے اثاثوں کا بھی دخل ہوتا ہے۔اثاثے بڑھنے سے قیمت بڑھتی ہے، لیکن اثاثوں کے علاوہ اور کئی خارجی عوامل سے بھی قیمتیں اثر پذیر ہوتی ہیں، مثلاً منافع کے امکانات، طلب و رسد کا رجحان، سیاسی حالات، موسمی حالات، غیر مادی عوامل جیسے بعض افواہوں اور تخمینوں سے بھی قیمتیں اثر پذیر ہوتی ہیں۔ چونکہ قیمتوں کے اتار چڑھاؤ میں خارجی عوامل بھی اثر انداز ہوتے ہیں، اس لئے شیئرز کی قیمتوں سے کمپنی کے اثاثوں کی حقیقی نمائندگی نہیں ہوتی۔ کسی کمپنی کے شیئرز کی قیمت بڑھ جائے تو اس شیئر کی مارکیٹ کو اسٹاک ایکسچینج کی اصطلاح میں (Bull Market) کہتے ہیں، اور قیمت کم ہو جائے تو اسے (Bear Market) کہتے ہیں۔

خریدارِ حصص کی قسمیں

شیئرز خریدنے والے دو طرح کے ہوتے ہیں

۱۔ بعض لوگ کمپنی میں حصہ دار بننے کے لیے شیئرز خریدتے ہیں اور شیئرز اپنے پاس رکھ کر سالانہ نفع حاصل کرتے ہیں، مگر ایسے لوگ بہت کم ہیں۔

۲۔ اکثر لوگ ایسے ہوتے ہیں جو شیئرز کو بذاتِ خود مالِ تجارت سمجھ کر اس کی خرید و فروخت کرتے ہیں، جب شیئرز کی قیمت کم ہو اس وقت خریدتے ہیں اور جب قیمت بڑھ جائے تو بیچ دیتے ہیں۔ دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوتا ہے وہ ان کا نفع ہوتا ہے۔ قیمتوں کے بڑھ جانے کی وجہ سے جو نفع حاصل ہوتا ہے اس کو (Capital Gain) کہتے ہیں۔اس کاروبار میں پہلے تخمینہ اور اندازہ لگانا ہوتا ہے کہ کونسے شیئرز کی قیمتیں آئندہ کم ہوں گی اور کونسے شیئرز کی قیمتیں بڑھیں گی، اس عملِ تخمین کو (Speculation) کہتے ہیں۔ یہ اندازہ کبھی صحیح ثابت ہوتا ہے اور کبھی غلط۔

شیئرز کی خرید و فروخت کا طریقِ کار

شیئرز کی خریداری کے تین طریقے ہیں:

۱۔ حاضر سودا (Spot Sale)

یہ خرید وفروخت کا عام سادہ انداز ہے کہ کسی نے شیئرز دے کر ان کی قیمت وصول کر لی۔ اس حاضر سودے میں بھی شیئرز کے سرٹیفکیٹ پر قبضہ عموماً ایک ہفتے کے بعد ہوتا ہے۔

۲۔ (Sale On Margin)

اس سے مراد شیئرز کی ایسی خریداری ہے جس میں قیمت کا کچھ فیصد حصہ فی الحال ادا کر دیا جائے باقی ادھار ہو۔ مثلاً دس فیصد قیمت ادا کر دی اور ۹۰ فیصد ادھار ہے ــــ اس کی عموماً صورت یہ ہوتی ہے کہ جو لوگ اکثر شیئرز خریدتے رہتے ہیں ان کے دلالوں سے تعلقات ہوتے ہیں۔ اب کوئی شخص دلال سے کہتا ہے کہ فلاں کمپنی کے شیئرز Margin پر خرید لو، جس کی شرح طے کر لی جاتی ہے مثلاً دس فیصد، اتنی رقم تو خریدار دیدیتا ہے، باقی ۹۰ فیصد دلال اپنی طرف سے ادا کرتا ہے۔ یہ رقم دلال کا قرض ہوتا ہے خریدار کے ذمے۔ دلال کبھی اس پر سود لیتا ہے اور کبھی نہیں۔ اور کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ چند دن تک تو مہلت بلا سود ہے، اس کے بعد سود ادا کرنا لازمی ہوتا ہے مثلاً اگر باقی ماندہ قیمت تین دن تک ادا کر دی تو سود نہیں ہوگا لیکن اس کے بعد سود لگے گا۔ اس میں دلال کا اصل فائدہ کمیشن ہوتا ہے۔ اپنا کاروبار جاری رکھنے کے لیے اور کمیشن لینے کے لیے وہ قرض دینے کو بھی تیار ہوتا ہے۔

۳۔ (Short Sale)

شارٹ سیل درحقیقت ''بیع غیر مملوک'' کا نام ہے، یعنی بائع ایسے شیئر فروخت کر دیتا ہے جو ابھی اس کی ملکیت میں نہیں ہوتے۔ لیکن اسے یہ توقع ہوتی ہے کہ سودا ہو جانے کے بعد میں یہ شیئرز لے کر خریدار کو دے دوں گا۔

حاضر اور غائب سودے

شیئرز کے سودے دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک کو حاضر سودا (Spot Sale) کہتے ہیں اور دوسرے کو غائب سودا (Forward Sale) کہتے ہیں۔ حاضر سودے میں شیئرز کی بیع ابھی ہو جاتی ہے اور حقوق کی منتقلی بھی ابھی ہو جاتی ہے۔ خریدار ابھی سے شیئرز لینے کا حقدار ہوتا ہے، مگر بعض انتظامی مجبوریوں کی بناء پر شیئرز کے سرٹیفکیٹ کی ادائیگی (ڈیلیوری) میں تاخیر ہوتی ہے۔ عموماً ایک

سے تین ہفتوں تک تاخیر ہو جاتی ہے۔ لیکن زیادہ تر یہ تاخیر رجسٹرڈ شیئرز کی ادائیگی میں ہوتی ہے، جن پر حامل کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔ حامل کا نام بدلنے کے لیے کمپنی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اس کی وجہ سے تاخیر ہو جاتی ہے۔ بیئرر شیئرز میں زیادہ تاخیر نہیں ہوتی ہے ــــ حاضر سودے میں بھی چونکہ شیئرز پر قبضہ ہونے میں تاخیر ہو جاتی ہے، اس لئے یہاں بھی خریدار شیئرز کے سرٹیفکیٹ کو اپنی تحویل میں لینے سے پہلے آگے بیچ دیتا ہے۔ بسا اوقات قبضے کا وقت آنے پر اس کی کئی ہاتھوں میں بیع ہو چکی ہوتی ہے۔

حاضر سودے میں شیئرز کی بیع ہو جانے کے بعد قبضے سے پہلے اگر کمپنی نفع تقسیم کر دے تو کمپنی نفع بائع کے نام ہی جاری کرتی ہے، لیکن طریق کار یہی ہے کہ چونکہ بیع ہونے کے بعد نفع تقسیم ہوا ہے، اس لئے بائع وہ نفع خریدار کو دیدیتا ہے۔

غائب سودے میں بیع تو ابھی ہو جاتی ہے، مگر مستقبل کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ جیسے ابھی شیئرز کی بیع ہو چکی ہے، مگر قبضے وغیرہ کے حقوق فلاں تاریخ سے متعلق ہوں گے۔ غائب سودے میں جب وہ تاریخ آتی ہے جس پر شیئرز کی ادائیگی طے کی گئی تھی تو بعض اوقات شیئرز خریدار کے حوالے کر دیئے جاتے ہیں، اور بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ بائع اور خریدار شیئرز لینے کے بجائے خریداری کی تاریخ کی قیمت اور ادائیگی کی تاریخ کی قیمت کا فرق آپس میں برابر کر لیتے ہیں۔ مثلاً یکم جنوری کو ۳۰ مارچ کی تاریخ کے لئے غائب سودا کیا گیا تھا، اور فی شیئر دس روپے قیمت مقرر ہوئی تھی۔ لیکن جب ۳۰ مارچ کی تاریخ آئی تو شیئرز کی قیمت بڑھ کر بارہ روپے ہوگئی۔ اب بائع خریدار کو شیئرز دینے کے بجائے دو روپے فی شیئر ادا کر دیتا ہے، یا اگر قیمت آٹھ روپے رہ گئی تو خریدار بجائے اس کے کہ بائع کو دس روپے دیکر اس سے شیئرز وصول کرے، اسے فی شیئر دو روپے دیدیتا ہے اور شیئرز وصول نہیں کرتا۔ پھر غائب سودے میں سودے کی تاریخ کے بعد ادائیگی کی تاریخ آنے تک بعض اوقات بہت سے سودے ہو جاتے ہیں یعنی پہلا خریدار دوسرے کو، دوسرا تیسرے کو بیچتا رہتا ہے۔ اور بعض اوقات آخر میں سب شیئرز کے لین دین کے بجائے قیمتوں کا فرق برابر کر لیتے ہیں۔

اجناس میں حاضر اور غائب سودے

بعض ممالک میں اسٹاک ایکسچینج کے ذریعے جیسے شیئرز کے حاضر اور غائب سودے ہوتے ہیں ایسے ہی اجناس اور اشیاء کے بھی حاضر اور غائب سودے ہوتے ہیں۔ یہ سودے چند منتخب بڑی بڑی اجناس میں ہوتے ہیں مثلاً گندم، کپاس وغیرہ۔

اجناس کا حاضر سودا تو یہ ہوتا ہے کہ کسی جنس کی ابھی بیع ہوئی اور حقوق بھی منتقل ہو گئے اور

خریدار ابھی سے قبضے کا حقدار قرار پایا۔ کسی انتظامی مجبوری کی بناء پر قبضے میں تاخیر ہو تو وہ الگ بات ہے، مگر وہ حقدار قبضے کا بن چکا ہے۔

غائب سودا یہ ہے کہ بیع تو ہوگئی، مگر قبضے کے لیے کوئی آئندہ تاریخ مقرر ہو جاتی ہے، اصولی طور پر اس کو (Forward Sale) بھی کہتے ہیں اور (Future Sale) بھی کہتے ہیں۔ مگر آج کل عملی طور پر ان دونوں میں فرق ہوتا ہے۔ غائب سودے میں اگر جانبین کا مقصد مقررہ تاریخ پر لینا دینا ہی ہو یعنی مشتری کا مقصد جنس وصول کرنا اور بائع کا مقصد قیمت لینا، اس کو (Forward Sale) کہتے ہیں۔ اور اگر جانبین کا مقصد مقررہ تاریخ پر لینا، دینا نہ ہو بلکہ جنس کو محض معاملے کی بنیاد کی حیثیت سے اختیار کیا گیا ہو اس کو (Future Sale) کہتے ہیں۔ اور عربی میں اس کو ”مستقبلیات“ کہتے ہیں۔ اس میں جنس کا لینا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ مقصد دو باتوں میں سے ایک بات ہوتی ہے۔

۱۔ سٹہ (Speculation)

تاریخ مقررہ پر جنس لینے، دینے کے بجائے قیمتوں کا فرق برابر کر کے نفع کمایا جاتا ہے۔ مثلاً یکم دسمبر کو یہ معاملہ طے ہوا کہ یکم جنوری کو کپاس کی سو گانٹھیں ایک لاکھ روپے میں دینی ہوں گی، مگر نہ بائع کا مقصد کپاس دینا ہوتا ہے اور نہ مشتری کا مقصد کپاس لینا ہوتا ہے، بلکہ تاریخ آنے پر دونوں آپس میں نفع یا نقصان برابر کر لیتے ہیں۔ اگر یکم جنوری کو سو گانٹھوں کی قیمت ایک لاکھ دس ہزار ہوگئی تو بائع مشتری کو دس ہزار دے کر معاملہ صاف کر لے گا۔ اور اگر یکم جنوری کو قیمت ۹۰ ہزار ہوگئی تو بائع مشتری سے دس ہزار لے کر معاملہ صاف کر لے گا۔

۲۔ (Future Sale)

کا دوسرا مقصد ممکنہ نقصان سے تحفظ ہوتا ہے۔ اس کو (HEDGING) کہتے ہیں، عربی میں اس کو ”تامين ضد الخسارة“ کہا جا سکتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص کسی جنس کا غائب سودا (Forward Sale) کرتا ہے اور اس کا مقصد واقعی جنس وصول کرنا ہی ہوتا ہے، سٹہ مقصود نہیں ہوتا۔ لیکن خریدار یہ خطرہ محسوس کرتا ہے کہ اگر مقررہ تاریخ تک اس جنس کی قیمت گر گئی تو مجھے نقصان ہوگا تو وہ اس نقصان سے بچنے کے لیے اسی جنس کو (Future Market) میں اسی تاریخ کے لیے (Future) پر فروخت کرتا ہے، تاکہ اگر اس جنس کی قیمت گر گئی تو پہلے معاملے میں جتنا نقصان

ہوگا اتنا ہی دوسرے معاملے میں وصول ہو جائے گا۔

مثلاً زید نے یکم دسمبر کو کپاس کی سو گانٹھیں ایک لاکھ روپے میں خریدیں، قبضہ یکم جنوری کو طے ہوا۔ اس کا خیال یہ ہے کہ یکم جنوری کو کپاس کی سو گانٹھیں لے کر آگے بیچ کر نفع کماؤں گا، مگر خطرہ یہ ہے کہ یکم جنوری کو کپاس کی قیمت گر گئی تو اس کو نقصان ہوگا۔ زید اس نقصان سے بچنے کے لئے یہ کارروائی کرتا ہے کہ کپاس کی سو گانٹھیں یکم جنوری تک ایک لاکھ روپے میں (Futures) مارکیٹ میں خالد کو بیچ دیتا ہے۔ اب اگر یکم جنوری کو سو گانٹھوں کی قیمت ۹۰ ہزار ہو گئی تو زید کو دس ہزار کا خسارہ ہوا۔ مگر اتنی ہی گانٹھیں چونکہ اس نے خالد کو (Futures) کے بازار میں بیچی ہوئی ہیں، اس لئے یکم جنوری کو وہ ۹۰ ہزار میں دوسری گانٹھیں خرید کر خالد کو ایک لاکھ میں فروخت کر دیگا۔ اور اس طرح پہلے معاملے میں زید کو جو دس ہزار کا خسارہ ہوا تھا وہ اس نے خالد کے ساتھ کیے ہوئے معاملے سے وصول کر لیا۔

''فیوچر سیلز'' اس طرح نقصان سے بچنے کے لیے بھی ہوتی ہے، اسی کو (Hedging) ہیجنگ کہتے ہیں۔

(Futures) وغیرہ کا کاروبار بعض ممالک میں اسٹاک ایکسچینج ہی میں ہوتا ہے اور بعض ممالک میں اس کا الگ بازار ہوتا ہے۔

بیع الخیارات (Options)

کسی خاص چیز کو خاص قیمت پر بیچنے یا خریدنے کے حق کا نام ''خیارات'' یا Options ہے۔ کوئی شخص دوسرے سے وعدہ کرتا ہے کہ اگر تم چاہو گے تو فلاں چیز اتنی قیمت میں اتنی مدت تک میں خریدنے کا معاہدہ کرتا ہوں، تم جب چاہو بیچ سکتے ہو، اس کو بیچنے کا آپشن کہتے ہیں۔

Option دینے والا یہ حق دینے پر فیس لیتا ہے۔ Option دینے والا اس مدت میں اس چیز کو اسی قیمت پر خریدنے کا پابند ہوتا ہے، لیکن Option لینے والا بیچنے کا پابند نہیں ہوتا، اسی طرح اس کے برعکس بعض اوقات ایک شخص سے یہ وعدہ کرتا ہے کہ میں تم کو فلاں چیز فلاں تاریخ کو فلاں نرخ پر بیچنے کی ذمہ داری لیتا ہوں، اس تاریخ تک تم جب چاہو مجھ سے اس نرخ پر یہ چیز خرید لینا۔ یہ خریداری کا آپشن ہے۔ Option کرنسی پر بھی ہوتا ہے اور اجناس پر بھی ہوتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ Option دینے والا لینے والے کو اس کرنسی یا جنس کی قیمتوں کے اتار چڑھاؤ سے مطمئن کرتا ہے اور یہ اطمینان دلانے پر کمیشن لیتا ہے۔

مثلاً ایک شخص نے ۲۵ روپے کا ایک ڈالر خریدا۔ وہ اس کشمکش میں ہے کہ اگر یہ اپنے پاس

رکھوں تو اس کی قیمت گرنے کا احتمال ہے۔ اگر ابھی آگے فروخت کر دوں تو ہو سکتا ہے کہ آئندہ اس کی قیمت بڑھ جائے تو نفع سے محروم رہوں گا۔ اب دوسرا شخص اس کو اطمینان دلاتا ہے کہ ڈالر تم اپنے پاس رکھو، میں تم سے وعدہ کرتا ہوں کہ تین ماہ تک یہ ڈالر میں تم سے ۲۵ روپے میں خریدوں گا، اور اس وعدہ پر اتنی فیس لوں گا۔ اس کی وجہ سے وہ شخص قیمت گرنے سے مطمئن رہے گا۔ اگر قیمت بڑھے گی تو کسی اور کو فروخت کر دے گا، قیمت گر گئی تو Option بیچنے والے کو ۲۵ روپے میں فروخت کر دے گا۔

Option کو مستقل مالِ تجارت سمجھا جاتا ہے۔ اس کی آگے بھی بیع ہو جاتی ہے۔ یہ کاروبار دوسرے ممالک میں بہت وسیع پیمانے پر ہو رہا ہے۔ اور اس کی صورتیں روز بروز پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتی جارہی ہیں۔

السوق المالية (Financial Market)

اسٹاک ایکسچینج ایک بڑے بازار کا حصہ ہے جس کو ''السوق المالية (Financial Market) یا (Capital Market)'' کہتے ہیں۔ جس میں صرف کمپنیوں کے شیئرز ہی نہیں، بلکہ دوسرے اداروں (بینک، دیگر مالیاتی ادارے، حکومت وغیرہ) کی جاری کردہ مالیاتی دستاویزات کی خرید و فروخت بھی ہوتی ہے۔ گو اس بازار کا کوئی الگ جغرافیائی وجود ضروری نہیں، عملاً یہ سب کام اسٹاک ایکسچینج میں ہی ہو سکتے ہیں، مگر اصطلاح میں اس کا معنوی تصور ہے۔ اسی Financial Market میں ''سرکاری تمسکات'' (Government Securities) کی بیع و شراء بھی ہوتی ہے۔ ''سرکاری تمسکات'' ان دستاویزات کو کہتے ہیں جو حکومت وقتاً فوقتاً عوام سے قرض لینے کے لیے جاری کرتی ہے۔ جب حکومت کے ذرائع آمدنی (ٹیکس وغیرہ) بجٹ کے لئے ناکافی ہوں تو حکومت یہ مالیاتی دستاویز عوام سے قرض لینے کے لیے جاری کرتی ہے۔ مثلاً

۱۔ انعامی بانڈ جس میں ہر بانڈ پر تو نفع نہیں ہوتا، تمام بانڈز سے حاصل ہونے والی رقوم پر مجموعی طور پر نفع ہوتا ہے جو قرعہ اندازی سے تقسیم ہوتا ہے۔

۲۔ ڈیفنس سیونگ سرٹیفکیٹ

۳۔ خاص ڈپازٹ سرٹیفکیٹ

۴۔ فارن ایکسچینج بیئرز سرٹیفکیٹ ــــ پہلے عوام کو فارن ایکسچینج (بیرونی کرنسی) اپنے پاس رکھنے کی اجازت نہیں تھی۔ جس کا نتیجہ یہ تھا کہ جب کسی کو فارن ایکسچینج کی ضرورت پیش آتی تو اس میں بہت سی قانونی مشکلات ہوتی تھیں۔ اس صورت حال کا ایک نقصان یہ تھا کہ لوگ غیر قانونی ذرائع سے فارن

ایکسچینج حاصل کرتے اور اپنے پاس رکھتے تھے۔ دوسرا نقصان یہ تھا کہ لوگ باہر سے فارن ایکسچینج مثلاً ڈالر لاتے تو وہ حکومت کو نہیں دیتے تھے، جب کہ حکومت کو ان کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کو قانونی شکل دے کر لوگوں سے فارن ایکسچینج بطور قرض لینے کے لئے جو دستاویز حکومت نے جاری کی اس کو ''فارن ایکسچینج بیرر سرٹیفکیٹ'' (F.E.B.C) کہتے ہیں ــــ اس کی شکل یہ ہے کہ حکومت ڈالر لے کر اس وقت کی قیمت کے مطابق پاکستانی روپے کا سرٹیفکیٹ جاری کر دیتی ہے، مثلاً اس وقت ڈالر کی قیمت ۲۵ روپے ہے اور باہر سے آنے والا سو ڈالر لے کر آیا تو حکومت اس سے ڈالر کی قیمت لے کر اس کو دو ہزار پانچ سو روپے کا سرٹیفکیٹ جاری کرے گی، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکومت حاملِ سرٹیفکیٹ کے لئے پاکستانی ڈھائی ہزار روپوں کی مقروض ہے۔

الیف، ای، بی، سی پر سالانہ ۱۲ فیصد اضافہ ملتا ہے، اور اس کا حامل جب چاہے یہ سرٹیفکیٹ پیش کر کے دوبارہ ڈالر لے سکتا ہے، اور حامل اس سرٹیفکیٹ کو بیچ بھی سکتا ہے۔

یہ تمام سرکاری تمسکات ہیں، ان میں اصل معاملہ تو حکومت اور قرض دہندہ (حاملِ دستاویز) کے درمیان ہوتا ہے، لیکن عوام کی سہولت کے لئے ان کے بیچنے کی بھی گنجائش رکھی گئی ہے (Financial Market) میں ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ حاملِ دستاویز جب اس کی بیع کرے گا تو اب وہ دائن نہیں رہے گا، اس کا معاملہ حکومت سے ختم ہو جائے گا اور اب خریدار دائن ہوگا اور حکومت کا معاملہ خریدار سے وابستہ ہو جائے گا۔ شیئرز یا قرضے کی دستاویزات جہاں ان کے جاری کنندہ کے بجائے کسی تیسرے شخص کو فروخت کی جائیں، اس بازار کو ''ثانوی بازار'' (Secondary Market) کہا جاتا ہے۔ جن دستاویزات کا کوئی ثانوی بازار ہو، یعنی وہ کسی تیسرے فریق کو بیچی جا سکتی ہوں، ان کو زیادہ پرکشش سمجھا جاتا ہے اور لوگ روپے کے عوض یہ دستاویزات لینے سے اس لئے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں کہ جب چاہیں گے انہیں ثانوی بازار میں بیچ کر نقد رقم حاصل کر لیں گے۔

کمپنی پر ایک نظر شرعی حیثیت سے!

کمپنی پر ایک نظر شرعی حیثیت سے!

اب تک کمپنی کے بارے میں مروّجہ نظام کا ذکر ہوا ہے۔ کمپنی کی یہ حقیقت معلوم ہونے کے بعد اب اس کی شرعی حیثیت پر گفتگو مناسب ہوگی۔ اس موضوع پر بحث کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک حصہ اصولی اور بنیادی طور پر کمپنی کے جواز یا عدم جواز کی بحث سے متعلق ہے اور دوسرا حصہ کمپنی سے متعلق جزوی مسائل کا ہے۔

جہاں تک پہلی بحث کا تعلق ہے تو اتنی بات تو پہلے بھی واضح ہو چکی ہے کہ کمپنی کی جو خصوصیات سامنے آئی ہیں، ان کے لحاظ سے کمپنی شرکت کی معروف اقسام میں سے کسی میں داخل نہیں۔ فقہاء نے شرکت کی چار اقسام ذکر کی ہیں، اگر مضاربت کو بھی اس میں شامل کر لیا جائے تو پانچ اقسام بن جاتی ہیں کمپنی کا یہ نظام ان پانچوں میں سے کسی میں بھی بتمام وکمال داخل نہیں، جیسا کہ پہلے شرکت اور کمپنی میں فروق بتائے جا چکے ہیں ــــ اب یہاں علمائے معاصرین کے تین نقطہ نظر ہیں۔ ایک یہ کہ چونکہ شرعاً شرکت ان پانچ قسموں میں منحصر ہے اور کمپنی ان میں کسی میں بھی بتمام وکمال داخل نہیں، لہٰذا یہ جائز نہیں۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ محض اس بناء پر کہ کمپنی ان پانچ قسموں میں داخل نہیں اس کو ناجائز نہیں کہا جا سکتا، اس لئے کہ فقہاء کرامؒ نے جو اقسام ذکر کی ہیں وہ منصوص نہیں، بلکہ فقہاء نے شرکت کی مروجہ صورتوں کا استقراء کر کے اس کی روشنی میں تقسیم فرمائی ہے۔ پھر کسی نص میں یا فقہاء کے کلام میں کہیں یہ تصریح نہیں کہ جو صورت ان اقسام سے خارج ہو وہ جائز نہیں ہوگی۔ لہٰذا اگر شرکت کی کوئی صورت ان اقسام میں داخل نہ ہو اور شرکت کے اصول منصوصہ میں سے کسی کے خلاف بھی نہ ہو تو جائز ہوگی۔

تیسرا نقطہ نظر حکیم الامت حضرت تھانویؒ کا ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ اپنی حقیقی روح کے اعتبار سے کمپنی شرکت عنان میں داخل ہے۔ (امداد الفتاویٰ ص ۴۹۴ ج ۳)۔ اگرچہ کمپنی کی بعض ایسی خصوصیات ہیں جو معروف شرکت عنان میں نہیں پائی جاتیں، لیکن ان کی وجہ سے عنان کی حقیقت تبدیل نہیں ہوتی۔ اب کمپنی کی شرعی حیثیت پر گفتگو کرنے کے لئے اس کی خصوصیات پر الگ الگ غور کرنا ہوگا کہ وہ شریعت کے مطابق ہیں یا نہیں؟ ان خصوصیات میں سے اکثر انتظامی نوعیت کی ہیں جو شرعاً قابل اعتراض نہیں۔ البتہ کمپنی میں دو چیزیں شرعی اعتبار سے خاص طور پر قابلِ غور اور باعثِ تردّد

ہیں۔ان امور کے بارے میں احقر اپنی اب تک کی سوچ کا حاصل اہل علم کے غور وفکر کے لئے پیش کرتا ہے۔

ا۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ شرکت کا الگ سے کوئی قانونی وجود نہیں ہوتا، مگر کمپنی کا اپنا مستقل قانونی وجود ہوتا ہے جس کو شخص قانونی کہا جاتا ہے۔اب سوال یہ ہے کہ شخص قانونی کا تصور درست ہے یا نہیں؟ جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں گوشخص قانونی کی اصطلاح موجود نہیں، لیکن اس کے نظائر موجود ہیں۔

''شخص قانونی'' کے نظائر

ا۔ وقف ـــــ اس کے لئے اگر چہ شخص قانونی کی اصطلاح استعمال نہیں ہوئی، مگر حقیقت میں یہ ایک شخص قانونی ہے۔اس لئے کہ وقف مالک ہوتا ہے، مسجد یا وقف کو چندہ دیا جائے تو وہ چندہ یا دیگر عطیات وقف نہیں ہوتے جب تک کہ ان کی وقف ہونے کی تصریح نہ کر دی جائے، بلکہ وقف کے مملوک ہوتے ہیں، اور وقف مالک ہوتا ہے، وقف دائن بھی ہوتا ہے۔ایسے ہی وقف مدیون بھی ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص وقف کا ملازم ہے تو اس کی تنخواہ وقف کے ذمے دین ہے، عدالت میں مقدمہ ہو تو وقف مدعی اور مدعی علیہ بھی ہوسکتا ہے، اور متولی اس کی نمائندگی کرتا ہے۔ مالک ہونا، دائن ہونا، مدیون ہونا یا مدعی علیہ ہونا شخص کے اوصاف میں سے ہے۔معلوم ہوا کہ وقف میں شخص قانونی کی خصوصیات تسلیم کی گئی ہیں۔گوفقہاء نے یہ اصطلاح استعمال نہیں کی۔

۲۔ بیت المال ـــــ بیت المال سے پوری قوم کا حق تو متعلق نہیں ہے، مگر ہر شخص اس مال میں ملک کا دعویٰ نہیں کرسکتا، اس مال کا مالک بیت المال ہی ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ بیت المال بھی ایک شخص قانونی ہے بلکہ فقہاء کی تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیت المال کی ہر مد ایک مستقل شخص قانونی ہے۔ بیت المال کے دو الگ الگ حصے ہیں۔ بیت المال الصدقۃ اور بیت المال الخراج، امام زیلعیؒ نے (۱) مسئلہ لکھا ہے کہ اگر ایک حصے میں مال نہ ہو تو بوقت ضرورت دوسرے حصے سے قرض لیا جا سکتا ہے۔تو اس صورت میں جس حصے سے قرض لیا گیا وہ دائن اور جس حصے کے لئے لیا گیا وہ مدون ہوگا۔ دائن یا مدیون تو شخص ہوا کرتا ہے، معلوم ہوا کہ بیت المال کو بھی شخص فرض کرلیا گیا ہے۔

۳۔ ترکۃ مستغرقۃ بالدین ـــــ کسی میت کا سارا ترکہ مدیون سے مستغرق ہو تو اس صورت میں دائنین کا مدیون نہ میت ہے، اس لئے کہ مرنے کے بعد کوئی شخص مدیون نہیں ہوتا اور نہ

(۱) تبیین الحقائق، کتاب السیر، قبیل باب المرتدین ۳:۲۸۳

ورثاء مدیون ہیں، اس لئے کہ ان کو تو میراث ملی ہی نہیں۔ لہٰذا یہاں مدیون ترکہ ہوگا جو شخص قانونی ہے۔

۴۔ خلطة الشيوع ـــــ یہ نظیر حنفیہ کے مطابق نہیں، بلکہ ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے مطابق ہے، ان کے ہاں مالِ زکوۃ کئی شخصوں میں مشاع طور پر مشترک ہو تو زکوۃ انفرادی حصوں پر نہیں، بلکہ مجموعے پر ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے ہاں مجموعہ ایک شخص قانونی ہے ـــــ یہاں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ خلطة الشيوع اور کمپنی کے نظام میں یہ فرق ہے کہ خلطة الشيوع میں ائمہ ثلاثہ کے ہاں مجموعے پر زکوۃ ہوتی ہے، پھر ہر شریک کی انفرادی ملکیت پر زکوۃ نہیں ہوتی، اور کمپنی کے نظام میں کمپنی پر الگ ٹیکس ہوتا ہے اور شیئرز ہولڈرز پر الگ ٹیکس ہوتا ہے۔

ان نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ شخص قانونی کا تصور فی نفسہٖ کوئی نا جائز تصور نہیں ہے، اور نہ فقہ اسلامی کے لئے کوئی اجنبی تصور ہے۔ البتہ یہ اصطلاح نئی ضرور ہے۔

محدود ذمہ داری کی شرعی حیثیت

کمپنی کی دوسری خصوصیت جو شرعی اعتبار سے قابل غور ہے وہ (Limited Liability) یعنی ''محدود ذمہ داری'' ہے جس کی تشریح پیچھے کی جا چکی ہے ـــــ اس میں جہاں تک شیئرز ہولڈرز کی محدود ذمہ داری کا تعلق ہے، اس کی تو شرعی نقطہ نظر سے ایک نظیر موجود ہے، اس لئے کہ جب تک رب المال مضارب کو دوسروں سے قرض لینے کی اجازت نہ دے، مضاربت میں بھی رب المال کی ذمہ داری اس کے سرمائے تک محدود ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر رب المال نے مضارب کو سرمایہ دیا اور مزید قرض لینے کی اجازت نہیں دی، پھر کاروبار کے نتیجہ میں مضارب پر دیون واجب ہو گئے تو ایسی صورت میں رب المال کا زیادہ سے زیادہ اس کے سرمائے کی حد تک نقصان ہوگا، اس سے زیادہ کا رب المال سے مطالبہ نہیں ہوگا۔ بلکہ اس سے زیادہ کا ذمہ دار مضارب ہوگا، کیونکہ اس نے رب المال کی اجازت کے بغیر قرضے لیے ہیں اس لئے وہی ان کا ذمہ دار ہے۔ ایسے ہی شیئرز ہولڈر جو خود عمل نہ کر رہا ہو تو اس کی ذمہ داری کے محدود ہونے کی شرط مضاربت کے اصول پر صحیح معلوم ہوتی ہے۔ البتہ یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ تقریباً تمام کمپنیوں کے پراسپکٹس میں یہ بات درج ہوتی ہے کہ کمپنی ضرورت کے مواقع پر بینکوں وغیرہ سے قرض لے سکے گی۔ اور جو لوگ کمپنی کے شیئرز ہولڈرز بنتے ہیں، ان کو یہ بات معلوم ہوتی ہے، لہٰذا جب وہ پراسپکٹس کو دیکھ کر کمپنی کے حصہ دار بنتے ہیں تو ان کی طرف سے گویا معنوی اجازت ہے کہ کاروبار کے لئے قرض لیا جا سکتا ہے، اور جب رب المال مضارب کو قرض کی اجازت

دیدے تو اس کی ذمہ داری محدود نہیں رہتی۔ لیکن اس شبہ کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ پراسپکٹس ہی میں یہ بات بھی درج ہوتی ہے کہ شیئرز ہولڈرز کی ذمہ داری محدود ہوگی جس کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ داروں کی طرف سے کمپنی کو قرض لینے کی اجازت اس شرط کے ساتھ ہوتی ہے کہ ہم پر ان قرضوں کی ذمہ داری لگائے ہوئے سرمائے سے زیادہ نہ ہو۔ لہٰذا اس کی صحیح نظیر یہ ہے کہ رب المال مضارب کو اس شرط کے ساتھ قرض لینے کی اجازت دے کہ اس کی ذمہ داری وہ خود برداشت کرے۔

لیکن یہاں شرعی نقطہ نظر سے اصل اشکال یہ ہے کہ مضاربت میں رب المال کی ذمہ داری تو محدود ہوتی ہے، مگر مضارب کی ذمہ داری محدود نہیں ہوتی، لہٰذا دائنین رب المال کے سرمائے سے زائد دیون مضارب سے وصول کر سکتے ہیں۔ چنانچہ دائنین کا ذمہ خراب نہیں ہوتا۔ لیکن کمپنی میں ڈائریکٹران کی ذمہ داری بھی محدود ہے اور خود کمپنی جو شخص قانونی ہے اس کی ذمہ داری بھی محدود ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کمپنی کے اثاثوں سے زائد دائنین کا جو دین ہوگا اس کی وصولیابی کی کوئی صورت نہیں رہے گی، دائنین کا ذمہ خراب ہو جائے گا، ''خراب الذمة'' فقہاء کی اصطلاح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ دائن کا دَین ادا ہونے کی کوئی صورت نہ رہے۔

اسی اشکال کی بناء پر بعض علمائے عصر کی رائے یہ ہے کہ محدود ذمہ داری کا تصور شرعاً صحیح نہیں، اس لئے کہ اس سے لوگوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔ کم از کم ڈائریکٹران کی ذمہ داری غیر محدود ہونی چاہیے۔ لیکن اس مسئلہ کو اگر دوسرے زاویے سے دیکھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ کمپنی کی محدود ذمہ داری کے تصور کی بنیاد دراصل شخص قانونی کے تصور پر ہے۔ شخص قانونی کو حقیقت ماننے کے بعد محدود ذمہ داری کو ماننا مشکل نہیں رہتا۔ شخص حقیقی مفلس (دیوالیہ) ہو جائے تو دائنین صرف اس کے اثاثوں سے دین وصول کر سکتے ہیں، اس سے مزید کا مطالبہ نہیں کر سکتے۔ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی تفلیس فرمانے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دائنین کو فرمایا تھا ''خذوا ما وجدتم، لیس لکم الا ذلك'' (1) البتہ اگر وہ دوبارہ غنی ہو جائے تو اب پھر مطالبہ کیا جا سکتا ہے، لیکن اگر مفلس ہونے کی حالت میں اس کی موت واقع ہو جائے تو ''خراب الذمہ'' ہو جاتا ہے، ان کے دیون ادا ہونے کی صورت نہیں رہتی۔ معلوم ہوا کہ شخص حقیقی اگر مفلس ہو کر مر جائے تو اس کی ذمہ داری اثاثوں تک محدود ہوتی ہے اور دائنین کا ذمہ خراب ہو جاتا ہے۔ جب کمپنی کو بھی شخص مان لیا گیا ہے تو یہ بھی اگر دیوالیہ ہو کر تحلیل ہو جائے تو اس کی ذمہ داری بھی اثاثوں تک محدود ہونی چاہیے، اس لئے کہ کمپنی کا تحلیل ہو جانا ہی اس شخص قانونی کی موت ہے۔

(1) صحیح مسلم ص ۲۱۹ ج ۱۰ ادارۃ القرآن کتاب باب وضع الجوائح

خصوصاً جب کہ کمپنی کے ساتھ معاملہ کرنے والا یہ دیکھ کر معاملہ کرتا ہے کہ یہ کمپنی لمیٹڈ ہے، میرا حق صرف اثاثوں کی حد تک محدود ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ لمیٹڈ کمپنی کے ساتھ لمیٹڈ لکھنا ضروری ہوتا ہے۔ پھر کمپنی کی بیلنس شیٹ بھی شائع ہوتی رہتی ہے۔ قرض دینے والا بیلنس شیٹ کے ذریعے کمپنی کا مالی استحکام دیکھ کر قرض دیتا ہے۔ غرضیکہ جو شخص بھی لمیٹڈ کمپنی سے معاملہ کرتا ہے وہ علیٰ بصیرۃ کرتا ہے اس میں کسی قسم کا فراڈ یا دھوکہ نہیں ہوتا۔ اس لئے اکثر علماء عصر کی رائے یہی ہے کہ محدود ذمہ داری کے تصور کی وجہ سے شرکت کو فاسد نہیں کہا جا سکتا ہے۔

لمیٹڈ کمپنی کی فقہی نظیر

فقہ میں لمیٹڈ کمپنی کی ایک نہایت دلچسپ نظیر موجود ہے، جو لمیٹڈ کمپنی سے بہت ہی قریب ہے۔ وہ ''عبدماذون فی التجارۃ'' ہے، یہ اپنے آقا کا مملوک ہوتا ہے اور اس کو آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوتی ہے، جو تجارت وہ کرتا ہے وہ بھی مولیٰ کی مملوک ہوتی ہے۔ اس پر اگر دیون واجب ہوں تو وہ اس غلام کی قیمت کی حد تک محدود ہوں گے۔ اس سے زیادہ کا نہ غلام سے مطالبہ ہو سکتا ہے نہ ہی مولیٰ سے۔ یہاں بھی دائنین کا ذمہ خراب ہو گیا۔ یہ نظیر لمیٹڈ کمپنی سے زیادہ قریب اس لئے ہے کہ جیسے کمپنی میں شیئرز ہولڈرز کے زندہ ہوتے ہوئے ذمہ خراب ہو جاتا ہے، ایسے ہی یہاں مولیٰ کے زندہ ہوتے ہوئے دائنین کا ذمہ خراب ہو جاتا ہے۔

کمپنی کے چند جزوی مسائل

(Under Writing) کی شرعی حیثیت

"ضمان الاکتتاب" (Under Writing) کی تشریح شروع میں گذر چکی ہے کہ اس میں کوئی ادارہ نئی قائم ہونے والی کمپنی کے لئے یہ ضمانت لیتا ہے کہ اگر اس کے جاری کردہ شیئرز لوگوں نے نہ لیے تو وہ خود لے لے گا اور اس کی ضمانت پر اجرت وصول کرتا ہے۔ اس میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ Under Writer جو ضمانت لیتا ہے اس کی حیثیت کیا ہے؟ یہ ضمانت فقہی نقطہ نظر سے ضمان یا کفالت نہیں ہے، اس لئے کہ کفالت یا ضمانت تو ایسے دین کے بارے میں ہوتی ہے جو واجب ہو۔ شیئرز لینا واجب نہیں اس لئے شیئرز لینے کا ضامن بننا ضمانت یا کفالت نہیں، بلکہ ایک وعدہ ہے یا مالکیہ کی اصطلاح میں اس کو التزام کہا جا سکتا ہے۔ (التزام، اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کر لینا، یہ

مالکیہ کے ہاں ایک مستقل باب ہے) اور وعدہ حنفیہ کے ہاں دیانتاً لازم ہوتا ہے قضاءً لازم نہیں ہوتا، البتہ مالکیہ کے ہاں بعض صورتوں میں لازم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مالکیہ کا قول اختیار کرتے ہوئے یہ وعدہ لازم ہوگا۔

دوسرا مسئلہ کمیشن کا ہے جو (Under Writing) پر لیا جاتا ہے۔ اس کمیشن کے لینے کے جواز کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ یہ کمیشن بلاعوض ہے جو فقہ میں رشوت کہلاتا ہے، جب وہ شیئرز لے گا تو کمپنی کا شریک بن جائے گا اور شریک بننے پر رقم لینے کا کوئی جواز نہیں۔ تاہم چند باتیں ایسی ہیں جن پر Under Writer اجرت لے سکتا ہے۔ مثلاً ضمان الاکتتاب سے پہلے ضمانت دینے والے کو کمپنی کے بارے میں کئی چیزوں کا جائزہ لینا پڑتا ہے، مثلاً کمپنی کیا کاروبار کرے گی، کون لوگ کمپنی کو لے کر چلیں گے، نفع نقصان کے کیا امکانات ہیں، اس کو "دراسات" (Studies) کہتے ہیں۔ ضمانت دینے والا ان دراسات کا حقیقی خرچ لے سکتا ہے۔ ایسے ہی اس ضمانت کے انداز کو تبدیل بھی کیا جا سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ بینک اس بات کی ضمانت کی بجائے کہ میں حصے خریدلوں گا اس بات کا معاہدہ کرے کہ جو شیئرز نہیں خریدے جائیں گے میں ان کے خریدار مہیا کردوں گا۔ یہ ایسا عمل ہے جو سمسرہ کے قبیل سے ہے۔ اس پر اجرت لینا جائز ہے۔ اس تبدیلی میں کوئی خاص عملی مشکل بھی نہیں، اس لئے کہ مروجہ صورت میں بھی بینک عملاً یہی کرتا ہے کہ شیئرز اپنے پاس نہیں رکھتا، بلکہ دوسرے لوگوں کو بیچ دیتا ہے۔

واضح رہے کہ بعض معاصرین نے ضمان الاکتتاب (Under Writing) پر اجرت لینے کے لئے یہ تجویز پیش کی ہے کہ ضامن الاکتتاب (Under Writer) کو اجرت دینے کے بجائے اس کو حصے کم قیمت پر فروخت کر دیئے جائیں، مثلاً دس روپے کا حصہ ساڑھے نو روپے میں دیدیا جائے، لیکن درحقیقت یہ صورت بھی شرعاً جائز نہ ہوگی، کیونکہ حصہ لینے کا مطلب کمپنی کے ساتھ شرکت قائم کرنا ہے، اور اگر دس روپے کا حصہ ساڑھے نو روپے میں دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ضامن ساڑھے نو روپے میں دس روپے کے اثاثوں کا مالک بن جائے گا جو شرکت کے آغاز میں جائز نہیں ہے۔

شیئرز کی شرعی حیثیت اور ان کی خرید و فروخت

بعض علمائے معاصرین (جو بہت کم ہیں) کی رائے یہ ہے کہ یہ شیئر کمپنی کے اثاثوں میں شیئر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی نہیں کرتا ہے، بلکہ یہ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس شخص نے اتنی رقم

کمپنی کو دے رکھی ہے، جیسے دیگر قرضوں کی دستاویزات ہوتی ہیں، جیسے بانڈز وغیرہ، ایسے ہی یہ بھی ایک شہادت اور دستاویز ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ بانڈز وغیرہ پر معین شرح سے سود ہوتا ہے اور شیئرز پر سود کی شرح معین نہیں ہوتی، بلکہ کمپنی کو جو نفع ہوتا ہے، اسی کا ایک متناسب حصہ اس کو دیدیا جاتا ہے، اگر شیئر کمپنی کے اثاثوں میں ملکیت کی نمائندگی کرنے والا ہوتا تو شیئر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں جہاں اس کی دوسری املاک کی قرقی ہوتی ہے، کمپنی میں اس کی متناسب ملکیت کی بھی قرقی ہونی چاہئے، مگر نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ کمپنی کے اثاثوں میں شیئر ہولڈر کی ملکیت نہیں ہوتی۔

اس نقطہ نظر کی بناء پر نہ شیئر لینا جائز ہے اور نہ اس کو کم وبیش پر آگے بیچنا اور خریدنا جائز ہے اور چونکہ شیئر ہولڈر کی اثاثوں میں ملکیت نہیں، اس لئے ان کے ہاں زکوۃ بھی واجب نہیں ہوگی۔

اس نقطہ نظر پر کافی غور کیا گیا، لیکن یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی ہے، کمپنی کے ظاہری تصور کے اعتبار سے اور اس موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کی روشنی میں واقعتاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ شیئر ہولڈر کی کمپنی کے اثاثوں میں متناسب ملکیت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر باہمی قرارداد سے کمپنی تحلیل ہو جائے تو شیئر ہولڈرز کو صرف ان کی لگی ہوئی رقم واپس نہیں ملتی، بلکہ کمپنی کے اثاثوں میں متناسب حصہ ہر شیئر ہولڈر کو دیا جاتا ہے۔ جب کہ دوسری مالی دستاویزات مثلاً بانڈز وغیرہ پر کمپنی تحلیل ہونے کی صورت میں صرف لگی ہوئی رقم مع سود واپس کر دی جاتی ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ شیئر محض قرضے کی شہادت نہیں، بلکہ یہ شیئرز کمپنی کے اثاثوں میں شیئر ہولڈرز کی متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں۔

شیئرز کی حقیقت واضح ہو جانے کے بعد معلوم ہوا کہ شیئرز اپنی ذات میں کوئی چیز نہیں، بلکہ اس کی پشت پر جو املاک اور اثاثے ہیں وہ اصل چیز ہیں، لہٰذا شیئرز کی خرید وفروخت دراصل کمپنی کے اثاثوں میں سے متناسب ملکیت کی خرید وفروخت ہے۔ اور کمپنی کے اثاثے مختلف صورتوں میں ہوتے ہیں۔ نقد، قابل وصول دیون، جامد اثاثے، سامانِ تجارت وغیرہ، اور ہر قسم میں شیئرز ہولڈرز کا متناسب حصہ ہوتا ہے، لہٰذا شیئر کی فروختگی کا مطلب یہ ہے کہ نقد، دیون، جامد اثاثوں اور اموالِ تجارت میں سے ہر ایک میں اپنی متناسب ملکیت کو فروخت کر رہا ہے۔ شیئر کی خرید وفروخت کی اس حیثیت کے مطابق شیئر کی خرید وفروخت کی شرائط وتفصیلات یہ ہیں۔

شیئرز کی بیع وشراء کی شرائط

۱۔ شیئرز کی کم وبیش پر خرید وفروخت کے جواز کی ایک شرط یہ ہے کہ کمپنی کے اثاثے صرف نقد اور دیون کی شکل میں ادا ہوں گے۔ اگر کمپنی نے ابھی تک کسی قسم کے جامد اثاثے (مثلاً بلڈنگ، مشینری

وغیرہ) یا سامانِ تجارت نہیں خریدے بلکہ اس کے پاس صرف نقود ہیں یا کسی کے ذمے دیون ہیں تو اس صورت میں شیئر کی بیع وشراء اس کی قیمت اسمیہ (Face Value) سے کم وبیش جائز نہیں۔ اس لئے کہ اب شیئر صرف نقد کی نمائندگی کر رہا ہے۔ مثلاً دس روپے کا شیئر صرف دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے، اگر اس کو گیارہ روپے میں فروخت کیا جائے گا تو دس روپے کی بیع گیارہ روپے کے ساتھ ہوئی جو کہ نا جائز ہے۔

جب نقود کے علاوہ کمپنی کے دیگر اثاثے بھی وجود میں آجائیں تو اب اس کے اثاثے مخلوط ہو گئے، اس میں نقود اور غیر نقود دونوں شامل ہیں۔ اب شیئرز کی بیع کا مطلب یہ ہے کہ کمپنی کے اثاثوں میں ہر ایک کے متناسب حصے کی بیع ہو رہی ہے۔ اس مسئلے کا مدار اب ''مدعجوۃ'' کے مسئلہ پر ہوگا۔ ''مدعجوۃ'' امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان ایک اختلافی مسئلے کا عنوان ہے۔ جس کو ''سیف محلی'' اور ''منطقہ مفضہ'' سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ ایسے مال کو جو مال ربوی اور غیر ربوی سے مخلوط ہو خالص مال ربوی سے بیچا جائے۔ جیسے تلوار پر سونا لگا ہوا ہو تو تلوار غیر ربوی اور سونا ربوی ہے اس کی بیع دنانیر سے ہو تو اس کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں مخلوط کی خالص مالِ ربوی سے بیع جائز نہیں، جب تک کہ مخلوط سے مال ربوی کو الگ نہ کر لیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں یہ بیع جائز ہے بشرطیکہ خالص مالِ ربوی مخلوط میں شامل مال ربوی سے زیادہ ہو۔ مالِ ربوی کے مقابلہ میں مالِ ربوی ہوگا اور زائد خالص مالِ ربوی غیر ربوی کے مقابلے میں ہوگا، البتہ بعض شافعیہ اور حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ اگر مخلوط میں اکثر مالِ ربوی ہو تو خالص مالِ ربوی سے بیع نا جائز ہے، اور اگر مخلوط میں غیر ربوی مال زیادہ اور مالِ ربوی کم ہو تو خالص مالِ ربوی سے بیع جائز ہے

بالکل یہی صورت حال یہاں ہے کہ نقود وغیر نقود کی بیع صرف نقود سے ہو رہی ہے، لہٰذا امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق ایسی حالت میں شیئرز کی بیع جائز نہیں۔ اور بعض شافعیہ اور حنابلہ کے موقف کے مطابق اگر کمپنی کے اثاثے زیادہ ہیں اور نقود کم ہیں تو شیئر کی بیع جائز ہوگی۔ اور اگر نقود زیادہ اور دیگر اثاثے کم ہیں تو شیئرز کی بیع نا جائز ہوگی۔

آج کل علمائے عرب میں سے اکثر یہی فتویٰ دے رہے ہیں۔ اس کی رو سے شیئرز خریدنے سے پہلے کمپنی کے اثاثوں کا جائزہ لینا ضروری ہوگا کہ نقود زیادہ ہیں یا غیر نقود زیادہ ہیں ـــــ لیکن حنفیہ کے ہاں اس تحقیق کی ضرورت نہیں۔ جب یہ تحقیق ہو جائے کہ کمپنی کے کچھ اثاثے غیر نقد بھی ہیں تو اب لکھی ہوئی قیمت (Face Value) سے زیادہ پر بیع وشراء جائز ہوگی۔ البتہ ہر شیئر کے حصے میں

کمپنی کے نقود اور دیون کی جتنی مقدار آئی ہے، اگر شیئر کی کل قیمت اس کے برابر یا اس سے کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ مثلاً دس روپے کے حصے میں اگر آٹھ روپے نقود و دیون کے مقابل ہیں، اور دو روپے جامد اثاثوں کے مقابل، تو شیئر کی بیع آٹھ روپے یا اس سے کم میں جائز نہ ہوگی، البتہ نو روپے یا اس سے زائد میں جائز ہوگی۔

۲۔ شیئرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ کمپنی حلال کام کرتی ہو۔ اگر کمپنی کا اصل کاروبار ہی حرام ہو تو اس کے شیئرز لینا جائز نہیں۔ مثلاً کوئی کمپنی شراب کا کاروبار کرتی ہو یا کمپنی کا اصل کاروبار ہی سود ہو جیسے بینک وغیرہ۔

۳۔ بعض اوقات یہ صورت ہوتی ہے کہ کمپنی اصلاً تو حلال کاروبار ہی کرتی ہے، مگر کسی نہ کسی طرح سود میں ملوث ہو جاتی ہے۔ مثلاً بینک سے سود پر قرضہ لیتی ہے، یا زائد رقم بینک میں رکھوا کر اس پر سود لیتی ہے۔ یہ کمپنی کا اصل کاروبار نہیں، بلکہ ایک ذیلی اور ضمنی کام ہے۔ آج کل بیشتر کمپنیاں اسی نوعیت کی ہیں۔ ایسی کمپنیوں کے شیئرز لینے کا کیا حکم ہے؟ اس میں علمائے عصر کا اختلاف ہے۔ بعض علماء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ سودی کاروبار کمپنی اصلاً کر رہی ہو یا تبعاً، سودی کاروبار کم ہو یا زیادہ، ہر صورت میں چونکہ سودی کاروبار کر رہی ہے اور اگر کوئی شخص کمپنی کا شیئر لیتا ہے تو یہ کمپنی کو سودی کاروبار کا وکیل بنا رہا ہے لہٰذا کمپنی کا سودی لین دین اس کی طرف بھی منسوب ہوگا اس لئے جو کمپنی کسی نہ کسی طرح سودی لین دین میں ملوث ہو اس کے شیئرز لینا جائز نہیں خواہ اس کا حقیقی کاروبار درست ہو ——— لیکن صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ کمپنی کے سودی لین دین کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کمپنی قرضہ لے اور اس پر سود ادا کرے۔ اس صورت میں کمپنی کی آمدنی میں کوئی حرام عنصر شامل نہیں ہوا، اس لئے کہ جب کوئی شخص سود پر قرضہ لے تو یہ فعل تو حرام اور سخت گناہ ہے، مگر وہ قرض کا مالک بن جائے گا، اس کے ساتھ کاروبار کر کے جو آمدنی حاصل ہوگی وہ بھی حلال ہوگی۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی چونکہ اس شیئر ہولڈر کی وکیل ہے، اس لئے سودی قرضے کی نسبت اس کی طرف بھی ہوگی اور اس کو سودی قرضے لینے پر رضامند سمجھا جائے گا۔ اس کا جواب حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے یہ دیا ہے کہ شیئر ہولڈر کسی طرح یہ آواز اٹھا دے کہ میں سودی کاروبار پر راضی نہیں ہوں تو اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ کمپنی کے ذمے داران کی طرف اس مضمون کا خط لکھ دینا بھی کافی ہو سکتا ہے[1] (آج کل اس کی بہتر صورت یہ ہے کہ سالانہ جمعیت (A.G.M) میں اس کی آواز اٹھائی جائے۔) اس پر بھی اشکال ہو سکتا ہے جو حضرتؒ نے ذکر نہیں فرمایا وہ یہ کہ کمپنی کے ذمہ داران کی شرکت کی وجہ سے اس

(۱) امداد الفتاوی، ج ۳، ص ۴۹۱۔

کے وکیل تو بہر حال ہیں اور یہ معلوم ہے کہ جو آواز اٹھائی جارہی ہے اس پر عمل نہیں ہوگا تو وکالت کے ہوتے ہوئے ایسی غیر موثر آواز اٹھانے سے وہ بری الذمہ کیسے ہوسکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کمپنی میں جو وکالت ہے یہ اس وکالت سے مختلف ہے جو شرکت (Partner Ship) میں ہوتی ہے۔ شرکت میں ہر شریک کی وکالت اس درجے قوی ہوتی ہے کہ ایک شریک بھی اگر کسی کاروبار سے اختلاف کردے تو وہ کاروبار نہیں کیا جاسکتا۔ شرکت میں فیصلے اتفاق رائے سے ہوتے ہیں۔ جب کہ کمپنی میں وکیل اور موکل کا رشتہ اس درجہ قوی نہیں ہوتا کہ ایک شیئر ہولڈر بھی اختلاف کردے تو فیصلہ نہ ہو پائے۔ کمپنی میں فیصلے اتفاق رائے سے نہیں ہوتے ہیں اور نہ اتفاق رائے سے کام چلانا ممکن ہے، یہاں فیصلے کثرتِ رائے سے ہوتے ہیں۔ اب جہاں فیصلے کثرتِ رائے سے ہوتے ہوں وہاں کوئی شخص سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھائے، مگر اقلیت میں ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو اور سودی لین دین بدستور قائم رہے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سودی لین دین اس کے خلاف آواز اٹھانے والے کی وکالت اور رضامندی سے ہو رہا ہے ___ لہٰذا صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب کمپنی کا اصل کاروبار تو جائز ہو اور ضمناً کبھی وہ سود پر قرضہ لیتی ہو تو اس کے شیئر لینا جائز ہے، بشرطیکہ سود سے براءت کی آواز اٹھا دی جائے۔

کمپنی کے سودی لین دین کی دوسری صورت یہ ہے کہ کمپنی قرضہ دے کر سود لے، جیسا کہ آج کل بیشتر کمپنیاں زائد رقم بینکوں کے سیونگ اکاؤنٹ میں رکھوا کر اس پر سود لیتی ہیں۔ یہاں دو اشکال ہیں۔ ایک یہ کہ سودی معاملے میں شیئر ہولڈر کی بھی شرکت ہو جائے گی۔ اس کا حل تو وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ کمپنی جو منافع (Dividend) تقسیم کرے گی اس میں سود بھی شامل ہوگا آمدنی کا جو حصہ سود سے حاصل ہوا وہ حرام ہے۔ اس کے بارے میں حضرت تھانویؒ نے دو باتیں ارشاد فرمائی ہیں۔ ایک یہ کہ ہمیں ہر کمپنی کے بارے میں یقین سے معلوم نہیں کہ اس نے سود لیا ہے، تعمق کے ہم مامور نہیں۔ دوسری بات یہ کہ اگر بالفرض سود لیا بھی ہو تو وہ قلیل ہے جو مالِ حلال میں مخلوط ہوگیا ہے۔ مالِ مخلوط میں اکثر حلال ہو تو اس کے استعمال کی گنجائش ہوتی ہے

لیکن اس پر یہ اشکال رہتا ہے کہ کوئی شخص مالِ مخلوط میں سے ہدیہ دے اور حرام حصہ اس مالِ مخلوط میں کم ہو تو ہدیہ لینا اس لئے جائز ہے کہ یہ سمجھا جائے گا کہ یہ حلال میں سے دے رہا ہے، لیکن کمپنی کے نفع (Dividend) کی صورت اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ کمپنی کو جتنی مدات سے آمدنی حاصل ہوئی ہر مد کی آمدنی کا ایک متناسب حصہ اس نفع (Dividend) میں شامل ہوتا ہے۔ لہٰذا سود کا ایک متناسب حصہ بھی نفع (Dividend) میں شامل ہے۔ اگر کمپنی کی آمدنی کا دس فیصد حصہ

سودی اکاؤنٹ سے حاصل ہوا ہے تو نفع (Dividend) کا بھی دس فیصد حصہ سودی ہوگا۔ لہٰذا نفع (Dividend) کا جتنا حصہ سودی ہے اس کا بلانیت ثواب صدقہ کرنا لازمی ہوگا۔ یہ بات کہ آمدنی کا کتنا حصہ سودی ہے، کمپنی کے (Income Statements) سے معلوم کی جاسکتی ہے۔ اگر اس میں اس کی وضاحت نہ ہو تو کمپنی کے ذمے داران سے معلوم بھی کیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ کسی کمپنی کے شیئرز کی خرید وفروخت کی چار شرائط ہوئیں۔

۱۔ کمپنی کا اصل کاروبار حلال ہو۔

۲۔ قیمت اسمیہ (Face Value) سے کم وبیش پر بیچنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے اثاثے صرف نقد کی شکل میں نہ ہوں۔

۳۔ سود کے خلاف آواز اٹھائے۔

۴۔ کمپنی کی آمدنی میں سود شامل ہو تو نفع کی اتنی مقدار صدقہ کردے۔

شیئرز سے تجارت (Capital Gain) کا حکم

شیئرز کی خرید وفروخت پر جو گفتگو اب تک کی گئی ہے یہ اس صورت میں ہے جب کہ شیئرز خریدنے والے کا مقصد کمپنی کا حصہ دار بن کر سرمایہ کاری کرنا ہی ہو۔ اگر خریدار کا مقصد سرمایہ کاری نہ ہو، بلکہ اس ارادے سے خریدے کہ اس کی قیمت بڑھے گی تو فروخت کر کے نفع کماؤں گا۔ اس طریقے سے شیئرز کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟ اس میں بھی دو نقطۂ نظر ہیں۔ فقہ خصوصاً فقہ المعاملات میں مہارت رکھنے والے عالم اسلام کے معروف عالم شیخ محمد صدیق الضریر کی رائے یہ ہے کہ اس طریق کار کی بنیاد محض تخمین اور قیاس آرائیوں پر ہے جس کو (Speculation) کہتے ہیں، اس لئے جائز نہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ قیاس آرائیوں کی بنیاد پر خرید وفروخت کی اجازت دینا سٹہ بازی کا راستہ کھولنا ہے۔ ان کے ہاں شیئرز خریدنا صرف اس صورت میں جائز ہوگا، جب کہ خریدار کمپنی کے نفع، نقصان میں شریک ہو کر سرمایہ کاری کے لئے خرید رہا ہو۔

اصولی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اصل سوال یہ نہیں کہ خریدار کس ارادے اور نیت سے خرید رہا ہے۔ اصل سوال یہ ہے کہ شیئرز فی نفسہٖ بیع وشراء کے قابل ہیں یا نہیں؟ جب یہ بات تسلیم کرلی گئی کہ شیئرز قابل بیع وشراء ہیں، شیئرز کی بیع دراصل کمپنی کے اثاثوں میں متناسب حصے کی بیع ہے تو خرید وفروخت جائز ہوگی خواہ کسی بھی نیت سے ہو۔ خواہ شیئرز اپنے پاس رکھ کر سرمایہ داری کے لئے ہو یا قیمت بڑھنے پر بیچ کر نفع کمانے کے لئے ہو۔ کسی چیز کو قابل بیع وشراء

ماننے کے بعد محض نیت کی بنیاد پر جواز و عدم جواز کی تفریق کی کوئی فقہی وجہ نہیں ۔ ہاں ! البتہ بیع وشراء کی شرعی شرائط کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے ۔ اور ان شرائط کی رعایت کرنے سے سٹہ بازی کا سد باب خود ہی ہو جائے گا۔

یہ بات مشہور ہو گئی ہے کہ تخمین و قیاس آرائی جس کو (Speculation) کہا جاتا ہے، بذاتِ خود حرام ہے، یہ بات غلط ہے۔ تخمین (Speculation) یہ ہے کہ یہ اندازہ لگایا جائے کہ کس چیز کی قیمت کم ہو رہی ہے۔ جس چیز کی قیمت کم ہونے کا اندیشہ ہو اس کو بیچ دیا جائے اور جس چیز کی قیمت بڑھنے کی امید ہو اس کو رکھا جائے ۔ یہ بات بذات خود ممنوع نہیں، یہ تو ہر تجارت میں ہوتی ہے۔ جو بات ممنوع ہے وہ یہ ہے کہ بیع و شراء کی شرعی شرائط کی رعایت نہ کی گئی ہو، مثلاً غیر مملوک کی بیع یا غیر مقبوض کی بیع کی جارہی ہو یا قمار کی شکل بن رہی ہو ۔ قمار دو باتوں سے مل کر بنتا ہے۔ ایک یہ کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہو اور دوسری طرف سے موہوم ہو۔ دوسری بات یہ کہ جس طرف سے ادائیگی ہوگئی ہے اس کی رقم دو باتوں میں دائر ہو۔ یا تو یہ رقم خود بھی ڈوب جائے گی یا اور رقم کو کھینچ کر لائے گی۔

اس تفصیل کی روشنی میں شیئرز کی بیع و شراء کی جزئیات پر غور کیا جائے تو درج ذیل مسائل سامنے آتے ہیں۔

۱۔ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ کمپنیوں کے وجود میں آنے سے پہلے ہی سٹاک ایکسچینج میں ان کی لسٹنگ ہو جاتی ہے۔ ایسی (Provisionally Listed) کمپنی کے شیئرز کی بیع و شراء جائز نہیں، اس لئے کہ شیئرز کی بیع دراصل کمپنی کے اثاثوں کی بیع ہوتی ہے اور یہاں ابھی کمپنی کی ملکیت میں اثاثے ہیں ہی نہیں۔ لہٰذا یہ غیر مملوک کی بیع ہے جو جائز نہیں ہے، عملاً ایسے شیئرز کی بیع و شراء اسٹاک ایکسچینج میں ہوتی ہے۔ ایسی بھی مثالیں موجود ہیں کہ ایک کمپنی کے وجود میں آنے سے پہلے ہی اس کا دس روپے کا شیئر ۱۸۰ روپے تک میں فروخت ہوا۔

۲۔ (Future Sales) یعنی شیئرز کی ایسی بیع و شراء کہ شیئر لینا دینا مقصود نہ ہو، محض نقصان برابر کر کے نفع کمانا ہو تو یہ بھی شرعاً جائز نہیں ہے۔

۳۔ غائب سودے جن میں بیع کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے وہ بھی شرعاً جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع کی وقتِ مستقبل کی طرف اضافت یا تعلیق باتفاق فقہاء ناجائز ہے۔ البتہ مستقبل میں بیع کا وعدہ کیا جاسکتا ہے لیکن وقت آنے پر بیع باقاعدہ کرنی ہوگی۔

۴۔ حاضر سودے میں بھی شیئرز کا قبضہ بعض انتظامی مجبوریوں کی بناء پر ایک سے تین ہفتوں تک

تاخیر سے ہوتا ہے، حاضر سودا ہو جانے کے بعد شیئرز وصول کرنے سے پہلے ان کی آگے بیع کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کا دارومدار اس پر ہے کہ یہ معلوم ہو کہ یہ بیع قبل القبض ہے یا نہیں؟ اگر بیع قبل القبض ہے تو جائز نہیں، ورنہ جائز ہے۔ یہ فیصلہ کرنے کے لئے کہ یہ بیع قبل القبض ہے یا نہیں پہلے یہ معلوم کرنا ہوگا کہ شیئر کا قبضہ کس چیز کو کہیں گے؟ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، ''شیئر'' درحقیقت کمپنی کی املاک میں متناسب حصہ داری کا نام ہے، اور ''شیئر سرٹیفکیٹ'' درحقیقت اس حصہ داری کا تحریری ثبوت ہے، لہٰذا مبیع وہ تحریری ثبوت نہیں، بلکہ کمپنی کی املاک کا ایک مشاع حصہ ہے، یہ مشاع حصہ بیع کی تکمیل ہوتے ہی مشتری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، چونکہ وہ حصہ مشاع ہے، اس لئے اس پر حسی قبضہ تو ہو نہیں سکتا، لہٰذا اس میں معنوی قبضہ ہی معتبر ہونا چاہیے۔ اب دو صورتیں ہیں، یا تو یوں کہا جائے کہ معنوی قبضہ اس وقت ہوگا جب سرٹیفکیٹ ہاتھ میں آجائے، یا پھر یوں کہا جائے کہ جس وقت وہ مشاع حصہ مشتری کے ضمان میں آجائے اس وقت معنوی قبضہ متصور ہوگا۔ اس بات کو طے کرنے کے لئے بیع قبل القبض کی حقیقت معلوم کرنا ضروری ہے۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کا مدار دو وجوں پر ہے۔[1] قبضے سے پہلے مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتا، لہٰذا یہ بات یقینی نہیں ہے کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرا دے گا، یہ غرر ہے، جس کی بناء پر بیع جائز نہیں۔ بیع کی بہت سی صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان میں یہ غرر کی وجہ نہیں پائی جاتی۔ باوجود اس کے کہ مبیع حساً مقبوض نہیں لیکن حکماً وہ مشتری کے تصرف میں آجاتی ہے۔ لہٰذا ایسی صورتوں میں بیع قبل القبض نہیں پائی جائے گی۔[2] بیع قبل القبض کی ممانعت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتا اور ربح مالم یضمن جائز نہیں۔

اب جہاں حسی قبضہ تو نہ ہوا ہو، مگر مشتری کا حکماً قبضہ ہو چکا ہو، یعنی مبیع سے انتفاع بھی مشتری کے تصرف میں آچکا ہو، اور اس کا ضمان بھی ثابت ہو چکا ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ اسٹاک ایکسچینج کے لوگوں سے تفصیلی گفتگو کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ حاضر سودا ہو جانے کے بعد شیئرز کے تمام حقوق اور ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ وہ خریدار کے ضمان میں داخل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ حاضر سودا ہو جانے کے بعد شیئرز پر حسی قبضہ سے پہلے اگر کسی حادثے کے نتیجے میں کمپنی بالکل نیست و نابود ہو جائے تو نقصان مشتری کا سمجھا جاتا ہے، اسٹاک ایکسچینج بائع کو پیسے دلوائے گا۔ ایسے ہی قبضے سے پہلے نفع (Dividend) تقسیم ہو جائے تو گو کمپنی تو بائع کے نام نفع جاری کرے گی، اس لئے کہ کمپنی کے ریکارڈ میں ابھی تک بائع کا نام درج ہے، لیکن کاروباری ضابطہ سے وہ اس بات کا پابند ہوگا کہ شیئرز کے ساتھ نفع بھی مشتری کو دے۔ ان باتوں سے معلوم ہوا کہ حسی قبضے سے پہلے بھی وہ شیئرز مشتری کے ضمان میں آچکے ہیں۔ اب جو بات باقی ہے وہ صرف یہ ہے کہ شیئرز کی ملکیت کا تحریری

ثبوت مشتری کے پاس آجائے۔ اور محض اتنی بات سے قبضہ منتفی نہیں ہوتا۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ کے ہاتھ میں آنے سے پہلے بھی شیئر کی بیع جائز ہو۔ لیکن دوسری طرف اگر اس جانب نظر کی جائے کہ ہر چیز کے قبضہ کا سرٹیفکیٹ ہاتھ میں آجائے، تو پھر عدم جواز کا حکم ہونا چاہیے بالخصوص جب کہ اس طرح سٹے کے کاروبار کی حوصلہ افزائی بھی ہوسکتی ہے لہٰذا ان متعارض جہات کی موجودگی میں احتیاط یہی ہے کہ سرٹیفکیٹ پر قبضہ کیے بغیر آگے بیع نہ کی جائے۔

شیئرز پر زکوٰۃ

کمپنی کے شیئرز پر زکوٰۃ کے کیا احکام ہیں؟ اس سلسلے میں تین باتیں قابل ذکر ہیں:

۱۔ کمپنی پر بحیثیت کمپنی (جو شخص قانونی ہے) زکوٰۃ واجب نہیں۔ اس کا مدار خلطة الشيوع کے مسئلے پر ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں خلطة الشيوع کا اعتبار ہے اور زکوٰۃ مجموعہ پر واجب ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں یہ بھی تصریح ہے کہ خلطة الشيوع کا اعتبار صرف سوائم ہی میں نہیں، اموالِ تجارت میں بھی ہوتا ہے، اس لئے ان کے ہاں کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر چہ کمپنی ایسا شخص نہیں جو مکلّف ہو اور زکوٰۃ ایک عبادت ہے جو مکلّف پر واجب ہوتی ہے، لیکن شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ زکوٰۃ انسان پر نہیں، بلکہ اموال پر واجب ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ مکلّف نہیں، لہٰذا ان کے ہاں کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہے، مگر شیئر ہولڈرز پر زکوۃ واجب نہیں۔ اس لئے کہ حدیث میں یہ اصول مذکور ہے۔

"لا ثنی فی الاسلام"

یعنی ایک مال پر دوہری زکوۃ نہیں ہوتی...... حنفیہ کے ہاں خلطة الشيوع کا اعتبار نہیں اور ان کے ہاں زکوۃ انسان پر واجب ہوتی ہے، اس لئے حنفیہ کے ہاں کمپنی پر بہ حیثیت شخص قانونی زکوۃ نہیں، شیئر ہولڈرز پر زکوۃ واجب ہوگی۔

۲۔ شیئرز پر زکوٰۃ کس حساب سے دی جائے؟ اس میں دو باتیں قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ شیئرز کی قیمتیں تین طرح کی ہیں۔ (۱) فیس ویلیو یعنی سرٹیفکیٹ پر لکھی ہوئی قیمت (۲) مارکیٹ ویلیو یعنی بازاری قیمت جس پر شیئرز بازار میں فروخت ہوتے ہیں (۳) بریک اپ ویلیو (Break Up Value) یعنی اگر کمپنی تحلیل ہو تو ہر شیئر کے مقابلے میں کمپنی کے اثاثوں کا جو حصہ آئے گا وہ بریک اپ ویلیو ہے۔ ان تین طرح کی قیمتوں میں سے کس حساب سے زکوۃ واجب ہوگی؟ اگر کسی کمپنی کی بریک اپ ویلیو بہ آسانی معلوم ہوسکتی ہو تو غالباً زکوٰۃ کے حساب کی بنیاد بننے کے لئے وہ سب سے زیادہ موزوں ہے، لیکن بریک اپ ویلیو کا تعین بہت مشکل ہے، اور عام حصہ داروں کے لئے تو بہت

ہی مشکل ہے، لہٰذا اس بات پر تقریباً تمام علماء عصر کا اتفاق ہے کہ بازاری قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ قیمت اسمیہ اگر چہ ابتداءً سرمایہ لگاتے وقت تو حقیقت کی نمائندگی کرتی ہے، مگر جب سرمایہ کمپنی کے اثاثوں میں بدل جائے گا تو اب فیس ویلیو حقیقت کے زیادہ قریب نہیں، اس لئے کہ اثاثوں کی قیمت کم وبیش ہوتی رہتی ہے۔ مارکیٹ ویلیو میں اثاثوں کے علاوہ دوسرے عوامل اثر انداز ہوں تب بھی مارکیٹ ویلیو حقیقت کے زیادہ قریب ہے۔

دوسری بات یہ قابل غور ہے کہ شیئر کمپنی کے تمام اثاثوں میں متناسب ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اور کمپنی کے بعض اثاثے قابلِ زکوٰۃ ہوتے ہیں، جیسے نقود، اموالِ تجارت وغیرہ اور بعض قابل زکوٰۃ نہیں ہوتے، جیسے بلڈنگ، مشینری وغیرہ۔ شیئرز کی زکوٰۃ ادا کرتے وقت قابل زکوٰۃ یا نا قابل زکوٰۃ میں تفریق کی جائے گی یا نہیں؟ اس میں فقہائے عصر کی دو رائیں ہیں۔ مصر کے شیخ ابو زہرہ مرحوم کی رائے یہ ہے کہ شیئرز خود عروضِ تجارت بن چکے ہیں، اس لئے ان کی پوری مارکیٹ ویلیو پر زکوٰۃ ہوگی۔ اس تحقیق کی ضرورت نہیں کہ اس کے پیچھے کتنے اثاثے قابل زکوٰۃ ہیں اور کتنے قابل زکوٰۃ نہیں ہیں؟ دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ شیئرز چونکہ کمپنی کے اثاثوں میں ہی ملکیت کی نمائندگی کرتے ہیں، اس لئے اثاثوں کے قابل زکوٰۃ یا نا قابل زکوٰۃ ہونے کی تحقیق کی جاسکتی ہے، میں نے ان دونوں نقطہ ہائے نظر میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر کسی نے کمپنی کے منافع میں شرکت کے لئے شیئر لیا ہے تو اس کو عروضِ تجارت میں شمار کرنا مشکل ہے اس میں گنجائش ہے کہ اگر کسی کے لئے قابل زکوٰۃ اور نا قابل زکوٰۃ اثاثوں کی تحقیق ممکن ہو تو وہ تحقیق کر کے صرف قابل زکوٰۃ اثاثوں کی حد تک زکوٰۃ دے اور جو شخص تحقیق نہ کر سکتا ہو وہ احتیاطاً پوری بازاری قیمت کی زکوٰۃ دے دے۔ اور اگر کسی نے شیئر تجارت کرنے (Capital Gain) کے لئے اور آگے بیچ کر نفع کمانے کے لئے خریدا ہے تو یہ عروضِ تجارت میں شمار ہوگا، اس لئے کہ گویا اس نے کمپنی کے اثاثوں کا ایک متناسب حصہ آگے بیچنے کے لئے خرید لیا ہے اس لئے تمام قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۳۔ فقہی اصول یہ ہے کہ کسی پر دیون واجب ہوں تو دیون منہا کر کے باقی اموال پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ مگر یہ بات آج کل بہت قابل غور ہے کہ اکثر بڑے بڑے سرمایہ داروں نے بینکوں اور دیگر مالیاتی اداروں سے اتنے قرض لے رکھے ہوتے ہیں کہ ان کے قرضے ان کے قابل زکوٰۃ سرمائے سے عموماً بڑھ جاتے ہیں۔ عموماً صورتحال یہ ہوتی ہے کہ اگر ان کے قرضے منہا کیے جائیں تو نہ صرف یہ کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی، بلکہ بعض صورتوں میں وہ خود مستحقِ زکوٰۃ قرار پائیں گے۔ اس سلسلے میں ایک تجویز تو یہ پیش کی جاتی ہے کہ مشینری پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے، لیکن یہ بات اس لئے قابل ذکر

نہیں کہ مشینری کو مالِ زکوٰۃ قرار نہیں دیا جاسکتا، یہ بات منصوص ہے۔اس مسئلے کا صحیح حل یہ ہے کہ زکوٰۃ سے دیون کا مستثنٰی ہونا فقہاء کے ہاں متفق علیہ نہیں۔حنفیہ اور حنبلیہ کے ہاں تو دیون مستثنٰی ہوتے ہیں، شافعیہ کے ہاں مستثنٰی نہیں ہوتے۔اور مالکیہ کے ہاں نقود میں تو مستثنٰی ہوتے ہیں، غیر نقود میں نہیں ہوتے۔[1] احقر کی ناچیز رائے اس مسئلہ کے بارے میں یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ جو قرضہ لیا گیا ہے وہ کہاں صرف کیا گیا ہے۔اگر ان قرضوں کے ذریعے اشیاء خریدی گئیں جو خود قابل زکوٰۃ ہیں تو یہ قرضے زکوٰۃ سے مستثنٰی ہوں گے۔اور اگر ان قرضوں سے ایسی اشیاء خریدی گئیں جو قابل زکوٰۃ نہیں تو یہ قرضے مستثنٰی نہیں ہوں گے۔ان قرضوں کے سلسلے میں مالکیہ اور شافعیہ کے قول پر عمل کیا جائے گا۔یہ رائے قائم کرنے کے بعد حافظ ماردینیؒ کی کتاب "الجوهر النقی" میں نظر سے گذرا کہ امام مالکؒ کا قول بھی اس کے قریب قریب ہے۔وہ فرماتے ہیں، ان كان عنده عروض، تفي بدينه زكاة العين (الجوهر النقي حاشيه ص ١٤٩ ج٤ باب الدين مع الصدقه)

❁❁❁

(۱) كتاب الفقه على المذاهب الاربعه للجزيرى ١:٦٠٢-٦٠٥ مبحث زكاة الدين، وفقه الاسلام وادلته ٢ : ٧٤٧

نظامِ زر

(Monetary System)

نظامِ زر

(Monetary System)

زر، نقد (Money) کی تعریف

جو چیز عرفاً آلۂ مبادلہ کے طور پر استعمال ہوتی ہو اور وہ قدر کا پیمانہ ہو اور اس کے ذریعے مالیت کو محفوظ کیا جا سکتا ہو، اسے ''زر'' کہتے ہیں۔ یہ تین خصوصیات جس چیز میں پائی جاتی ہوں اس کو عربی میں ''نقد'' اردو میں ''زر'' اور انگریزی میں Money کہتے ہیں۔ مالیت کے تحفظ سے مراد یہ ہے کہ کسی کے پاس جنس رکھی ہوئی ہو تو اس کی قیمت کم و بیش ہوتی رہتی ہے، نیز ضروری نہیں کہ ہر وقت اس کا خریدار مل جائے۔ اس لئے اس کی مالیت مکمل طور پر محفوظ نہیں۔ اس کی بجائے اگر زر رکھ لیا جائے تو عام حالات میں اس سے مالیت محفوظ رہتی ہے، یعنی غیر معمولی حالات سے قطع نظر، اس کی ذاتی قیمت یکساں رہتی ہے، نیز اس سے کوئی بھی چیز جب چاہیں خریدی جا سکتی ہے۔

زر اور کرنسی میں فرق

زر وہ چیز ہے جس کے ذریعے سے تبادلہ ہوتا ہو، قدر کی پیمائش ہوتی ہو اور مالیت کا تحفظ بھی ہو، مگر یہ ضروری نہیں کہ قانونی طور پر بھی اس کو جبری آلہ تبادلہ قرار دیا گیا ہو۔ مثلاً چیک یا انعامی بانڈز جیسی دستاویزات سے لوگ تبادلہ کرتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص انعامی بانڈ سے ادائیگی کرے اور دوسرا شخص اپنا حق انعامی بانڈ کی صورت میں لینے پر آمادہ نہ ہو تو اس کو قانوناً لینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اور کرنسی وہ زر ہے جس کو خاص ملک میں قانونی طور پر آلہ تبادلہ قرار دیا گیا ہو جیسے روپیہ۔ اگر کوئی شخص روپے میں ادائیگی کرے تو قانوناً اسے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ ایسی قانونی کرنسی کو عربی میں ''عملة قانونية'' اردو میں ''زرِ قانونی'' اور انگریزی میں Legal Tender کہتے ہیں۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایسی کرنسی جس میں ایک خاص حد تک قانوناً ادائیگی کی جا سکتی ہے، اس سے زائد مقدار دی جائے گی تو قانوناً اسے لینے پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ جیسے چونی کہ اگر کوئی شخص چونیوں سے کوئی بڑا قرض ادا کرنا چاہے تو لینے والا قانوناً اسے لینے سے انکار کر سکتا ہے، اور یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ میرا قرض

مجھے روپیہ میں دا کرو۔ اس کو عربی میں ''عملة قانونية محدودة'' اردو میں ''محدود زر قانونی'' اور انگریزی میں Limited Legal Tender کہتے ہیں۔ دوسری قسم جس میں قانوناً ادائیگی کی کوئی حد مقرر نہ ہو۔ اس کو ''عملة قانونية غير محدودة'' یا غیر محدود زر قانونی Unlimited Legal Tender کہتے ہیں۔ جیسے دھات یا کاغذ کا روپیہ۔

زر کا ارتقاء اور مختلف نظامہائے زر

ابتداءً لوگوں میں سامان کے بدلے سامان کی بیع کا طریقہ رائج تھا، جس کو ''مقايضة'' (Barter) کہتے ہیں۔[1] مگر اس میں متعدد دشواریاں تھیں مثلاً یہ کہ سامان کا نقل وحمل مشکل تھا، اس طریقے میں طلب ورسد کا ایک ہی جگہ ملاپ کم ہوتا تھا۔ مثلاً ایک شخص گندم دے کر کپڑے کا خواہشمند ہے اور کپڑے والا گندم لینا نہیں چاہتا۔ اجناس کو چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں تقسیم کر کے ان کو کاروبار کی بنیاد بنانا مشکل تھا۔ ''مقايضة'' (Barter) کے بعد بعض اہم اشیاء کو ہی ثمن قرار دیدیا گیا، مثلاً گندم، جو، چمڑا وغیرہ۔ اس کے بعد سونے اور چاندی کو ثمن قرار دیا گیا۔ اس لئے کہ یہ عالمی طور پر قابل قبول تھے اور ان کا نقل وحمل بھی آسان تھا۔ ابتداءً سونے کے ذریعے مبادلات سکہ ڈھالے بغیر ان کے وزن پر ہوتے تھے۔ اس کے بعد سکے ڈھالنے کا آغاز ہوا۔ شروع میں ہر شخص کو سکہ ڈھالنے کی اجازت ہوتی تھی۔ اس دور کے نظام کو ''طلائی معیار'' اور عربی میں ''قاعدة الذهب'' اور انگریزی میں Gold Standard کہتے ہیں۔ پھر اس کے علاوہ چاندی کے سکے بھی ڈھالے جانے شروع ہوئے، اس نظامِ زر کو جس میں سونے اور چاندی دونوں کے سکے ڈھالے جاتے تھے ''دو دھاتی معیار'' (Bi Metallic Standard)- کہتے ہیں۔ اور عربی میں ''نظام المعدنين'' کہتے ہیں۔ اس کے بعد ایک ایسا دور آیا کہ لوگ سونے، چاندی کے سکے صرافوں کے پاس امانت رکھوا دیتے تھے اور صراف اس کے وثیقے کے طور پر رسید لکھ دیتے تھے، بوقت ضرورت رسید دکھا کر صراف سے اپنا سونا واپس لیا جاتا تھا۔ پھر رفتہ رفتہ لوگوں نے صرافوں کی دی ہوئی رسیدوں سے اشیاء خریدنی شروع کر دیں، یعنی بجائے اس کے کہ خریدار پہلے صراف سے سونا لے کر بائع کو دے، اور بائع سونا لے کر پھر صراف کے پاس رکھوائے، خریدار بائع کو سونے کی رسید دیدیتا جس کا مطلب یہ ہوتا کہ اس رسید کا سونا بائع کی طرف منتقل ہو گیا ہے، اس طرح رسیدوں سے لین دین شروع ہو گیا، اور صرافوں سے سونا واپس لینے کی

(۱) کتابوں میں یہی لکھا گیا ہے، تاریخ اس بات کی توثیق نہیں کرتی، اس لئے کہ تاریخی طور پر ایسا کوئی دور نہیں ملتا جس میں کوئی چیز بطور زر اور ثمن کے رائج نہ ہو۔

نوبت کم آنے لگی۔ جب صرافوں نے دیکھا کہ لوگ عموماً سونا واپس لینے نہیں آتے تو انہوں نے لوگوں کا رکھا ہوا سونا دوسروں کو قرض دینا شروع کر دیا۔

اس طرح نوٹ اور بینکنگ کا آغاز ہوا یعنی صرافوں کی جاری کی ہوئی رسیدیں نوٹ بن گئیں جس کی تفصیل بینکنگ پر گفتگو کرتے ہوئے ذکر کی جائے گی۔ ابتداءً ہر شخص نوٹ جاری کر سکتا تھا، مگر اس وقت یہ زرِ قانونی (Legal Tender) نہیں تھے۔ صرف لوگوں کے تعامل کی وجہ سے قابل قبول تھے۔ اس مقبولیت اور سہولت کے پیش نظر بعد میں نوٹ کو زرِ قانونی (Legal Tender) قرار دیا گیا لیکن زرِ قانونی کی حیثیت رکھنے والے نوٹ ہر شخص کو جاری کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ حکومت کے منظور شدہ (Authorised) ادارے (بینک) ہی جاری کر سکتے تھے۔ شروع میں عام تجارتی بینک نوٹ جاری کرتے تھے، بعد میں یہ اختیار صرف مرکزی بینک کی حد تک محدود کر دیا گیا۔

نوٹ کے (Legal Tender) بننے کے بعد اس پر کئی دور گزر رہے ہیں۔ ایک دور وہ تھا جب نوٹ کے پیچھے سو فیصد سونا ہوتا تھا۔ قانوناً اس بات کی پابندی تھی کہ جتنا سونا موجود ہے، اتنے ہی نوٹ جاری کیے جائیں۔ اس نظام کو عربی میں "قاعدة سبائك الذهب" اور انگریزی میں (Gold Bullion Standard) کہتے ہیں۔ پھر جب دیکھا گیا کہ لوگ سونا لینے کم ہی آتے ہیں تو نوٹ کی پشت پر سونے کی شرح کم کر دی گئی۔ شرح کے تناسب بدلتے رہے یعنی نوٹ کی پشت پر رکھے ہوئے سونے کی فیصد شرح گھٹتی چلی گئی۔ ایسے نوٹ کو جس کی پشت پر سو فیصد سونا نہ ہو، "نقود الثقة" (Fiduciary Money) کہتے ہیں، پھر سونے کی شرح کم ہوتے ہوتے صفر رہ گئی اور کم از کم ملکی معاملات کی حد تک نوٹ کی پشت پر سونے کا وجود ضروری نہیں رہا۔ ایسے نوٹوں کو "النقود الرمزية" (Token Money) کہتے ہیں۔ ان سکوں کی قانونی قیمت حقیقی قیمت کی نمائندگی نہیں کرتی۔ مثلاً سو روپے کے نوٹ کی قانونی قیمت سو روپے ہے مگر اس کی ذاتی قیمت کچھ بھی نہیں۔ کچھ عرصہ تک "نقود رمزیہ" کا بھرم اس طرح رہا کہ بیشتر ممالک نے اپنے نوٹوں کو ڈالر سے وابستہ کر رکھا تھا، گویا ان کے نوٹوں کے پیچھے ڈالر تھے، اور چونکہ امریکہ نے ڈالر کے بدلے سونا دینے کا اقرار کیا ہوا تھا۔ اس لئے ڈالر کے پیچھے سونا تھا، اور اس طرح دوسرے ملکوں کے نوٹ بھی بالواسطہ سونے سے وابستہ تھے۔ لیکن بالآخر ۱۹۷۱ء میں امریکہ نے بھی سونے سے ڈالر کی وابستگی ختم کر دی، جس کی تفصیل آ رہی ہے اور اس طرح اب کسی نوٹ کے پیچھے کوئی سونا چاندی نہیں ہے۔ اب "نوٹ" محض ایک اصطلاحی ثمن ہے جو قوتِ خرید کی نمائندگی کرتا ہے اور بس۔

شرح مبادلہ کا تعین

مختلف ملکوں کی کرنسیوں کے باہمی تبادلے کی شرح کیسے متعین ہوتی ہے؟ اس کے بھی مختلف زمانوں میں مختلف طریقے رائج رہے ہیں۔ ۱۸۸۰ء سے ۱۹۱۳ء تک دنیا میں طلائی نظام رائج تھا گو اس سے پہلے بھی طلائی نظام رائج تھا، مگر جس طرح اس دورانیے میں مکمل طور پر رائج رہا ویسے پہلے رائج نہ تھا۔

طلائی نظام میں ہر ملک کی کرنسی سونے کی ایک مخصوص مقدار کی نمائندگی کرتی تھی۔ مثلاً انگلینڈ نے طے کر رکھا تھا کہ ایک پاؤنڈ کے پیچھے سونے کی اتنی مقدار ہوگی اور امریکہ نے بھی طے کر رکھا تھا کہ امریکی ڈالر کے پیچھے سونے کی اتنی مقدار ہوگی۔ جب یہ طلائی نظام رائج تھا اس وقت دونوں ملکوں کی کرنسیوں میں تبادلے کی شرح ان کرنسیوں کی پشت پر موجود سونے کی مقدار کے تناسب سے طے ہوتی تھی۔ یعنی یہ دیکھا جاتا تھا کہ ہر ملک کی کرنسی کے پیچھے سونے کی کتنی مقدار ہے۔ دونوں ملکوں کی کرنسیوں کے بدلے میں ملنے والی سونے کی مقداروں میں جو تناسب ہوتا اسی تناسب سے کرنسیوں کا تبادلہ ہوتا تھا مثلاً اگر انگلینڈ کے پونڈ کے پیچھے چار تولے سونا ہوا اور امریکی ڈالر کے پیچھے دو تولے سونا ہو تو پونڈ اور ڈالر میں ایک اور دو کی نسبت ہوئی، لہٰذا ایک پونڈ کا دو ڈالر سے تبادلہ ہوگا۔

اس کے بعد رفتہ رفتہ طلائی نظام ختم ہو گیا، اس کے بعد شرح تبادلہ کے تعین کا کیا طریقہ رائج ہوا اس کو سمجھنے کے لئے بین الاقوامی تجارتی نظام میں جو تبدیلیاں آئیں ان کی اجمالی وضاحت ضروری ہے۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد دنیا کا نظام درہم برہم ہوا۔ پھر ۱۹۳۰ء میں عالمی کساد بازاری ہوئی اور تمام ممالک نے نوٹ پر سونا دینا بند کر دیا۔ پھر دوسری جنگ کے بعد انگلینڈ اور یورپ کے دوسرے ممالک اقتصادی طور پر درہم برہم ہو گئے، مگر امریکہ اقتصادی طور پر خاصا مستحکم تھا۔ اس کے پاس سونے کے کافی ذخائر تھے۔ ۱۹۴۴ء میں امریکہ کے تعاون سے یورپ کی تعمیر نو کے لئے متعدد ممالک کی ایک عظیم کانفرنس منعقد ہوئی۔ یہ کانفرنس امریکہ کے ایک شہر "بریٹن ووڈز (Bretton Woods)" میں منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس کا موضوع یہ تھا کہ عالمی تجارت کو کیسے فروغ دیا جائے؟ سرمایہ کاری (Investment) کو کیسے فروغ دیا جائے؟ اور نیا عالمی نظام زر کس طرح طے کیا جائے جس میں وہ خرابیاں نہ ہوں جو "طلائی نظام" میں تھیں۔ اس کانفرنس نے تین ادارے قائم کرنے کی تجویز منظور کی اور ایک نظام طے کیا گیا۔ پہلے ان تین اداروں کا مختصر تعارف ذکر کیا جاتا ہے، پھر نظام پر گفتگو ہوگی۔

بریٹن ووڈز کانفرنس کے تین ادارے

۱۔ پہلا ادارہ جس کا قیام اس کانفرنس میں طے پایا تھا وہ ہے ''بین الاقوامی تجارتی تنظیم'' (International Trade Oraganization) جس کو عربی میں ''منظمة التجارية الدولية'' کہتے ہیں۔اس کا پس منظر یہ ہے کہ سولھویں صدی سے اٹھارھویں صدی تک یہ نظریہ بہت مقبول تھا کہ ہر ملک اپنی اقتصادی ترقی کے لئے اپنا سونا بڑھائے اور اس کے لئے برآمدات کو فروغ دے اور درآمدات میں رکاوٹ ڈالے، اس نظریئے کو مرکنٹائل ازم (Mercantilism) اور عربی میں ''مذہب التجاریین'' کہتے ہیں۔ لیکن بعد میں یہ نظریہ کامیاب نہ ہوا اور یہ نظریہ مقبول ہوا کہ اقتصادی ترقی کے لئے بین الاقوامی تجارت کو فروغ دیا جائے اور درآمدات پر ایسی پابندیاں نہ لگائی جائیں جو بین الاقوامی تجارت میں رکاٹ ڈالیں۔ اسی نظریئے کے پیش نظر اس کانفرنس میں مذکورہ ادارے کا قیام طے ہوا جس کا مقصد یہ تھا کہ ادارہ بین الاقوامی تجارت میں حائل رکاوٹوں کو ختم کرنے کا انتظام کرے گا مگر امریکہ اس ادارے کے قیام کا مخالف تھا۔ اس لئے کہ امریکہ ایک زرعی ملک ہے، اگر بین الاقوامی تجارت کو فروغ ہوتا تو یورپ کا مال سستے دام پر امریکہ میں آتا اور کسان زراعت کو چھوڑ کر تجارت کی طرف متوجہ ہوتے۔ اس سے امریکہ کی زرعی پالیسی کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا۔ ایک عرصہ تک اس ادارہ کا قیام امریکہ اور دوسرے ممالک میں باعث نزاع بنا رہا۔ دوسرے ممالک اس ادارے کے قیام کا مطالبہ کرتے تھے اور امریکہ اس کا انکار کرتا تھا۔ حتیٰ کہ ۱۹۴۸ء میں باہمی مصالحت ہوئی اور اس کے نتیجے میں ایک اور ادارہ وجود میں آیا۔ جس کو (General Agreement on Tariff and Trade) (جنرل ایگری مینٹ آن ٹیرف اینڈ ٹریڈ) کہتے ہیں جس کے معنی اردو میں یوں کیے جاسکتے ہیں ''محصولات وتجارت کا معاہدہ عام'' اس ادارے کو تخفیفاً (GATT) (گیٹ) کہتے ہیں، عربی میں اس ادارے کو "الاتفاقية العامة لتصرفات الجمركية والتجارة" کہتے ہیں۔

اس معاہدے سے زرعی اجناس کو مستثنیٰ کرلیا گیا تھا۔ زرعی اجناس کے علاوہ دیگر مصنوعات میں بین الاقوامی تجارت کو فروغ دینے کے لئے یہ اصول طے ہوئے۔

۱۔ کوئی ملک بین الاقوامی تجارت میں کوئی پابندی یا رکاوٹ عائد کرے تو دوسرے ممالک اس رکاوٹ ختم کرانے کے لئے ''گیٹ'' میں آواز اٹھاسکیں گے اور جو ملک اس ''گیٹ'' کے ممبر ہیں اس پر ''گیٹ'' کے فیصلے پر عملدرآمد کرنا ضروری ہوگا۔ تجارت میں رکاوٹیں دوطرح کی ہوتی ہیں۔

(۱) محصولاتی رکاوٹیں۔ کوئی ملک کسی ملک کی مصنوعات پر زیادہ محصول لگاتا ہے، جس کی وجہ سے اس ملک کی مصنوعات اس ملک میں مہنگی ہو جاتی ہیں اور ان کی خرید و فروخت کم ہو جاتی ہے۔

(۲) غیر محصولاتی روکاٹیں۔محصول کے علاوہ کوئی اور پابندی ایسی لگا دی جائے جس کی وجہ سے دوسرے ممالک کی مصنوعات منگوانے میں لوگ تنگی محسوس کریں۔مثلاً فرانس نے جاپان کے وی سی آر پر یہ پابندی لگا دی تھی کہ یہ صرف فلاں چھوٹے پورٹ سے ہی آسکے گا۔

۲۔ دوسرا اصول یہ طے ہوا کہ کوئی ملک کسی ملک کے ساتھ امتیازی سلوک نہیں کرے گا۔ اگر کوئی ملک ایک ملک کے ساتھ بہتر طریقے سے تجارت کرے اور دوسرے ملک کے ساتھ اور طریقے سے تجارت کرے تو یہ ملک گیٹ میں آواز اٹھا سکے گا۔

۳۔ کسی ملک پر امتیازی محصول نہیں لگایا جائے گا۔ اگر کسی ملک پر امتیازی محصول لگایا گیا تو وہ ''گیٹ'' میں آواز اٹھا سکتا ہے۔

۴۔ غریب ممالک کو بیرونی مصنوعات پر محصول زیادہ لگانے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ غریب ممالک بھی اگر محصول کم رکھیں گے تو بیرونی مصنوعات سستی ملیں گی۔ جس کی وجہ سے ملکی مصنوعات کی مانگ کم پڑے گی اور ملکی صنعت کو نقصان پہنچے گا۔

۵۔ اگر دو ممالک میں تجارتی نزاع پیدا ہوگا تو ''گیٹ'' کے ذریعے باہمی افہام و تفہیم سے حل کیا جائے گا۔

عالمی مالیاتی فنڈ

۲۔ دوسرا ادارہ جو وضع ہوا ''وہ عالمی مالیاتی فنڈ'' تھا جس کو عربی میں "صندوق النقد الدولی" اور انگریزی میں (International Monetary Fund) کہتے ہیں۔آسانی کے لئے آئی، ایم، الیف (I.M.F) سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔۱۹۴۴ء میں اس کا قیام طے ہوا اور یہ ۱۹۴۸ء میں وجود میں آیا۔

جس طرح ایک ملک کے کئی بینکوں کا ایک مرکزی بینک ''سنٹرل بنک'' ہوتا ہے ایسے ہی کئی ممالک کے سنٹرل بینکوں کا مرکزی بینک یہ ادارہ ہوتا ہے۔ گویا یہ پوری دنیا کا ایک مرکزی بینک ہے، جو وقتی ادائیگیوں کے لئے ملکوں کو قلیل المیعاد قرضے دیتا ہے۔ کبھی کسی ملک کی مالی حالت تو مستحکم ہوتی ہے، مگر وقتی طور پر کسی تجارت کی ادائیگی کے لئے نقد پیسے اس کے پاس نہیں ہوتے۔ ایسے موقع پر یہ ادارہ قرضہ فراہم کرتا ہے۔

اس ادارے میں ہر ملک کا ایک ''کوٹا'' (Quota) ہوتا ہے یہ کوٹہ اس ملک کی تجارت کا عالمی تجارت کے ساتھ تناسب دیکھ کر مقرر کیا جاتا ہے۔ مثلاً عالمی تجارت ایک ارب ڈالر کی ہوئی اور کسی ملک کی تجارت پانچ کروڑ ڈالر کی ہے تو اس ملک کو پانچ فیصد کوٹا ملے گا۔ اس کوٹے کی شرح میں کمی بیشی بھی ہوتی رہتی ہے۔ پھر اس کوٹے کی رقم ڈالر میں بیان کی جاتی ہے۔ یعنی جس ملک کا کوٹا پانچ فیصد ہے، اس کے بارے میں یہ متعین ہوتا ہے کہ اس کا مطلب اتنے ڈالر ہیں۔ ہر ملک اپنے کوٹے کا ۲۵ فیصد سونے میں اور ۷۵ فیصد اپنے ملک کی کرنسی میں ادارے کے پاس جمع کراتا ہے۔ اس طرح آئی، ایم، الیف کے پاس کچھ سونا اور تمام ممالک کی کرنسیاں جمع ہو جاتی ہیں۔ ہر ملک کو آئی، ایم، الیف میں فنڈ جمع کرانے پر ادارے سے قرض لینے کا حق ملتا ہے، جس کو (Drawing Rights) اور عربی میں "حقوق السحب" کہا جاتا ہے۔ جمع کرائی ہوئی رقم کی متناسب شرح پر قرض کا حق ملتا ہے مثلاً یہ کہ ہر ملک اپنی جمع کرائی ہوئی رقم کا پانچ گنا قرض لے سکے گا۔ اور یہ شرح بدلتی بھی رہتی ہے۔ پھر (Drawing Rights) پر جو قرضہ ملتا ہے اس کو کئی حصوں میں تقسیم کر لیا جاتا ہے۔ ہر حصے کو ٹرانچ[1] (Tranch) کہتے ہیں پہلی ٹرانچ اس قرضے کا ۲۵ فیصد ہوتا ہے جس کے لینے کا کسی ملک کو حق ہوتا ہے، اس ٹرانچ پر قرضہ بغیر کسی شرط کے ملتا ہے اور سود بھی کم ہوتا ہے۔ اس ٹرانچ کو (Gold Tranch) کہتے ہیں۔ اس کے بعد والی ٹرانچوں میں قرض لینے میں مشکلات درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہیں۔ آئی، ایم، الیف قرض دینے کے لئے بہت سی شرائط عائد کرتا ہے، ان ٹرانچوں میں سود بھی بڑھتا جاتا ہے اور قرضے قلیل المیعاد ملتے ہیں۔ ان ٹرانچوں کو Conditionality Tranches کہتے ہیں۔

اس ادارے کی پالیسیاں ممبر ممالک کی ووٹنگ سے طے ہوتی ہیں۔ اور ووٹنگ کا حق ممالک کی تعداد پر نہیں، بلکہ کوٹے کی بنیاد پر ملتا ہے۔ جس کا کوٹا زیادہ ہوتا ہے اس کو ووٹنگ کا حق بھی زیادہ ملتا ہے اور جس کا کوٹا کم ہے اس کو ووٹنگ کا حق بھی کم ہوتا ہے۔ آئی، ایم، الیف میں ایک اور اکاؤنٹ بھی ہوتا ہے جس کو (Special Drawing Rights) (S.D.R) اور عربی میں ''حقوق السحب الخاصة'' کہتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ممبران طے کر لیتے ہیں کہ اس سال مجوزہ قرضوں کے علاوہ مزید اتنے قرضے اور دیئے جا سکتے ہیں۔ مزید قرضوں کو ممالک پر تقسیم کا تناسب بھی کوٹے کی شرح کے مطابق ہوتا ہے۔

(۱) فرانسیسی زبان کا لفظ ہے، جس کے معنی قاش اور ٹکڑے کے ہیں۔

عالمی بینک

۳۔ تیسرا ادارہ جس کا قیام ''بریٹن ووڈز کانفرنس'' میں طے ہوا۔ اس کا نام (International Bank for Reconstruction and Development) تھا۔ جس کو (I.B.R.D) بھی کہتے ہیں۔ جس کو عربی میں ''البنك الدولي للانشاء والتعمير'' کہتے ہیں۔ آسانی کے لئے اس کا مختصر نام (World Bank) (ورلڈ بنک) ہے۔ اب یہی نام زیادہ معروف ہے، پہلا نام معروف نہیں، مگر اصل نام وہی طے ہوا تھا۔

اس ادارے میں اور آئی، ایم، ایف میں فرق یہ ہے کہ آئی، ایم، ایف قلیل المیعاد قرضے دیتا ہے جس کی مدت تین سے پانچ سال ہوتی ہے اور ورلڈ بینک طویل المیعاد قرضے دیتا ہے جس کی مدت پندرہ سے تیس سال ہوتی ہے۔ ابتداءً اس ادارے نے مشروعات (پراجیکٹس) کے لئے قرضے دیئے، جیسے شاہراہیں بنانا وغیرہ۔ پھر ۱۹۶۰ء کے بعد عمومی قرضے دینے بھی شروع کر دیئے، اب یہ ادارہ پالیسی ساز قرضے بھی دیتا ہے۔ یعنی یوں کہتا ہے کہ اگر تم ملک کی پالیسی اس طرح بناؤ تو اتنا قرضہ ملے گا۔

بریٹن ووڈز کا نظام شرح مبادلہ

بریٹن ووڈز کانفرنس میں جو تین ادارے طے پائے تھے ان کا تعارف تو ہو چکا ہے، اسی کانفرنس میں کرنسیوں کے مبادلے کا جو نظام طے ہوا اس کی وضاحت یہ ہے۔

۱۹۳۱ء میں طلائی نظام تو ختم ہو چکا تھا، اس کانفرنس میں شرح مبادلہ کا ایک اور نیا نظام طے پایا جو (Brettonwoods System of Exchange Rate) کے نام سے معروف ہے۔ اس نظام کا حاصل یہ ہے کہ اب بھی کرنسی کی قدر کا پیمانہ تو بنیادی طور پر سونا ہی رہا، مگر ہر ملک کی کرنسی پر سونا نہیں ملتا تھا، بلکہ بین الاقوامی تجارت میں آلۂ تبادلہ ڈالر کو قرار دیا گیا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ امریکہ کے ڈالر کو سونے سے وابستہ کر دیا گیا، اس لئے کہ امریکہ کی حالت مستحکم تھی، وہ ڈالر پر سونا دینے کے لئے تیار تھا، چنانچہ ابتداءً ایک اونس سونے کے مقابلے میں ۳۵ ڈالر ہوتے تھے، اس کے بعد امریکہ نے ڈالر کی قیمت بڑھا دی اور ۴۲ ڈالر پر ایک اونس سونا ملنے لگا، صرف ہر ملک کا مرکزی بینک امریکہ کو ڈالر دے کر سونا لے سکتا تھا اور امریکہ دینے کو تیار تھا، مگر عمومی طور پر سونا کوئی ملک نہیں لیتا تھا، ڈالر سے ہی کاروبار چلتا تھا، اس طرح ڈالر سونے سے وابستہ تھا۔ اور باقی تمام ممالک کی کرنسیوں کو ڈالر سے

وابستہ کر دیا گیا تھا، اور آئی، ایم، ایف میں معاہدہ اس طرح طے پایا کہ ''ہر ملک اپنی کرنسی کی شرح بیک وقت ڈالر اور سونے دونوں سے بتائے گا'' مثلاً اتنے روپے میں ڈالر ہوگا اور ان روپوں کے عوض سونا اتنا ہوگا، مگر عملاً کرنسی کی شرح صرف ڈالر سے بتائی گئی۔ اس طرح تمام کرنسیاں ڈالر اور ڈالر سونے سے وابستہ ہوا۔

آئی، ایم، ایف میں یہ معاہدہ بھی طے ہوا کہ کسی ملک کی کرنسی کی جو قیمت ڈالر سے طے ہوئی ہے اگر ملک کی کرنسی کی قیمت میں اتار چڑھاؤ ہوا تو وہ اتار چڑھاؤ اگر دو فیصد تک ہے تو گوارہ ہے۔ یعنی کرنسی کی قیمت طے شدہ ریٹ سے دو فیصد کم یا دو فیصد زیادہ ہوگئی تو یہ گوارا ہے، لیکن اگر کرنسی کی قیمت دو فیصد سے زیادہ بڑھ گئی یا گر گئی تو مرکزی بینک قیمتوں پر اثر انداز ہو کر کرنسی کو طے شدہ قیمت پر لائے گا۔ مرکزی بینک کے اثر انداز ہونے کا طریقہ یہ ہوگا کہ اگر کرنسی کی طے شدہ قیمت بازار میں طے شدہ ریٹ سے کم ہوگئی تو مرکزی بینک زیادہ قیمت پر لوگوں سے کرنسی خریدنے لگ جائے گا تو بڑی حد تک امید ہے کہ قیمت بڑھ جائے گی اور اگر کرنسی کی قیمت بازار میں طے شدہ ریٹ سے زیادہ ہوگئی تو مرکزی بینک کم قیمت پر فروخت کرنے لگے گا، جس کے نتیجے میں قیمت کے کم ہونے کا قوی امکان ہے۔ اگر اس طریقے سے بھی ریٹ کنٹرول نہ ہو تو آئی، ایم، ایف یا تو ریٹ کنٹرول کرنے کے لئے مزید ڈالر دے گا یا اس ملک کی کرنسی کا ریٹ بدل دے گا۔

اس پوری تفصیل سے یہ بات سامنے آگئی کہ بریٹن ووڈز کے اس نظام میں شرح مبادلہ (Exchange Rate) طے شدہ (Fixed) ہے۔ اس لئے اس نظام کو انگریزی میں (Fixed Exchange Rate System) اور عربی میں "نظام سعر الصرف الثابت" کہتے ہیں۔ اس سے پہلے شرح مبادلہ کا جو طلائی نظام جاری تھا اس کی سب سے اہم خصوصیت یہ سمجھی جاتی تھی کہ اس میں کرنسی کے پیچھے سونے کی مقدار طے شدہ ہوتی تھی اور ریٹ ایک ہی (Fixed) رہتا تھا جس کی وجہ سے ہر تاجر کرنسی کے ریٹ میں اتار چڑھاؤ کے اندیشے کے بغیر پُراعتماد ہو کر تجارت کرتا تھا۔ بریٹن ووڈز کے اس نظام میں بھی طلائی نظام کی اس خوبی کو برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ طلائی نظام میں ایک سقم تھا، اس سے اجتناب کا راستہ نکالا گیا ہے۔ وہ سقم یہ تھا کہ طلائی نظام میں شرح مبادلہ کی تبدیلی میں حکومت کا عمل دخل نہیں تھا۔ بریٹن ووڈز کے مذکورہ نظام شرح مبادلہ میں تبدیلی کی گنجائش بھی رکھی گئی ہے۔

بریٹن ووڈز کے نظام کا زوال

مذکورہ بالا نظام کا مدار اس بات پر تھا کہ کوئی ایک متمول ملک اپنی کرنسی پر سونا دینے کے لئے تیار ہو، چنانچہ امریکہ اس وقت تیار تھا کہ ڈالر کے بدلے سونا دے گا، مگر عملاً امریکہ سے سونے کا مطالبہ کوئی بھی نہیں کرتا تھا، البتہ فرانس نے امریکہ سے ڈالر پر سونے کا مطالبہ شروع کیا جس سے فرانس اور امریکہ کے حالات بھی سازگار نہیں رہے اور امریکہ کے پاس سونے کا ذخیرہ کم ہونے لگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۹۷۱ء میں امریکہ نے سونا دینے سے انکار کر دیا اور بریٹن ووڈز کا نظام ختم ہو گیا۔ طے شدہ شرح مبادلہ کا نظام (Fixed Exchange Rate System) قائم نہ رہا۔ اب شرح مبادلہ کے نظام کے لئے دو نظریے سامنے آئے[1] ایک نظریہ یہ کہ جیسے باقی اجناس کا کوئی ریٹ طے نہیں ہوتا، بلکہ آزاد بازار خود ہی طلب و رسد کی بنیاد پر ریٹ طے کرتا ہے، ایسے ہی کرنسی کے ریٹ کو بھی کھلے بازار میں چھوڑ دیا جائے، طلب و رسد کی بنیاد پر خود ہی ریٹ طے ہوتا رہے گا۔ مثلاً ڈالر اور پاکستانی روپے کی طلب و رسد سے پاکستانی روپے کا ڈالر کے ساتھ ریٹ طے ہوگا۔ بین الاقوامی تجارتی منڈی میں طلب و رسد سے باقی کرنسیوں کے ساتھ پاکستانی روپے کا ریٹ طے ہوگا۔ اس نظریے کو (Freely Floating Exchange Rate) کا نظریہ کہتے ہیں۔ اور عربی میں ''اسعار الصرف العائمة الحرة'' کہتے ہیں۔

۲۔ دوسرا نظریہ یہ تھا کہ اصولی طور پر تو ریٹ آزاد ہی رہنا چاہئے تاہم اس کے ساتھ ساتھ حکومت کو چاہیے کہ وہ ریٹ پر نگاہ رکھے۔ اگر ریٹ میں کبھی بہت زیادہ افراط یا تفریط ہونے لگے تو حکومت مداخلت کرے۔ جس کا طریقہ یہ ہوگا کہ حکومت سٹیٹ بینک کو کہے کہ وہ بازار میں آ کر قیمتوں پر اثر انداز ہو۔ اس نظریے کو انگریزی میں (Managed Float) کا نظریہ کہتے ہیں۔ عربی میں ''اسعار الصرف العائمة المدراة'' کہہ سکتے ہیں

کاغذی نوٹ کی حیثیت اور اس کے شرعی احکام

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات سامنے آئی کہ کاغذی نوٹ پر کئی ادوار گزرے ہیں۔ پہلے اس کے پیچھے مکمل طور پر سونا ہوتا تھا، جس کو (Gold Bullion Standard) کہتے ہیں۔ پھر (Fiduciary Money) کا دور آیا جبکہ اس کے پیچھے مکمل طور پر سونا نہیں ہوتا تھا، لیکن مخصوص تناسب سے سونا ہوتا تھا۔ پھر ایک دور آیا کہ تمام کرنسیاں ڈالر سے وابستہ تھیں اور ڈالر سونے سے

وابستہ تھا، پھر ۱۹۷۱ء کے بعد امریکہ نے بھی سونا دینے سے انکار کر دیا تو اب اس نوٹ کے پیچھے کوئی چیز نہیں رہی، نوٹ پر لکھی ہوئی عبارت ”حامل ہذا کو مطالبہ پر اتنے روپے ادا کیے جائیں گے“ بے معنی ہوگئی۔ اب صورت حال یہ ہے کہ اب اس کے آلۂ تبادلہ ہونے پر اصطلاح محض ہے، اس کے پیچھے کچھ بھی نہیں ہے۔

اب موجودہ صورت حال میں کاغذی نوٹ کی حیثیت کیا ہے اس کی دو تشریحیں کی جاتی ہیں:

۱۔ زیادہ ماہرین معاشیات یہ کہتے ہیں کہ نوٹ کے پیچھے سونا اس لئے رکھا جاتا تھا کہ سونا بطور آلۂ تبادلہ کے متعارف ہو گیا تھا، ہر جگہ اور ہر ملک میں اس کی بنیاد پر تجارت ہو سکتی تھی۔ اگر یہی مقصد کاغذی نوٹ سے سونے کو واسطہ بنائے بغیر حاصل ہو جائے اور وہ بطور آلۂ تبادلہ کے متعارف ہو جائے تو سونے کو واسطہ بنانے کی ضرورت نہیں۔ اس رائے کے مطابق نوٹ ایک خاص قوتِ خرید سے عبارت ہے۔ یعنی اس نوٹ سے اتنی قیمت کی اشیاء خریدی جا سکتی ہیں، تو اب نوٹ کے پیچھے سونے کی بجائے غیر متعین، متفرق اشیاء کا مجموعہ ہے۔ جس کو انگریزی میں (Basket of Goods) اور عربی میں ”سلة البضائع“ کہتے ہیں۔

۲۔ دوسری تشریح جو فقہی مزاج کے زیادہ قریب ہے وہ یہ ہے کہ نوٹ کو زر اصطلاحی اور ثمن عرفی قرار دیدیا گیا ہے، یعنی اس کاغذ کی ذاتی قدر نہیں، لیکن اصطلاحاً اس کو ایک مخصوص مالیت کا آلۂ تبادلہ قرار دیدیا گیا۔

نوٹ کی فقہی حیثیت

نوٹ کی فقہی حیثیت کیا ہے؟ اس سلسلے میں علماء کے کئی نقطہ نظر ہیں۔

۱۔ ماضی قریب میں علمائے ہندوستان میں اکثر کی رائے یہ رہی کہ نوٹ خود مال نہیں، بلکہ دَین کی رسید ہے۔ کسی کو نوٹ دینا دَین کا حوالہ ہے۔ اس پر کئی مسائل متفرع ہوئے۔ مثلاً نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، جب تک کہ فقیر اس سے کوئی چیز نہ خرید لے، نوٹوں سے سونے اور چاندی کی خریداری جائز نہیں۔ اس لئے کہ نوٹ بھی سونے کی نمائندگی کرتے ہیں، لہٰذا یہ بیع صَرف ہوئی اور جس نے نوٹ لئے ہیں اس نے ابھی سونے پر قبضہ نہیں کیا، لہٰذا تقابض فی المجلس نہ ہوا جو بیع صرف کے جواز کی شرط ہے، بلکہ اس رائے کے مطابق دو نوٹوں کا آپس میں تبادلہ بھی جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع الدین بالدین (بیع الکالئی بالکالئی) ہے جو نا جائز ہے۔

یہ نقطۂ نظر کسی زمانہ میں درست تھا، مگر اب بوجوہ درست نہیں رہا۔ اس لئے کہ اب نوٹوں کے

پیچھے سونا نہیں ہوتا، بلکہ خود انہی کو ثمن قرار دیا گیا ہے، لہٰذا ان کو رسید کہنا مشکل ہے۔

۲۔ ایک نقطہ نظر یہ بھی ہے کہ ایک روپے کا نوٹ خود مال ہے اور باقی نوٹ اس کی رسیدیں ہیں، یہ رائے نظریاتی طور پر تو درست ہو سکتی ہے، اس لئے کہ ایک روپے کے نوٹ اور باقی نوٹوں میں فرق ہے، ایک روپے کا نوٹ حکومت جاری کرتی ہے اور باقی نوٹ اسٹیٹ بینک جاری کرتا ہے۔ بڑے نوٹوں پر یہ لکھا ہوتا ہے کہ "حامل ہذا کو مطالبہ پر اتنے روپے دیئے جائیں گے" ایک روپے کے نوٹ پر یہ بات لکھی نہیں ہوتی۔ حکومت کو جب پیسے کی ضرورت ہوتی ہے تو حکومت اسٹیٹ بینک سے قرض لیتی ہے، اسٹیٹ بینک نوٹ چھاپ کر قرض دیتا ہے۔ اس فرق کی اس کے علاوہ اور کوئی تشریح بظاہر ممکن نہیں کہ ایک روپے کا نوٹ خود مال ہے اور باقی نوٹ اس کی رسیدیں ہیں، مگر عملی طور پر بات یوں نہیں ہے۔ اس لئے کہ بڑے نوٹ اس بات کو دیکھ کر نہیں چھاپے جاتے کہ ایک روپے کے نوٹ کتنی مقدار میں ہیں، اتنے ہی بڑے نوٹ چھاپے جائیں، بڑے نوٹوں کا ایک روپے کے نوٹ سے ربط نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ کسی چیز کو ثمن عرفی قرار دینے کے لئے اس قسم کی کوئی شرط نہیں ہے کہ وہ کیا چیز ہے لہٰذا اگر کسی رسید کو ثمن قرار دیا جائے تو اس پر بھی ثمن عرفی کے احکام جاری کیے جانے چاہئیں۔

۳۔ اکثر علمائے عرب کی رائے یہ ہے کہ نوٹ ذہب اور فضہ کے قائم مقام ہیں۔ جو احکام سونے، چاندی کے ہیں وہی نوٹوں کے بھی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سونا، چاندی تو آلۂ تبادلہ نہیں رہے۔ سونے چاندی کی جگہ اب نوٹوں نے لے لی ہے، لہٰذا زکوۃ، بیع صرف اور ربوا وغیرہ تمام مسائل میں نوٹوں کا حکم سونے، چاندی والا ہوگا۔ علمائے عرب میں سے بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ سونا، چاندی اب ثمن نہیں رہے، بلکہ عروض ہیں، ان پر عروض والے احکام جاری ہوں گے۔ یہ نظریہ اس نقطۂ نظر پر مبنی تھا، کہ کوئی چیز بھی ثمن خلقی نہیں ہوتی، کسی چیز کو لوگ آلۂ تبادلہ کے طور پر استعمال کرنے لگیں تو وہ ثمن ہے، یہ مقبولیت ختم ہو جائے تو اس کی ثمنیت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

یہ نقطہ نظر بھی درست معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ سونے، چاندی اور نوٹوں میں فرق ہے۔ سونے چاندی کو ثمن خلقی کہا جائے یا نہ کہا جائے یہ الگ بات ہے، لیکن اتنی بات طے شدہ ہے کہ سونے، چاندی کو شریعت نے ثمن حقیقی قرار دیا ہے۔ ثمن حقیقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ثمنیت اس کے عرفاً آلۂ تبادلہ کے طور پر معتبر ہونے کے ساتھ وابستہ نہیں۔ لوگ اس کو آلۂ تبادلہ اعتبار کریں یا بطور سلعہ استعمال کریں شرعاً اس کا حکم ایک ہی ہوگا، یہی وجہ ہے کہ سونے، چاندی کا زیور سونے، چاندی کے بدلے میں بیچا جائے تو بھی اس پر صرف کے احکام جاری ہوں گے، حالانکہ یہاں یہ آلۂ تبادلہ نہیں۔ معلوم ہوا کہ سونا اور چاندی ثمن حقیقی اور ثمن شرعی ہیں، جب کہ نوٹ اعتباری ثمن ہیں، لہٰذا

نوٹوں کو سونے، چاندی کے قائم مقام قرار دینا بھی صحیح نہیں، اور یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ سونے، چاندی کی ثمنیت ختم ہو چکی ہے۔

۴۔ صحیح نقطہ نظر یہ ہے کہ نوٹ رسید نہیں بلکہ خود مال ہیں، سونے، چاندی کی طرح ثمن حقیقی نہیں بلکہ ثمن عرفی ہیں، ان کا حکم وہی ہوگا جو فلوس کا ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر کے مطابق نوٹوں کے مسائل کی اجمالی وضاحت یہ ہے۔

نوٹ چونکہ خود مال ہیں، لہٰذا ان کے دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، اور ان کا آپس میں تبادلہ بیع صرف نہیں ہوگا، جب یہ معلوم ہو گیا کہ نوٹوں کا تبادلہ صرف نہیں، تو ان کے باہمی تبادلے کا کیا حکم ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نوٹوں کے تبادلے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ایک ہی ملک کے دو نوٹوں میں تبادلہ ہو۔ جیسے سو کے پاکستانی نوٹ کا تبادلہ دس دس روپے کے دس نوٹوں سے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ملک کی کرنسی کا دوسرے ملک کی کرنسی سے تبادلہ ہو۔

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ چونکہ یہ بیع صرف نہیں، اس لئے تقابض فی المجلس تو ضروری نہیں، تاہم احد البدلین پر مجلس میں قبضہ ضروری ہے تاکہ بیع الدین بالدین لازم نہ آئے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس تبادلے میں تفاضل جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً سو روپے کا تبادلہ نوے روپے کے نوٹ سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر دونوں بدل غیر متعین ہوں تو حنفیہ کے تینوں ائمہ کے ہاں تفاضل جائز نہیں، اس لئے کہ فلوس میں جودت رداءت کا تو اعتبار ہے نہیں، لہٰذا یہ امثال متساویہ ہیں قطعاً۔ یہاں ایک بدل کی زیادتی دوسرے بدل کے وصف جودۃ کے مقابلے میں تو ہو نہیں سکتی، اس لئے کہ وصف جودۃ ہدر ہے، لہٰذا یہ زیادتی خالی عن العوض ہے، اسی کو ربوا کہتے ہیں۔ اگر دونوں بدل متعین ہوں تو شیخین کے ہاں تفاضل جائز ہے۔ ان کے ہاں متعاقدین کی تعیین سے ان کی ثمنیت باطل ہوگئی، اب یہ عروض بن گئے ہیں اس لئے ان میں تفاضل جائز ہے۔ امام محمدؒ کے ہاں اس صورت میں بھی تفاضل جائز نہیں، ان کی تعیین سے ان کی ثمنیت باطل نہیں ہوتی۔ آج کل امام محمدؒ کی رائے پر ہی فتویٰ دینا چاہئے، اس لئے کہ اگر شیخین کا قول اختیار کر لیا جائے تو ربوا کا دروازہ کھل جائے گا۔ چنانچہ فقہائے متقدمین میں بھی اس کی نظیر موجود ہے۔ فقہائے ماوراء النہر نے "عدالی" اور "غطارفہ" میں تفاضل کی حرمت کا فتویٰ دیا تھا، حالانکہ ان میں غش غالب ہوتا تھا اور ایسے نقود میں اصل مذہب کے مطابق تفاضل جائز ہے۔ سد باب ربوا کے لئے تفاضل کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ ایسے ہی فلوس میں تفاضل کے بارے میں بھی امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دینا چاہیے۔ لہٰذا ایک ملک کے نوٹوں کی بیع میں تفاضل جائز نہیں، تماثل ضروری ہے۔ اور یہ تماثل نوٹوں کی گنتی سے نہیں ہوگا، بلکہ ان پر لکھی ہوئی قیمت

(Face Value) کے مطابق ہوگا۔

دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ دو ملکوں کی کرنسی کے تبادلے میں تفاضل جائز ہے، بشرطیکہ احد البدلین پر قبضہ ہو جائے۔ اس لئے کہ دو ملکوں کی کرنسیوں کی جنس مختلف ہوتی ہے، کیونکہ خود نوٹ تو مقصود ہوتے نہیں، بلکہ یہ مخصوص قوتِ خرید کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اور ہر ملک کی کرنسی کی قوتِ خرید مختلف ہوتی ہے، لہٰذا ہر ملک کی کرنسی الگ جنس شمار ہوگی اور ان کے باہمی تبادلے میں تفاضل جائز ہے۔

حکومتیں بھی دوسرے ممالک کی کرنسیوں کا اپنے ملک کی کرنسی سے ریٹ طے کر دیتی ہیں۔ اس ریٹ سے کم و بیش پر معاملہ کرنا سود تو نہیں، البتہ خلافِ قانون ہونے اور امام کی جائز امور میں اطاعت نہ کرنے کی وجہ سے گناہ ہے۔ اس مسئلے کی مزید تفصیل احقر کے رسالے ''احکام الاوراق النقدیہ'' میں موجود ہے، جس کا ترجمہ بھی چھپ چکا ہے۔

قدرِ زر، افراط و تفریطِ زر اور قیمتوں کا اشاریہ

سابقہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ کاغذی نوٹ (Paper Currency) کی اپنی حقیقی قدر کچھ نہیں، یہ کچھ اشیاء و خدمات (Goods and Services) کی قوتِ خرید کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اسی قوتِ خرید کو ''زر کی قدر'' (Value of Money) کہتے ہیں۔ نوٹ کی قدر کا تعین اشیاء و خدمات کی قیمتوں سے ہوتا ہے۔ اشیاء و خدمات کی قیمتیں کم ہو جائیں تو نوٹ کی قدر کی بڑھ جاتی ہے۔ اور اشیاء کی قیمتیں بڑھ جائیں تو نوٹ کی قدر کم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اشیاء و خدمات کی قیمتیں اور نوٹ کی قدر دونوں متضاد سمتوں میں سفر کرتے ہیں۔ جب ''زر'' کا پھیلاؤ زیادہ ہو جائے تو اشیاء کی طلب بڑھتی ہے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اشیاء کی قیمتوں میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ اشیاء کی قیمتوں میں اضافے کی وجہ سے زر کی قدر میں کمی آجاتی ہیں۔ اس صورتحال کو اردو میں ''افراطِ زر'' اور عربی میں ''تضخم'' اور انگریزی میں (Inflation) کہتے ہیں۔ پھر اصطلاح میں عموم ہوا تو اس کو اشیاء کی قیمتوں میں ہر اضافے کے لئے استعمال کرتے ہیں، خواہ وہ اضافہ زر کے زیادہ پھیلاؤ کی وجہ سے ہو یا دیگر عوامل کی وجہ سے ہو۔ اگر افراطِ زر (قیمتوں میں اضافہ) اشیاء کی طلب بڑھ جانے کی وجہ سے ہو تو اس کو (Demand Pull Inflation) اور عربی میں ''تضخم بسبب الطلب'' کہتے ہیں۔ اور اگر افراطِ زر اشیاء کی تیاری کے مصارف میں اضافے کی وجہ سے ہو مثلاً مزدور کی اجرت بڑھ جانے کی وجہ سے تو اس کو (Cost Push Inflation) اور عربی میں ''تضخم بسبب رفع الاسعار'' کہتے ہیں اس کے برعکس اگر قیمتوں میں کمی ہو جائے اور زر کی قدر میں اضافہ ہو تو اس کو اردو

میں تفریط زر، عربی میں "انکماش" اور انگریزی میں (Deflation) کہتے ہیں۔

قیمتوں کا اشاریہ

زر کی قدر، افراط زر اور تفریط زر کی پیمائش اشیاء وخدمات کی قیمتوں سے ہوتی ہے۔ اشیاء کی قیمتوں کو دیکھ کر قدر زر اور افراط زر یا تفریط زر کی پیمائش کے لئے ایک حسابی نظام ہے۔ جس کو عربی میں "قائمۃ الاسعار" اردو میں "قیمتوں کا اشاریہ" اور انگریزی میں (Price Index) کہتے ہیں۔

اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ایسی اشیاء جو عام ضرورت کی ہیں اور ان کی قیمتوں میں کمی بیشی لوگوں کو زیادہ متاثر کرتی ہے انکی فہرست بنائی جاتی ہے، پھر جس مدت کے دوران زر کی قدر میں کمی بیشی کا اندازہ لگانا ہے، اس مدت کی ابتداء اور انتہاء کی قیمتیں لے کر ان کا اوسط معلوم کیا جاتا ہے یعنی یہ دیکھا جاتا ہے کہ اس مدت کے دوران قیمتوں میں اوسطاً کتنے فیصد اضافہ یا کمی ہوئی۔ یہ قیمتوں میں اضافے یا کمی کی سادہ اوسط ہے، اس سے قدر زر کی صحیح پیمائش نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ یہ اوسط حاصل کرنے کے لئے تمام اشیاء کو یکساں رکھا گیا ہے، حالانکہ تمام اشیاء کی قیمتوں میں کمی بیشی انسان کو یکساں طور پر متاثر نہیں کرتی۔ جن اشیاء کی ضرورت زیادہ پیش آتی ہے ان کی قیمتوں میں کمی بیشی زیادہ متاثر کرتی ہے اور جن کی اہمیت وضرورت کم ہے ان کی قیمتوں میں کمی بیشی اتنی زیادہ متاثر نہیں کرتی۔ لہٰذا صحیح پیمائش کے لئے ہر شے کی اہمیت کے مطابق اس کو ایک وزن دیا جاتا ہے۔ اس وزن کو عربی میں "وزن البضائع" اور انگریزی میں (Weight of Commodity) کہتے ہیں۔ اس وزن کو سادہ اوسط میں ضرب دے کر جو اوسط حاصل ہوگا اس کو "وزن دار اوسط" کہتے ہیں۔ عربی میں "المعدل الموزون" اور انگریزی میں (Weighted Average) کہتے ہیں۔ اس موزوں اوسط کا مجموعہ قیمتوں میں کمی بیشی کا اشاریہ ہوگا۔ اس سے قدر زر میں کمی بیشی کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ درج ذیل خاکے سے (Price Index) کا اجمالی تصور ہوسکتا ہے

اشیاء	۱۹۹۱ء کی قیمت	۱۹۹۲ء کی قیمت	سادہ اوسط	وزن	موزوں اوسط
کھانا	۵۰	۱۰۰	۲	۰٫۵	۱٫۰۰
کپڑا	۲۰	۳۰	۱٫۵	۰٫۲	۰٫۳
مکان	۳۰	۶۰	۲	۰٫۳	۰٫۶
			مجموعہ کی		مجموعہ=۱٫۹
			اوسط=۱٫۸۳		

سادہ اوسط سے یہ معلوم ہوا کہ قیمتیں ایک سے ۱۸۳ء ہو گئی ہیں، لہٰذا قدر زر میں ۸۳ فیصد کمی آئی اور موزوں اوسط سے یہ معلوم ہوا کہ قیمتیں ایک سے ۱۹۰ء ہو گئی ہیں۔ لہٰذا زر کی قدر میں ۹۰ فیصد کمی ہوئی۔

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ''قیمتوں کا اشاریہ'' ایک تخمینی چیز ہے، تحقیقی نہیں، اس لئے کہ اس میں کونسی اشیاء لینی ہیں اس کا فیصلہ تخمینی ہے پھر ہر شے کو جو وزن دیا جاتا ہے وہ بھی تخمینی ہے، ہر شے کی جو قیمت لی جاتی ہے وہ بھی تخمینی ہے۔ بسا اوقات کئی معاملات کو ''قیمتوں کے اشاریئے'' سے وابستہ کر دیا جاتا ہے۔ جیسے کسی وقت پاکستان میں ملازمین کی تنخواہوں کو ''قیمتوں کے اشاریئے'' سے وابستہ کر دیا گیا تھا کہ روپے کی قدر میں جتنی کمی ہوگی، اتنا ہی تنخواہوں میں اضافہ ہوگا۔ کسی چیز کی قیمتوں کے اشاریئے سے وابستہ کرنے کو ''انڈیکسیشن (indexation) کہتے ہیں۔

افراطِ زر کا ادائیگیوں پر اثر

نوٹ کی ایک وہ قیمت ہے جو اس کے اوپر لکھی ہوئی ہوتی ہے، اس کو ''القیمة الاسمیة'' (Face Value) کہتے ہیں۔ اور ایک قوتِ خرید ہے اس کو ''القیمة الحقیقیة الاسمیة، Real Value) کہتے ہیں۔ لکھی ہوئی قیمت تو ایک ہی رہتی ہے، مگر حقیقی قیمت (قوتِ خرید) افراطِ زر کی صورت میں کم ہوتی ہے۔ اب کسی شخص کا دوسرے کے ذمے دین ہو تو وہ کچھ مدت کے بعد قیمتِ اسمیہ کے مطابق واپس کیا جائے یا قوتِ خرید کے مطابق؟ مثلاً کسی شخص کے دوسرے کے ذمے سو روپے تھے۔ ایک سال کے بعد سو روپے کی قوتِ خرید میں دس فیصد کمی آ گئی تو قیمتِ اسمیہ کے مطابق تو سو کا نوٹ ہی دینا ہوگا اور قیمتِ حقیقیہ کے مطابق ایک سو دس روپے دینے ہوں گے۔ یہ سوال آج کل بہت زیادہ اٹھ رہا ہے کہ ادائیگی قیمت اسمیہ کے لحاظ سے ہوگی یا قیمت حقیقیہ کے لحاظ سے؟ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قیمت اسمیہ کیساتھ ادائیگی ہو تو اس میں قرض خواہ کا نقصان ہے اور اس پر ظلم ہے۔ خاص طور پر ان ممالک میں جہاں افراط زر کی شرح بہت تیز ہے۔ مثلاً بیروت کی کرنسی (لیرا) ایک وقت میں ڈالر کے قریب تھی اب اس کی قدر اتنی کم ہو گئی ہے کہ ایک ڈالر کے چھ سات سو لیرے ملتے ہیں۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے اقتصادیین اور علماء نے مختلف نقطہ نظر اپنائے ہیں، یہاں تمام نقطۂ نظر ذکر کیے جاتے ہیں اور ان پر تبصرہ بھی کیا جاتا ہے۔

۱۔ نوٹ قرض دیئے جائیں تو یہ دراصل وہ سونا قرض دیا گیا ہے، جو اس کی پشت پر ہے۔ اب اسی مقدار کا سونا لینا اس کا حق ہے۔ وہ اتنا ہی سونا یا اس کی قیمت روپے میں لے سکتا ہے۔ لیکن یہ نقطہ

نظر اس مفروضے پر مبنی ہے کہ نوٹ کی پشت پر سونا ہے۔ اور اس مفروضے کا غلط ہونا پہلے واضح ہو چکا ہے۔

۲۔ نوٹ کی پشت پر سونا ہو یا نہ ہو، بہر حال سمجھا یہی جائے گا کہ نوٹ کا لین دین دراصل سونے کا لین دین ہے، اس لئے کہ پہلے سونا ثمن تھا اب نوٹوں نے سونے کی جگہ لے لی ہے، لہٰذا نوٹ کا لین دین سونے کا لین دین ہے۔ لہٰذا ادائیگی سونے کی قیمت سے وابستہ ہے۔

یہ نقطۂ نظر بھی درست معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ اب نوٹ سونے کی نمائندگی نہیں کرتے ہیں یہ خود ثمن عرفی ہے اور فلوس کی طرح ہیں۔ ثمن عرفی اور فلوس کی اپنی ذاتی قدر کا اعتبار ہوتا ہے، ان کو ادائیگی میں سونے سے وابستہ نہیں کیا جاتا ہے۔ یہاں بعض لوگ حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب سے استدلال کرتے ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ ادائیگی سے پہلے فلوس کی قیمت بڑھ گئی یا کم ہو گئی تو ادائیگی قیمت کے اعتبار سے ہوگی[1] لیکن یہ استدلال صحیح معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ نوٹ اور فلوس میں فرق ہے، فلوس سونے، چاندی سے مرتبط ہوتے تھے، فلوس کی قیمت سونے، چاندی کی بنیاد پر ہی طے ہوتی تھی، لہٰذا ان فلوس کی حیثیت دنانیر اور دراھم کی ریزگاری کی طرح تھی اور فلوس کو دارھم و دنانیر کیساتھ ایک خاص نسبت ہوتی تھی۔ مثلاً یہ کہ ایک فلس چاندی کے درھم کا عشر (دسواں حصہ) ہے۔ بازار کی اصطلاح میں اس نسبت کے بدلنے کو ہی فلوس کی قیمت میں کمی بیشی سے تعبیر کرتے تھے۔ ایسی صورت میں جب کہ فلوس سونے چاندی سے مرتبط ہوں اور دراہم و دنانیر کے لئے ریزگاری کی طرح ہوں امام ابو یوسفؒ فلوس کی قیمت ادائیگی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ نوٹوں کی صورت حال اس سے بالکل مختلف ہے، یہ سونے چاندی سے مرتبط نہیں، یہ مستقل ثمن اصطلاحی ہیں، ان کی اپنی ایک قدر ہے جس کا سونے چاندی سے کوئی تعلق نہیں۔

پھر اس زمانے کے فلوس اور نوٹوں میں ایک اور فرق بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ فلوس کی قیمت معلوم کرنے کے لئے ایک واضح معیار سونے چاندی کا موجود تھا۔ جس کو سامنے رکھ کر فلوس کی قیمت تحقیقی طور پر معلوم کی جا سکتی تھی، لیکن اب نوٹوں کی قدر کا تخمینی اندازہ تو لگایا جا سکتا ہے، قدر کا حقیقی علم نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ قیمتوں کے اشاریئے کے مضمون میں یہ بات واضح ہو چکی ہے۔

۳۔ تیسرا نقطہ نظر جو زیادہ شد و مد سے پیش کیا جاتا ہے وہ انڈیکسیشن کا نظریہ ہے، یعنی ادائیگیوں کو ''قیمتوں کے اشاریئے'' (Price Index) سے وابستہ کیا جائے۔ اس نظریئے کی دلیل یوں پیش کی جاتی ہے کہ نوٹ بذاتِ خود کچھ نہیں، یہ "سلة البضائع" (Basket of Goods) یعنی کچھ اشیاء

(۱) رسائل ابن عابدین، ص ۶۰، ج ۲۔

کی ٹوکری کی قوتِ خرید کی نمائندگی کرتے ہیں، لہٰذا جب کسی نے کسی کو کچھ نوٹ قرض دیئے تو گویا اس نے اس کو سلة البضائع " (Basket of Goods) دی ہے۔ "الاقراض تقضی بامثا لها" کا تقاضا یہ ہے کہ اب یہی (Basket of Goods) واپس کرے، جس کا طریقہ یہی ہے کہ ادائیگی کو (Price Index) (قیمتوں کے اشاریئے) سے وابستہ کیا جائے۔ یعنی ادائیگی کے وقت نوٹوں کی اتنی مقدار ادا کی جائے جو افراطِ زر کی شرح کے مساوی ہو، مثلاً سو روپے قرض دیئے تھے، اور ادائیگی کے وقت افراطِ زر میں دس فیصد اضافہ ہوا تو اب ایک سو دس روپے ادا کیے جائیں۔

فقہی لحاظ سے یہ نقطہ نظر بھی بوجوہ غلط ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اگر نوٹ کی پشت پر کچھ مخصوص اور متعین اشیاء ہوتیں تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ نوٹ دراصل "سلة البضائع" کی نمائندگی کرتا ہے، لیکن پیچھے واضح کیا جا چکا ہے کہ یہ "سلة البضائع" کوئی متعین چیز نہیں، یہ افراد کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے اور اس کی تعیین کا کوئی طریقہ بجز تخمینے کے نہیں ہے، لہٰذا دراصل "سلة البضائع" نوٹ کی حقیقت نہیں، بلکہ اس سے حاصل ہونے والا فائدہ ہے۔ چنانچہ کسی کو نوٹ دینے کا مطلب "سلة البضائع" دینا نہیں بلکہ ایسا آلۂ تبادلہ دینا ہے جس سے "سلة البضائع" خریدی جا سکتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ ادائیگی میں مثلیت باعتبار قیمت حقیقیہ (Real Value) معتبر ہونی چاہیے۔ صرف قیمت اسمیہ (Face Value) میں مثلیت کا اعتبار درست نہیں۔ شرعی نقطہ نظر سے جائزہ لیا جائے تو بات اس کے برعکس ہے، شرعاً قرض کی ادائیگی میں مقدار میں مثلیت کا اعتبار ہے، حقیقی قیمت میں مثلیت کا اعتبار نہیں۔ مثلاً کسی نے گندم قرض لی، جب واپسی کا وقت آیا تو وہ گندم کی اتنی ہی مقدار واپس کرے گا خواہ قیمت کم ہو یا زیادہ؟ اس بات پر کہ اعتبار مقدار کا ہوتا ہے، حقیقی قیمت کا نہیں ایک کافی واضح دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ "نقیع" میں اُونٹ بیچا کرتے تھے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ بیع دراہم پر ہوتی تھی اور ادائیگی دنانیر میں ہوتی تھی اور کبھی بیع دنانیر میں ہوتی اور ادائیگی دراہم میں ہوتی۔ اس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تو آپ نے اس شرط کے ساتھ اجازت دی کہ ادا کے دن کی قیمت کے مطابق ہو۔[1] اس سے معلوم ہوا کہ ذمے میں تو اسی چیز کی مقدار واجب ہوئی ہے جس کی بیع ہوئی تھی، پھر ادا کے وقت اس دن کی قیمت کے لحاظ سے تبادلہ ہو سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ دیون میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دیون کی مقدار ہے نہ کہ قیمت، اگر قیمت واجب ہوتی تو وجوب کے دن کی

(۱) ابوداؤد کتاب البیوع، ص ۲۵، ج ۳، رقم ۳۳۵۴۔

قیمت کے لحاظ سے تبادلہ ہوتا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اموال ربویہ میں شریعت نے حقیقی مماثلت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اس لئے شریعت نے اموال ربویہ میں مجازفتہ کو جائز نہیں قرار دیا۔ اور ادائیگی کو ''قیمتوں کے اشاریئے'' کے ساتھ وابستہ کرنے میں مجازفة لازم آتی ہے۔ اس لئے کہ یہ بات پہلے واضح ہو چکی ہے کہ ''قیمتوں کا اشاریہ'' تخمینی ہوتا ہے۔

رہا یہ اشکال کہ نوٹ کی قوتِ خرید کم ہونے کے بعد بھی نوٹوں کی اتنی ہی مقدار واپس کرنا جتنی لی تھی، قرض خواہ پر ظلم ہے، اس کے جواب کے لئے درج ذیل باتیں ذہن میں رہنا مفید ہے۔

الف۔ روپے کی قدر کم ہونے میں مستقرض کے بھی کسی فعل کا دخل نہیں، لہٰذا اس کی ذمہ داری اس پر ڈالنا اس پر ظلم ہے۔

ب۔ کسی کو رقم دینے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کسی کے منافع میں شامل ہونے کے لئے اس کو رقم دی جائے، تو منافع میں شریک ہونے کا طریقہ قرض نہیں، بلکہ شرکت یا مضاربت ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہمدردی کے لئے کسی کو قرض دیا جائے۔ ہمدردی کے لئے کسی کو قرض دینا بالکل ایسے ہی ہے جیسے اپنے پاس رقم محفوظ کر لی جائے۔ اگر قرض دینے والا اپنے پاس رقم محفوظ رکھتا تو قدر میں کمی کا کوئی بھی ذمہ دار نہیں تھا، یہاں بھی کوئی ذمہ دار نہیں ہوگا۔

ج۔ اگر انڈیکسیشن صحیح اصول ہے تو یہ بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں بھی جاری ہونا چاہیے، حالانکہ کرنٹ اکاؤنٹ میں اسے کوئی بھی جاری نہیں کرتا ہے۔

د۔ افراط زر (Inflation) کی صورت میں جیسے زیادہ ادائیگی کو ضروری سمجھا جاتا ہے تو تفریط زر (Deflation) کی صورت میں ادائیگی میں کمی بھی ہونی چاہیے، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

البتہ جہاں کسی کرنسی کی قیمت اس حد تک گر جائے کہ کساد میں داخل ہو جائے جیسا کہ بیروت میں ہوا ہے تو اس کا حکم مختلف ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور بات علماء کے لئے قابل غور ہے، اور وہ یہ کہ زر کی قیمت میں کمی بعض اوقات اس طرح ہوتی ہے کہ خود حکومت اپنے سکے کی قیمت گرا دیتی ہے جسے (Devaluation) کہتے ہیں۔ اس صورت میں یہ پہلو غور طلب ہے کہ کیا اس صورت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ حکومت نے پہلے سکے کو باطل کر کے ایک نیا سکہ جاری کیا ہے جس کی قیمت پہلے سکے سے کم ہے۔ اگر سکے کی قیمت میں حکومت کی طرف سے کمی کرنے کی یہ تشریح کی جا سکتی ہو تو اس وقت یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرض کی ادائیگی سابق سکے کی قیمت کے برابر نئے سکے میں کی جائے۔ مثلاً کسی نے سو روپے اس وقت قرض لئے تھے جس وقت سو روپے چار ڈالر کے برابر تھے، بعد میں حکومت نے سو

روپے کی قیمت گرا کر اسے تین ڈالر کے برابر کر دیا۔ گویا ایک ایسا سکہ جاری کیا جو پہلے سکے کے مقابلے میں ۳۳ فیصد کم ہے، لہٰذا اب اسے نئے سکے کے ذریعہ ادائیگی کی جائے تو ۱۳۳ روپے دیئے جائیں۔ یہ مسئلہ اہل علم کے لئے قابل غور ہے، لیکن اس کا فیصلہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ حکومت کی طرف سے روپے کی قیمت گرانے کا براہ راست اثر صرف بیرونی کرنسی کی شرح تبادلہ پر پڑتا ہے، اندرونی معاملات میں اس کا اثر بالواسطہ ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ حقیقتاً نیا سکہ جاری نہیں کیا جاتا، بلکہ پرانے سکوں یا نوٹوں ہی کی قیمت میں تبدیلی کر دی جاتی ہے۔ لیکن نوٹ کی جو بھی قیمت ہے وہ اعتباری ہے، حقیقی نہیں، اس لئے حکومت کے اعلان سے معنوی طور پر وہ نوٹ بدل جاتا ہے۔

بینکاری
(Banking)

بینک کی تعریف

''بینک'' ایک ایسے تجارتی ادارے کا نام ہے جو لوگوں کی رقمیں اپنے پاس جمع کر کے تاجروں، صنعت کاروں اور دیگر ضرورت مندوں کو قرض فراہم کرتا ہے۔ آج کل روایتی بینک ان قرضوں پر سود وصول کرتے ہیں، اور اپنے امانت دار کو کم شرح پر سود دیتے ہیں، اور سود کا درمیانی فرق بینکوں کا منافع ہوتا ہے۔

بینک کی تاریخ

نظامِ زر کے ارتقاء کی گفتگو کرتے وقت بتایا گیا تھا کہ لوگ اپنا سونا صرافوں کے پاس بطور امانت رکھ دیتے تھے اور سنار اس کی رسید لکھ دیتے تھے، پھر رفتہ رفتہ ان رسیدوں سے ہی معاملات شروع ہو گئے۔ لوگ اپنا سونا لینے کم ہی واپس آتے تھے، تو یہ صورتحال دیکھ صرافوں نے سونا قرض دینا شروع کر دیا۔ پھر جب یہ دیکھا کہ لوگ عموماً رسیدوں سے ہی معاملات کرتے ہیں تو صرافوں نے بھی قرض خواہوں کو سونے کی بجائے رسیدیں دینی شروع کر دیں۔ اس طرح بینک کی صورت پیدا ہوئی۔ بعد میں اسی کو ایک منظم ادارے کی شکل دیدی گئی۔

بینک کا قیام

بینک بھی بنیادی طور پر ''جوائنٹ اسٹاک کمپنی'' ہے۔ اس کے قیام کا طریقہ وہی ہے جو کمپنی کے قیام کا ہوتا ہے۔

بینک لوگوں کو اپنی امانتیں جمع کرانے کی دعوت دیتا ہے۔ (جو فقہی طور پر قرض ہی ہوتا ہے) ان کو اردو میں ''امانتیں'' عربی میں ''ودائع'' اور انگریزی میں (Deposits) کہتے ہیں۔ ڈپازٹ کی کئی قسمیں ہوتی ہیں۔

۱۔ (Current Account) (کرنٹ اکاؤنٹ) اس کو عربی میں ''الحساب الجاری''

اور اردو میں ''مدرواں'' کہتے ہیں۔اس میں رکھی ہوئی رقم پر سود نہیں ملتا۔اس اکاؤنٹ میں رکھی رقم کسی وقت بھی، جتنی مقدار میں چاہیں بغیر کسی پابندی کے نکلوائی جاسکتی ہے۔

۲ (Saving Account) جس کو عربی میں "حساب التوفیر" اور اردو میں ''بچت کھاتہ'' کہتے ہیں۔اس میں رقم نکلوانے پر عموماً مختلف پابندیاں ہوتی ہیں،اس پر بینک سود دیتا ہے۔

۳۔ (Fixed Deposit) جس کو عربی میں ''ودائع ثابتہ" کہتے ہیں۔اس میں مقررہ مدت سے پہلے رقم واپس نہیں لی جاسکتی۔اس میں بھی بینک سود دیتا ہے اور سود کی شرح مدت کے مطابق ہوتی ہے۔طویل مدت میں شرح سود زیادہ ہوتی ہے اور کم مدت پر شرح کم ہوتی ہے۔

جب ان تین قسم کے ڈپازٹ سے بینک کے پاس سرمایہ جمع ہو جاتا ہے اور کچھ بینک کا ابتدائی سرمایہ بھی ہوتا ہے تو اس تمام سرمائے کے استعمال کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اس سرمائے کا ایک مقررہ حصہ سیال شکل میں اسٹیٹ بینک کے پاس جمع کرانا ضروری ہوتا ہے،مرکزی بینک میں یہ سرمایہ عموماً ایسے سرکاری تمسکات کی شکل میں رہتا ہے جو بآسانی نقد کی شکل میں تبدیل کیے جاسکیں اور ان پر کچھ سود بھی ملتا رہتا ہے۔مرکزی بینک یہ طے کرتا ہے کہ تجارتی بینک اپنی امانتوں کا کتنے فیصد حصہ مرکزی بینک میں رکھیں گے۔حالات کے لحاظ سے یہ تناسب بدلتا رہتا ہے۔آجکل امانتوں کا تقریباً چالیس فیصد حصہ اسٹیٹ بینک میں رکھوانا پڑتا ہے۔اسٹیٹ بینک تمام بینکوں کو اس بات کا پابند بناتا ہے۔اس لئے کہ بینک میں بے شمار افراد کی رقمیں ہوتی ہیں۔اسٹیٹ بینک کے فرائض میں داخل ہے کہ ڈپازیٹر کے مفادات کا تحفظ کرے۔سیال سرمائے سے مراد وہ سرمایہ جو نقد ہو یا جلدی نقد پذیر ہو۔اس کو عربی میں ''السیولۃ'' انگریزی میں (Liquidity) اور اردو میں ''نقد پذیری'' کہتے ہیں۔اس میں کیش دوسرے بینک میں اکاؤنٹس اور ایسی دستاویزات شامل ہیں جو بسہولت نقد میں تبدیل ہوسکتی ہوں جیسے سرکاری تمسکات وغیرہ۔پھر بینک کچھ سیال سرمایہ اپنے پاس بھی رکھتا ہے، تاکہ ڈپازیٹر کے مطالبات پورے کر سکے۔

بینک کے وظائف

بینک سرمایہ جمع کرنے کے بعد کئی وظائف ادا کرتا ہے۔مثلاً تمویل، تخلیق زر، برآمد، درآمد میں واسطہ بننا وغیرہ۔یہاں ان وظائف کی قدرے وضاحت کی جاتی ہے۔

تمویل

(Financing)

بینک کا سب سے اہم کام لوگوں کی ضروریات، خصوصاً تجارتی ضروریات کے لئے قرض فراہم کرنا ہے۔ بینک کبھی طویل المیعاد قرضے جاری کرتا ہے، ایسے قرضوں کو عربی میں ''ائتمان طویل الاجل'' اور انگریزی میں (Long Term Credit) کہتے ہیں۔ اور کبھی قصیر المیعاد قرضے جاری کرتا ہے جو عموماً تین ماہ یا چھ ماہ تک کے لئے ہوتے ہیں۔ ان کو عربی میں ''ائتمان قصیر الاجل'' اور انگریزی میں (Short Term Credit) کہتے ہیں۔

بینک سے لوگ تین طرح کے قرضے لیتے ہیں۔ (۱) روزمرہ کی تجارتی ضروریات کے لئے قرض لیا جاتا ہے۔ مثلاً بلوں کی ادائیگی اور تنخواہوں کی ادائیگی کے لئے قرض لیا جاتا ہے۔ ان کو (Over Head Expenses) کہتے ہیں۔ (۲) کاروبار کے رواں اخراجات مثلاً سامانِ تجارت کی خریداری اور خام مال وغیرہ خریدنے کے لئے قرضے حاصل کیے جاتے ہیں۔ ان کو عربی میں ''راس المال العامل'' اور انگریزی میں (Working Capital) کہتے ہیں۔ (۳) بڑے بڑے منصوبوں کے لئے جو قرض لئے جائیں ان کو عربی میں ''تمویل المشاریع'' اور انگریزی میں (Project Financing) کہتے ہیں۔

قرض دینے کا طریق کار

بینکوں کو قرض دینے کا غیر محدود اختیار نہیں ہوتا کہ جہاں چاہیں اور جتنی مقدار میں چاہیں قرض فراہم کریں، بلکہ مرکزی بینک کی طرف سے ایک حد مقرر ہوتی ہے، اس کے پابند رہتے ہوئے بینک قرضے فراہم کر سکتے ہیں، اس حد کو عربی میں ''سقف الاعتماد'' اور انگریزی میں (Credit Ceiling)...... کہتے ہیں۔ مثلاً آج کل مرکزی بینک کی طرف سے جو ہدایت ہے وہ یہ ہے کہ بینک اپنی تمام امانتوں کا (۴۰% فیصد) مرکزی بینک کے پاس رکھواتا ہے، جس کو عربی میں ''احتیاطی السیولۃ'' اور انگریزی میں (Reserve Liquidity) کہتے ہیں۔ اور پانچ فیصد بینک اپنے پاس نقد (Cash) کی صورت میں رکھتا ہے۔ اور تیس فیصد (۳۰%) کی حد تک پرائیویٹ افراد یا اداروں کو قرض فراہم کر سکتا ہے۔ باقی پچیس فی صد (۲۵% فیصد) سے یا تو سرکاری تمسکات

خریدے یا سرکاری اداروں کو قرضہ فراہم کرے، جیسے پی، آئی، اے، واپڈا، اسٹیل ملز وغیرہ۔

"سقف الاعتماد" مقرر کرنے میں کئی عوامل کا دخل ہوتا ہے۔ مثلاً کبھی کسی خاص شعبے مثلاً زراعت یا صنعت وغیرہ میں زیادہ تمویل مطلوب ہوتی ہے تو بینکوں کا رخ ادھر کر دیا جاتا ہے، کبھی افراط زر کو کنٹرول کرنے کے لئے حد مقرر کی جاتی ہے۔ اس لئے کہ بینکوں کے زیادہ قرضے جاری کرنے سے بھی افراط زر میں اضافہ ہوتا ہے، جیسا کہ آگے "تخلیق زر" کے عنوان کے تحت اس کی وضاحت ہوگی۔ اور کبھی مروجہ ٹیکسوں سے حکومت کے اخراجات پورے نہیں ہورہے ہوتے اور مزید ٹیکس لگانا مشکل ہوتا ہے۔ تو مرکزی بینک کا (Reserve) بڑھا کر اور بینکوں کو سرکاری تمسکات خریدنے کا پابند کر کے عوام کی رقوم کا ایک بڑا حصہ حکومت قرض لے لیتی ہے۔

"سقف الاعتماد" کے اندر رہتے ہوئے بینکوں کے قرض دینے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ سب سے پہلے بینک یہ جائزہ لیتا ہے کہ جو شخص قرض لے رہا ہے وہ مقررہ مدت تک قرض واپس بھی کر دے گا یا نہیں؟ اس کی جائیدادیں اور مملوکات کیا ہیں؟ جائزہ لینے کے بعد بینک ایک حد مقرر کر دیتا ہے کہ اتنی مدت میں ہم اتنا قرض دینے کے لئے تیار ہیں، جو حسب ضرورت وقتاً فوقتاً لیا جا سکے گا۔ قرض کی حد مقرر کرنے کو عربی میں "تحدید السقف" اور انگریزی میں (Sanction of the Limit) کہتے ہیں۔ اس تحدید کے بعد اس شخص کے لئے بینک میں ایک اکاؤنٹ کھول دیا جاتا ہے۔ اس اکاؤنٹ سے وہ جب چاہے جتنا چاہے قرض لے سکتا ہے۔ اس اکاؤنٹ کھولنے پر بینک بہت خفیف شرح سے سود بھی لیتا ہے (مثلاً ۵% ء فیصد یا ۱% فیصد) اور جب وہ قرض لے لیتا ہے تو باقاعدہ شرح سے سود لیا جاتا ہے۔ اس مدت کے دوران عموماً یہ ہوتا ہے کہ ایک رقم بینک سے لے کر اس میں سے جو بچ جائے وہ دوبارہ بینک میں واپس کر دی جاتی ہے۔ اس طرح رقم لینے اور واپس کرنے کا سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ مدت کے اختتام پر بینک حساب کرتا ہے کہ کتنی رقم کتنے دن اس کے پاس رہی۔ اس حساب کے مطابق اس سے سود لیا جاتا ہے۔

بینک کی اقسام (باعتبار تمویل)

بینک کی کئی قسمیں ہیں۔ بعض بینک خاص شعبوں میں تمویل کرتے ہیں اور بعض عمومی تمویل کرتے ہیں۔ اس طرح بینکوں کی اقسام یہ ہیں۔

۱۔ زرعی بنک۔ جس کو عربی میں "المصرف الزراعی" اور انگریزی میں (Agricultural Bank) کہتے ہیں۔ یہ بینک زراعت کے شعبوں میں قرض فراہم کرتا ہے۔

۲۔ صنعتی بنک۔ جس کو عربی میں "المصرف الصناعی" اور انگریزی میں (Industrial Bank) کہتے ہیں اس کا کام صنعتی ترقی کے لئے قرض فراہم کرنا ہے۔

۳۔ ترقیاتی بنک۔ جو بینک کسی بھی شعبے میں ترقیاتی کاموں کے لئے قرضے دیتے ہیں ان کو "ترقیاتی بنک" کہتے ہیں جن کو عربی میں "بنوك التنمية" اور انگریزی میں (Development Bank) کہتے ہیں۔

۴۔ کوآپریٹو بنک۔ (Cooperative Bank) اس کو عربی میں "المصرف التعاونی" کہہ سکتے ہیں۔ یہ بینک امداد باہمی کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے۔ اس کا دائرہ کار ممبران تک محدود ہوتا ہے۔ جو لوگ اس کے ممبر ہوتے ہیں، انہی کے ڈپازٹ ہوتے ہیں اور انہی کو قرض دیا جاتا ہے۔

۵۔ انوسٹمنٹ بنک۔ (Investment Bank) عربی میں "بنک الاستثمار" کہتے ہیں، بظاہر مختلف ممالک میں یہ اصطلاح مختلف مفہوم کے لئے استعمال ہوتی رہی ہے۔ ہمارے ہاں اس سے مراد ایسا بینک ہوتا ہے جس میں ڈپازٹ متعینہ مدت کے لئے ہوتے ہیں، عام کرنٹ اکاؤنٹ یا سیونگ اکاؤنٹ اس میں نہیں ہوتے، صرف فکسڈ ڈپازٹ ہوتے ہیں، اور قرضے نہیں دیئے جاتے۔ ان تمام بینکوں کا دائرہ کار محدود ہوتا ہے۔

۶۔ کمرشل بنک۔ ایسے بینک جو عمومی تمویل کا کام کرتے ہیں، کسی شعبے کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتے ان کو "کمرشل بنک" (Commercial Bank) اور عربی میں "البنك التجاری" کہتے ہیں۔

درآمد، برآمد میں بینک کا کردار

بینک کے وظائف میں یہ بھی داخل ہے کہ بینک بین الاقوامی تجارت (درآمد و برآمد) میں ایک لازمی ذریعہ ہے۔ بینک کی وکالت اور معرفت کے بغیر برآمد اور درآمد ممکن نہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے ملک سے کوئی چیز درآمد کرنا چاہتا ہے تو دوسرے ملک کا تاجر اس بات کا اطمینان چاہتا ہے کہ جب میں مطلوبہ سامان خریدار کو بھیجوں گا تو وہ واقعتاً قیمت کی ادائیگی کر دے گا۔ لہٰذا درآمد کنندہ برآمد کنندہ کو اعتماد دلانے کے لئے بینک سے ایک ضمانت نامہ حاصل کرتا ہے، جس میں بینک بیچنے والے کو اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ یہ چیز فلاں کو فروخت کر دی جائے تو ادائیگی کا ذمہ دار میں ہوں گا۔ اس کو عربی میں "خطاب الضمان" یا "خطاب الاعتماد" کہتے ہیں۔ اور انگریزی میں (Letter of Credit) کہتے ہیں۔ آسانی کے لئے ایل

سی (L/C) کہہ دیا جاتا ہے۔ یہ ضمانت نامہ حاصل کرنے کو ایل۔سی کھلوانا اور عربی میں "فتح الاعتماد" کہتے ہیں۔ بینک ایل۔سی کھول کر برآمد کنندہ کے بینک کو بھیج دیتا ہے۔ برآمد کنندہ کے بینک کو (Negotiating Bank) کہتے ہیں۔ایل۔سی پہنچنے کے بعد وہاں سے مال جہاز میں بک کرا دیا جاتا ہے۔اور جہاز ران کمپنی مال بک ہونے کی رسید جاری کرتی ہے، اس رسید کو عربی میں "بولیصة الشحن" اور انگریزی میں (Bill of Lading) کہتے ہیں۔ برآمد کنندہ کا بینک یہ بل آف لیڈنگ مع کاغذات کے ایل۔سی کھولنے والے بینک کو بھیجتا ہے۔ درآمد کنندہ اپنے بینک سے یہ کاغذ وصول کر کے ایل۔سی سے اس کی مطابقت کرتا ہے۔ان کاغذات میں مال کی جو تفصیل لکھی گئی ہے وہ آرڈر کے خلاف ہو تو کاغذات واپس کر دیئے جاتے ہیں۔اگر کاغذات کی تفصیل ایل،سی کے موافق ہو تو یہ کاغذات دکھا کر بندرگاہ سے مال وصول کر لیا جاتا ہے۔اور بینک یہ کاغذات درآمد کنندہ کو اس وقت دیتا ہے جب وہ قیمت کی ادائیگی کر دے۔ ادائیگی کے لئے بھی بینک اور درآمد کنندہ کے درمیان مختلف معاہدے ہوتے ہیں۔کبھی درآمد کنندہ ایل۔سی کھلواتے وقت ہی پوری رقم کی ادائیگی کر دیتا ہے۔اس صورت کو اصطلاح میں یہ کہا جاتا ہے کہ فل مارجن (Full Margin) پر ایل۔سی کھلوائی گئی ہے، عربی میں اس کو "فتح الاعتماد بغطاء کامل" کہتے ہیں، کبھی ساری ادائیگی بینک سے کاغذات چھڑوانے کے وقت کی جاتی ہے اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ "زیرو مارجن" پر ایل۔سی کھلوائی گئی ہے۔کبھی ایل۔سی کھلوانے کے وقت تھوڑی ادائیگی کی جاتی ہے۔اس صورت میں کل رقم کا جتنا ادا کیا گیا ہے اتنے ہی فیصد مارجن پر ایل۔سی کھولنا کہتے ہیں۔مثلاً کل قیمت کا (۲۵٪ فیصد) حصہ ایل۔سی کھلواتے وقت بینک میں جمع کرا دیا گیا تو کہا جائے گا کہ یہ ایل۔سی ۲۵ فیصد مارجن پر کھلوائی گئی ہے۔

کبھی یہ معاہدہ بھی ہوتا ہے کہ کاغذات آنے پر بینک اپنی طرف سے ادائیگی کر دے گا اور درآمد کنندہ ایک معین مدت کے بعد ادائیگی کرے گا۔اس صورت میں بینک کا قرض درآمد کنندہ کے ذمے ہو جاتا ہے جس پر عموماً بینک سود لیتا ہے۔

ایل۔سی پر فیس

بینک کو ایل۔سی کھولنے کے وقت جو خدمات ادا کرنی پڑتی ہیں، ان پر بینک معاوضہ لیتا ہے۔ درآمد کنندہ کے بینک کی تین خدمات ہوتی ہیں۔

۱۔ وکالت (Agency) یعنی بینک درآمد کنندہ کا وکیل بن کر برآمد کنندہ سے معاملات کرتا ہے،

خریدار کے کاغذات برآمد کنندہ کو بھیجتا ہے، اور برآمد کنندہ کے بھیجے ہوئے کاغذات وغیرہ درآمد کنندہ کو سپرد کرتا ہے۔ان خدمات پر بینک اجرت لیتا ہے۔

۲۔ ضمانت (Guarantee) یعنی اس بات کی ضمانت لیتا ہے کہ اگر خریدار نے رقم ادا نہیں کی تو وہ رقم ادا کرے گا۔اس پر بھی اجرت لیتا ہے۔

۳- قرض (Credit) یعنی جب تاجر قیمت کی ادائیگی فوراً نہ کرے، اور بینک اس کی طرف سے ادائیگی کر دے تو یہ رقم درآمد کنندہ کے ذمے اس کا قرض ہو جاتی ہے۔ جس پر وہ درآمد کنندہ سے سود وصول کرتا ہے۔

قرضہ دو نوعیت کا ہوسکتا ہے۔کبھی تو باقاعدہ قرضہ لیا جاتا ہے جب کہ یہ معاہدہ ہو کہ بروقت ادائیگی بینک کرے گا اور درآمد کنندہ کچھ عرصہ بعد بینک کو اس کی ادائیگی کرے گا۔ یہ ایک الگ معاہدہ ہوتا ہے ایل۔سی کی فیس کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، اس پر الگ سے باقاعدہ شرح سے سود لیا جاتا ہے۔کبھی باقاعدہ تو قرض نہیں لیا جاتا، لیکن خود بخود معاملات کے درمیان میں بینک کا ایل۔سی کھلوانے والے کے ذمے قرض ہو جاتا ہے۔یہ اس طرح ہوتا ہے کہ کبھی ایل۔سی کھلواتے وقت پوری ادائیگی ہو جاتی ہے، اس کو ۱۰۰ فیصد شرح پر ایل۔سی کھلوانا کہتے ہیں۔کبھی کچھ ادائیگی ہوتی ہے مثلاً ۲۵ فیصد کی ادائیگی پر ایل۔سی کھلوائی گئی اس کو ۲۵ فیصد شرح پر ایل۔سی کھلوانا کہتے ہیں۔کبھی ایل۔سی کھلواتے وقت بالکل بھی ادائیگی نہیں ہوتی اس کو زیرو مارجن پر ایل۔سی کھلوانا کہتے ہیں اب اس صورت میں جب کہ ادائیگی کے بغیر یا کچھ ادائیگی پر ایل۔سی کھولی گئی ہو کاغذات آتے ہی بینک ادائیگی کر دے گا، بشرطیکہ سامان کے کاغذات ایل۔سی کی شرائط کے مطابق ہوں اور کوئی عدم ادائیگی نہ پائی گئی ہو، مگر درآمد کنندہ کی طرف سے کسی وجہ سے ادائیگی میں چند دن تاخیر ہو جاتی ہے۔مثلاً اس لئے تاخیر ہوگئی کہ بینک کی طرف سے رابطہ کرنے میں تاخیر ہوگئی۔ایسی صورت میں اتنے دن کا قرضہ خود بخود ہو جاتا ہے۔اس قرضہ پر بھی سود لیا جاتا ہے۔دوسری طرف برآمد کنندہ کا بینک ضمانت کسی چیز کی نہیں دیتا۔یہاں بینک کے دو ہی کام ہوتے ہیں، جن پر وہ معاوضہ لیتا ہے۔

۱- وکالت

۲- قرض

یہاں قرض اس طرح ہوتا ہے کہ ایل۔سی میں کبھی تو معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ کاغذات آتے ہی ادائیگی ضروری ہوگی، اس کو (L.C at Sight) کہتے ہیں، اس صورت میں برآمد کنندہ کے بینک کو کوئی قرض نہیں دینا پڑتا۔کبھی معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ کاغذات پہنچنے کے اتنے دن بعد خریدار کی طرف

سے ادائیگی ہوگی تو اس صورت میں اگر درآمد کنندہ کا بینک برآمد کنندہ تاجر کو فوراً ادائیگی کردے تو یہ بینک کا برآمد کنندہ کے ذمے قرض ہو جائے گا۔

درآمد کنندہ کے پاس کبھی درآمد کے لئے رقم نہیں ہوتی یا رقم تو ہوتی ہے، مگر وہ اس رقم کو درآمد پر لگا کر منجمد نہیں کرنا چاہتا، تو وہ بینک سے قرض لے کر درآمد کرتا ہے۔ درآمد کے لئے بینک جو قرض دیتا ہے اس کو عربی میں "تمویل الواردات" اور انگریزی میں (Import Financing) کہتے ہیں۔ ایسے ہی درآمد کے لئے بھی بینک سے قرض لیا جاتا ہے، یعنی کسی تاجر کے پاس باہر کے کسی ملک سے اشیاء کی خریداری کا آرڈر ہوتا ہے، لیکن وہ اشیاء تیار یا مہیا کرنے کے لئے اس کو رقم کی ضرورت ہوتی ہے جو وہ بینک سے قرض لیتا ہے اور قرض لے کر مطلوبہ اشیاء فراہم کر کے برآمد کرتا ہے اس صورت میں بینک برآمد کنندہ کو جو قرض دیتا ہے اس کو "تمویل الصادرات" اور انگریزی میں (Export Financing) کہتے ہیں۔

ہر حکومت برآمدات کی حوصلہ افزائی کرتی ہے تاکہ ملک کا سامان باہر فروخت ہو تو اس سے زرمبادلہ ملک میں آئے۔ پاکستان میں بھی برآمدات کی حوصلہ افزائی کے لئے "اسٹیٹ بینک آف پاکستان" نے ایک اسکیم جاری کی ہے، جس کو (Export Refinancing) (اعادة تمويل الصادرات) کہتے ہیں۔ اس کا طریق کار پہلے یہ تھا کہ مرکزی بینک نے ملک کے کمرشل بینکوں کو یہ ہدایت جاری کی تھی کہ برآمدات کے لئے دیئے جانے والے قرضوں پر سود کم شرح سے وصول کیا کریں، مثلاً عام شرح سود ۱۵ فیصد ہوتی ہے تو برآمداتی قرضوں پر آٹھ فیصد سود لیا کریں۔ اس طرح جو کمرشل بینک قرضے دے گا، مرکزی بینک اتنی ہی رقم اس بینک کو دے دے گا، اور آٹھ فیصد سود میں سے پانچ فیصد سود مرکزی بینک لے گا اور تین فیصد سود کمرشل بینک کا ہوگا، اس صورت میں بینکوں کو یہ فائدہ ہوتا تھا کہ ان کو اپنی رقم لگائے بغیر تین فیصد سود مل جاتا تھا۔ کیونکہ قرض کی رقم مرکزی بینک نے مہیا کی تھی۔

اب اس کے طریق کار میں یہ تبدیلی ہوگئی ہے کہ مرکزی بینک کمرشل بینک کو اتنی رقم دینے کی بجائے اس بینک کے نام کا ڈپازٹ اکاؤنٹ کھول دیتا ہے اور اس پر ٹریژری بل[1] کے حساب سے اس کمرشل بینک کو سود دیتا ہے، جو عموماً چودہ یا پندرہ فیصد ہوتا ہے۔ اور کمرشل بینک کو جو آٹھ فیصد سود قرض لینے والے کی طرف سے ملے گا اس میں سے پانچ فیصد مرکزی بینک کو دے گا۔ اس صورت میں کمرشل بینک کو اس میں سے تین فیصد سود بچے گا اور چودہ یا پندرہ فیصد سود مرکزی بینک کی طرف سے

(۱) اس کی وضاحت مرکزی بنک کے وظائف کے بیان میں ہوگی۔ اس پر نیلام۔ کے ذریعے سود طے ہوتا ہے۔

ملے گا۔ اس کا مقصد برآمدات میں تمویل کی حوصلہ افزائی ہے۔

بل آف ایکسچینج

بل آف ایکسچینج ایک خاص قسم کی دستاویز ہے۔ جب کوئی تاجر اپنا مال فروخت کرتا ہے تو خریدار کے نام بل بناتا ہے بعض اوقات اس بل کی ادائیگی آئندہ تاریخ میں واجب ہوتی ہے۔ اس بل کو دستاویزی شکل دینے کے لئے مدیون اس کو منظور کر کے اس پر دستخط کر دیتا ہے کہ میرے ذمے اس بل کی ادائیگی فلاں تاریخ کو واجب ہے۔ اس کو عربی میں "کمبیالة" اردو میں ''ہنڈی'' اور انگریزی میں (Bill of Exchange) کہتے ہیں۔ بل آف ایکسچینج میں ادائیگی کی جو تاریخ لکھی ہوئی ہوتی ہے اس تاریخ کے آجانے کو عربی میں ''نضج الکمبیالة" اور انگریزی میں (Maturity) کہتے ہیں۔ اس تاریخ ادائیگی کو (Maturity Date) کہتے ہیں۔ ہنڈی میں لکھا ہوا دین تو مدیون سے تاریخ آنے پر ہی لیا جا سکتا ہے۔ مگر دائن کو فوری طور پر رقم کی ضرورت ہوتی ہے تو کسی تیسرے شخص کو وہ بل دے کر لکھی ہوئی رقم لے لیتا ہے اور بل کی پشت پر دستخط کر کے اس کے حقوق اس تیسرے شخص کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ تیسرا شخص اس پر لکھی ہوئی رقم میں سے کٹوتی بھی کرتا ہے۔ مثلاً ہنڈی پر ایک ہزار روپے لکھے ہوئے ہیں تو وہ نوسو پچاس (۹۵۰) روپے دیتا ہے، اس عمل کو عربی میں ''خصم الکمبیالة" اور انگریزی میں (Discounting of the Bill of Exchange) اور اردو میں ''بٹہ لگانا'' کہتے ہیں اور ہنڈی کی پشت پر جو دستخط کیے جاتے ہیں اس کو عربی میں "تظھیر" اور انگریزی میں (Endorsement) کہتے ہیں۔ اور اردو میں ''عبارت ظہری لکھنا'' کہتے ہیں ہنڈی پر بٹہ لگانے کی شرح (Maturitry)(نضج الکمبیالہ) کو مدنظر رکھ کر طے ہوتی ہے۔ تاریخ ادائیگی جتنی قریب ہوتی جائے، بٹہ لگانے کی شرح کم ہوتی جاتی ہے۔

بینک بھی بل آف ایکسچینج کی ڈسکاؤنٹنگ کرتے ہیں اور یہ بینکوں کے قصیر المیعاد قرضوں میں داخل ہے۔ اس لئے کہ بل آف ایکسچینج کی ادائیگی عموماً تین ماہ میں ہوتی ہے۔

تخلیقِ زر کا عمل

بینک کا ایک اہم کردار جس کا ذکر یہاں بہت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ بینک پہلے سے موجود زر میں اضافہ کر کے زر کے پھیلاؤ کو بڑھاتا ہے اور رسد میں اضافے کا کام انجام دیتا ہے، اس کو ''تخلیق زر'' یا ''تخلیق اعتبار'' کہتے ہیں۔ ذیل میں اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

لوگوں کے پاس جو رقم آتی ہے اس میں سے بہت تھوڑا سا حصہ اپنے پاس رکھتے ہیں، اس کا زیادہ حصہ بینک میں رکھتے ہیں۔ اسی طرح جب لوگ بینک سے قرض لیتے ہیں تو نقد کی شکل میں لینا ضروری نہیں سمجھتے ہیں، بلکہ قرض دینے کی عموماً صورت یہ ہوتی ہے کہ بینک قرض لینے والے کا اکاؤنٹ کھول کر اس کو چیک بک دیدیتا ہے، تا کہ بوقت ضرورت چیک جاری کر کے بذریعہ چیک ادائیگی کر سکے۔ مثلاً کسی نے بینک سے ایک لاکھ روپے کا قرضہ لیا تو بینک اس کو نقد ایک لاکھ دینے کی بجائے ایک لاکھ روپے کا اس کے نام اکاؤنٹ کھول کر چیک بک اس کو دیدیتا ہے۔ اب اس کو جب بھی کہیں کسی رقم کی ادائیگی کرنا ہوگی تو وہ چیک جاری کر کے ادائیگی کرے گا۔ ان دو باتوں کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ بینک کے پاس جتنے نوٹ موجود ہوتے ہیں اس سے کئی گنا زیادہ کا فائدہ اٹھایا جارہا ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ جب کسی بینک کے پاس کچھ نوٹ آئے تو بینک مرکزی بینک کا ریزرو نکال کر باقی رقم لوگوں کو قرض دیدے گا۔ جس نے قرض لیا یا تو وہ نقد لے گا ہی نہیں، بلکہ اکاؤنٹ کھلوا کر چیک بک لے گا یا لے کر دوبارہ اسی بینک میں رکھوائے گا۔ اس سے جتنی رقم کا مزید اکاؤنٹ کھولا گیا زر میں اتنا اضافہ ہوا، حالانکہ نوٹ اتنے ہی ہیں جتنے رکھے گئے تھے، پھر قرضدار کا نیا اکاؤنٹ کھولنے سے جو نیا ڈپازٹ بینک کے پاس آیا ہے اس میں سے بھی ریزرو نکال کر باقی رقم بینک آگے دے گا۔ جو شخص رقم لے گا وہ پھر بینک میں رکھوائے گا تو اس سے زر میں مزید اضافہ ہوگا، اس طرح زر میں کئی گنا اضافہ ہو جائے گا اس کو "تخلیق زر" کہتے ہیں۔

مثلاً کسی بینک میں کسی شخص نے ۱۰۰ روپے رکھے۔ بینک نے اس میں سے بیس فیصد یعنی بیس روپے مرکزی بینک کو دے کر باقی اسی روپے کسی کو قرض دیدیئے۔ اس نے یہ اسی روپے پھر اسی بینک میں رکھ دیئے۔ تو اب بینک کے پاس کل ایک سو اسی روپے کے ڈپازٹ ہو گئے۔ اس کا بیس فیصد یعنی چھتیس روپے (جس میں سے بیس روپے پہلے دے چکا ہے، اس لئے مزید سولہ روپے) مرکزی بینک کو دے کر ۶۴ روپے پھر کسی کو قرض دے گا اور وہ بھی اسی بینک میں رکھوائے گا تو بینک کے ڈپازٹ میں ۶۴ روپے کا اضافہ ہو جائے گا اور بینک کے پاس ۲۴۴ روپے کے ڈپازٹ ہو جائیں گے۔ اس رقم کا بیس فیصد یعنی ۴۸،۸۰ روپے (جس میں سے چھتیس روپے پہلے دے چکا ہے، مزید ۱۲،۸۰ روپے) مرکزی بینک کو دے کر باقی ۵۱،۲۰ روپے کا پھر قرض دے گا اور وہ شخص دوبارہ اسی بینک میں رکھ دے گا۔ اس طرح اب بینک کے پاس ۲۹۵،۲۰ روپے کے ڈپازٹ ہو گئے، اس طرح بینک مزید قرض دیتا رہتا ہے یہاں تک کہ رقم ختم ہو جاتی ہے۔ اس مثال میں بینک کے پاس سو روپے تھے، مگر اس سے فائدہ ۲۹۵ روپے کا حاصل کیا جارہا ہے، ہر ڈپازٹ ہولڈر اپنے اپنے ڈپازٹ کی بنیاد پر چیک جاری کر

سکتا ہے۔تو گویا ۲۹۵ روپے کے چیک جاری ہو سکتے ہیں، جب کہ اصل میں سو روپے تھے مزید ۱۹۵ روپے بینک کے تخلیق کردہ ہیں اور بینک کا یہ عمل "تخلیق زر" ہے۔اس مثال میں ایک بینک فرض کر کے یہ کہا گیا ہے کہ قرض لینے والا اسی بینک میں رقم رکھوائے گا۔لیکن عملاً یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ رقم اس بینک کے علاوہ کسی اور بینک میں بھی رکھوا دے، اس کے نتیجہ میں دوسرے بینک کے ڈپازٹ بڑھ جائیں گے۔بہر کیف! بنک سے لیے جانے والے قرض کے نتیجے میں کسی نہ کسی بینک کے ڈپازٹ میں اضافہ ہوگا۔تو اس کے نتیجہ میں تمام بینکوں کا مجموعہ تخلیق زر کا عمل کرے گا۔

بینک کے زر کو بڑھانے میں ایک اور چیز کا بہت دخل ہے، جس کو اصطلاح میں فلوٹ (Float) کہتے ہیں۔ بینک کے پاس جو رقم ڈپازٹ کے طور پر ہے، اس پر بینک کو سود دینا پڑتا ہے۔ یہ سود ان ڈپازٹس کی لاگت (Cost) ہے یعنی یہ سود دے کر بینکوں کو یہ ڈپازٹ حاصل ہوئے۔لیکن کبھی رقم کچھ مدت کے لئے رہتی تو بینک کے پاس ہی ہے، مگر اس مدت میں وہ بینک کے ڈپازٹ میں شامل نہیں ہوتی اور اس پر بینک کو سود نہیں ادا کرنا پڑتا۔ یہ بینک کا ایسا زر ہے جس پر لاگت کچھ بھی ادا نہیں کرنی پڑتی۔ایسا کئی صورتوں میں ہوتا ہے، مثلاً ایک بینک کی طرف سے کسی دوسرے بینک کا چیک جاری کیا گیا تو اس بینک کی طرف سے دوسرے بینک کی طرف رقم منتقل ہونے میں کچھ مدت لگ جاتی ہے۔اس دوران یہ رقم بینک کا فلوٹ ہے۔اسی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ بینک نے کسی کو ڈرافٹ دیدیا، جب تک یہ ڈرافٹ کیش نہیں کرالیا جاتا اس وقت تک یہ رقم بینک کے پاس فلوٹ کے طور پر ہے۔ایک صورت یہ بھی ہے کہ بینک ایل۔سی کھولتا ہے اور ایل۔سی کھلوانے والا ادائیگی اسی وقت کر دیتا ہے، مگر بینک آگے ادائیگی اسی وقت کرتا ہے جب کاغذات آجاتے ہیں، اتنی دیر کے لئے وہ رقم بغیر کسی لاگت کے بینک کے پاس رہتی ہے، اسی طرح ریلوے بلٹی میں ہوتا ہے کہ کاغذات بینک میں آتے ہیں۔ بینک میں ادائیگی کر کے کاغذات وصول ہوتے ہیں اور کاغذات وصول کر کے بلٹی چھڑائی جاتی ہے۔اب کاغذات لیتے ہوئے ادائیگی تو بینک میں کر دی جاتی ہے، مگر بلٹی بھیجنے والے کو یہ رقم ملنے میں تاخیر ہو جاتی ہے۔ یہ بھی بینک کا فلوٹ ہے۔حج درخواستوں کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔اس کے علاوہ فلوٹ کی اور بھی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں۔فلوٹ کے ذریعے بینکوں کو کافی سرمایہ حاصل ہوتا ہے۔

اس سے ایک اور بات سامنے آگئی۔ وہ یہ کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بینک ڈپازیٹر (رقم رکھوانے والوں) کو جو سود دیتا ہے، بینک کی لاگت بھی اتنی ہی ہوتی ہوگی۔مثلاً ۸ فیصد سود دیتا ہے تو بینک کی لاگت بھی آٹھ فیصد ہی ہوگی، مگر واقعہ میں معاملہ ایسا نہیں، بینک کی حقیقی لاگت اس سے کم ہوتی ہے جو اس نے سود دیا ہے۔اس لئے کہ بینک کے پاس بہت سی رقم ایسی بھی ہوتی ہے جس پر وہ

سود ادا نہیں کرتا اور اس سے نفع حاصل کرتا ہے۔ ایسی رقم ایک تو فلوٹ کی رقم ہے، دوسری کرنٹ اکاؤنٹ کی رقم ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بینک کو جو نفع حاصل ہوتا ہے، اس کا آٹھ فیصد سے بھی کم عوام کو ملتا ہے، لہٰذا بینک کے نفع کا رخ عوام کی طرف کم ہے اور سرمایہ داروں کی طرف زیادہ ہے۔

مرکزی بینک

البنك الرئيسي (Central Bank)

یہ ملک کا انتہائی اہم ادارہ ہوتا ہے، جو تمام تجارتی بینکوں (Commerical Banks) کا نگران ہوتا ہے، ملک کے مالیاتی نظام میں اس کا بہت اہم کردار ہوتا ہے، جیسا کہ اس کے وظائف سے معلوم ہوگا۔ اس ادارے کو اردو میں ''مرکزی بنک'' عربی میں ''البنك الرئيسي'' اور انگریزی میں (Central Bank) کہتے ہیں۔ مرکزی بینک مختلف ممالک میں مختلف ناموں سے موسوم ہوتا ہے مثلاً پاکستان میں ''اسٹیٹ بینک آف پاکستان'' مرکزی بینک ہے۔ انگلینڈ میں ''بنک آف انگلینڈ'' انڈیا میں ''ریزرو بینک آف انڈیا'' مرکزی بینک ہے۔

مرکزی بینک کے وظائف (Functions)

مرکزی بینک (Central Bank) متعدد وظائف انجام دیتا ہے۔ جن کو یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ یہ حکومت کا بینک ہوتا ہے، حکومت کی رقمیں اس میں رکھی جاتی ہیں مگر حکومت کی رقموں پر یہ بینک حکومت کو سود نہیں دیتا ہے۔ اور بوقت ضرورت حکومت کو قرضہ فراہم کرتا ہے اور اس پر معمولی شرح پر سود بھی لیتا ہے۔

۲۔ مرکزی بینک حکومت کا معاشی پالیسیوں میں مشیر بھی ہوتا ہے۔

۳۔ مرکزی بینک زرمبادلہ کو محفوظ رکھتا ہے، اس کو ذخیرہ کرتا ہے اور بوقت ضرورت اس کا اجراء بھی کرتا ہے۔

۴۔ مرکزی بینک کے سب سے اہم کردار دو ہیں۔ ایک یہ کہ تمام تجارتی بینکوں کی نگرانی کرتا ہے اور ان کا نظم وضبط قائم رکھتا ہے تا کہ ان سے مالیاتی فوائد حاصل ہوں اور نقصانات کے پہلو کا سد باب ہو۔ اس مقصد کے لئے مرکزی بینک مختلف کام کرتا ہے۔ مثلاً (ا) کسی بینک کے قائم ہونے سے پہلے اس بینک کو لائسنس دینا مرکزی بینک کا کام ہے۔ مرکزی بینک کی طرف سے لائسنس کے بغیر بینک

قائم نہیں ہو سکتا۔ اور لائسنس جاری کرنے سے پہلے مرکزی بینک تمام ضروری باتوں کا جائزہ لیتا ہے۔ (۲) معاشی نقطہ نظر سے جہاں رقم لگانے کی ضرورت زیادہ ہو، مرکزی بینک تجارتی بنکوں کا رخ اس طرف کر دیتا ہے۔ مثلاً کسی خاص علاقے میں ترقیاتی کاموں کی ضرورت ہے۔ یا کسی خاص شعبے (مثلاً زراعت یا تجارت یا صنعت وغیرہ) میں سرمایہ لگانے کی ضرورت ہو تو مرکزی بینک تجارتی بینکوں کو ان علاقوں یا شعبوں میں زیادہ قرض دینے کا پابند کر دیتا ہے۔ (۳) جن لوگوں (Depositers) نے بینک میں اپنی رقمیں لگائی ہوئی ہیں ان کی رقموں کے تحفظ کے لئے قواعد وضوابط بناتا ہے۔ مثلاً رقم کا اتنا حصہ مرکزی بینک میں رکھنا ہوگا اور اتنا حصہ مرکزی بینک اپنے پاس محفوظ رکھے گا وغیرہ۔ (۴) اس بات کی نگرانی رکھتا ہے کہ بینک کی مجموعی حالت مالی طور پر مستحکم ہو اور ان میں اپنے حقوق کی ادائیگی کی صلاحیت اور استعداد رہے۔ (۵) تجارتی بینکوں کے باہمی لین دین کا تصفیہ بھی مرکزی بینک کرتا ہے، اس مقصد کے لئے مرکزی بینک میں ایک شعبہ ہوتا ہے جس کو عربی میں غرفة المقاصة اور انگریزی میں (Clearing House) کہتے ہیں۔ اردو میں اس کو "تصفیہ گھر" کہہ سکتے ہیں۔ تجارتی بینکوں کے درمیان جو لین دین ہوتا ہے، ایک دوسرے کی طرف چیک یا ڈرافٹ جاری ہوتے ہیں، روزانہ غرفة المقاصة میں ان کا حساب کر لیا جاتا ہے۔ (۶) کمرشل (تجارتی) بینکوں کو بوقت ضرورت قرضہ دیتا ہے۔ جب کسی بینک سے رقم نکلوانے کے لئے اتنے زیادہ مطالبات آجائیں کہ وہ اپنے سیال اثاثوں سے ان کو پورا نہ کر سکیں تو بینکوں کے پاس آخری چارہ یہی ہوتا ہے کہ وہ مرکزی بینک سے قرض لیں، اسی لئے مرکزی بینک کو "آخری چارہ کار کے طور پر قرض دینے والا" (Lender of the Last Resort) کہتے ہیں۔ (۵) مرکزی بینک کی دو اہم ذمہ داریوں میں سے دوسری اہم ذمہ داری یہ ہے کہ بینک ملک میں زر کے بہاؤ کو کنٹرول کرتا ہے۔ اگر ملک میں افراط زر زیادہ ہو تو ایسے طریقے اختیار کرتا ہے جس سے زر سکڑنا شروع ہو جائے اور اگر تفریط زر کی صورت حال ہو تو ایسے کام کرے جس سے زر کا پھیلاؤ بڑھے۔ زر کو پھیلانے یا سکڑنے کے کئی طریقے ہو سکتے ہیں

۱۔ مرکزی بینک تجارتی بینکوں کو جس شرح پر سود پر قرضہ دیتا ہے اس کو (Bank Rate) "بینک ریٹ اور عربی میں "سعر البنك" کہتے ہیں، اسی کو (Official Rate) اور عربی میں "السعر الرسمی" بھی کہتے ہیں۔ یہ بینک ریٹ بھی زر کے بہاؤ پر اثر انداز ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ جب مرکزی بینک شرح سود (بینک ریٹ) زیادہ کرے تو اب تجارتی بینکوں کو زیادہ سود پر قرضہ ملے گا، لہٰذا وہ خود بھی عوام کو زیادہ سود پر قرضہ دیں گے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ کم قرض لیں گے۔ جب لوگ کم قرض لیں گے تو بینک کا تخلیق زر کا عمل بھی کم ہوگا اور زر کی گردش بھی کم ہو جائے گی۔ اس

کے برعکس مرکزی بینک شرح سود کو گھٹائے گا تو تجارتی بینک بھی گھٹا دیں گے جس کے نتیجہ میں لوگ قرض زیادہ لیں گے اور تخلیق زر کا عمل زیادہ ہو کر زر کی رسد بڑھے گی۔

ٹریژری بل

۲۔ دوسرے طریقہ کو (Open Market Operation) اور عربی میں ''عمليات السوق المفتوحة'' کہتے ہیں۔ اس نظام کو سمجھنے کے لئے پہلے ٹریژری بل کا سمجھنا ضروری ہے۔ حکومت کو جب رقم کی ضرورت ہوتی ہے تو رقم حاصل کرنے کے لئے حکومت مختلف قرضے کی دستاویزات جاری کرتی ہے جن کو ''سرکاری تمسکات'' کہتے ہیں ان کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، تجارتی بینکوں سے رقم وصول کرنے کے لئے ''مرکزی بینک'' ایک بل جاری کرتا ہے، جس کو انگریزی میں (Treasury Bill) (ٹریژری بل) اور عربی میں "سندات الخزينة" کہتے ہیں۔ ایک بل کی ''قيمته اسمية'' (لکھی ہوئی قیمت) (Face Value) سو روپے ہوتی ہے۔

یہ بل مقررہ مدت کے لئے جاری ہوتے ہیں، عموماً چھ ماہ کے لئے جاری ہوتے ہیں۔ یہ بل بذریعہ نیلام بیچے جاتے ہیں اور ان کے ابتدائی خریدار تجارتی بینک ہی ہوتے ہیں۔ دوسرے لوگ کبھی بینکوں سے خرید لیتے ہیں۔ نیلام کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ مرکزی بینک اعلان کر دیتا ہے کہ اتنی رقم (مثلاً دس ارب روپے) کے ٹریژری بل جاری کیے جا رہے ہیں اور بینک اپنی اپنی طلب بتاتے ہیں۔ ہر بینک بتاتا ہے کہ میں اتنی قیمت پر اتنے بل خریدنا چاہتا ہوں، آجکل اس کا ریٹ عموماً ۱۳ یا ۱۴ فیصد ہے یعنی سو روپے کا بل تقریباً ۸۶ یا ۸۷ روپے میں فروخت ہوتا ہے جس جس بینک کی بولی قبول ہوتی جاتی ہے اس کو اس کی طلب کے مطابق بل دے کر رقم اس سے وصول کر لی جاتی ہے۔ اب جس بینک نے یہ بل مثلاً ۸۶ روپے میں خریدا وہ چھ ماہ کے بعد اس کے پورے سو روپے وصول کر لے گا اور چودہ روپے اس کے نفع یا سود کے ہوں گے۔ اس بل کی مدت آنے سے پہلے اسٹیٹ بینک ہی میں یا بازار حصص (Stock Exchange) میں اس بل کی ہنڈی کی طرح ڈسکاؤنٹنگ بھی ہو سکتی ہے۔

''اوپن مارکیٹ آپریشن'' کا مطلب یہ ہے کہ زر کے بہاؤ کو کنٹرول کرنے کے لئے مرکزی بینک تجارتی بینکوں پر کسی قسم کی پابندیاں لگانے کی بجائے خود ٹریژری بل کی خرید یا فروخت کے لئے کھلے بازار میں آ کر زر کی رسد اور اس کے بہاؤ پر اثر انداز ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ جب زر کا بہاؤ کم کرنا ہو تو مرکزی بینک ٹریژری بل کم قیمت پر فروخت کرنے کی آمادگی ظاہر کرتا ہے، جس کے نتیجے میں تجارتی بینک اپنا سرمایہ دے کر بل خریدنے لگتے ہیں اور بینکوں کا زر مرکزی بینک میں واپس ہونا شروع

ہو جاتا ہے، بینکوں کے پاس سرمایہ کم ہو جاتا ہے اور قرضوں کی فراہمی کم ہو کر تخلیق زر کا عمل بھی کم ہو جاتا ہے، اس کے برعکس اگر زر کا پھیلاؤ بڑھانا ہو تو مرکزی بینک ٹریژری بل زیادہ قیمت پر خریدنے کے لئے کھلے بازار میں آجاتا ہے، لوگ بل بیچ کر مرکزی بینک سے رقم لیتے ہیں تو زر پھیل جاتا ہے۔

۳۔ مرکزی بینک ریزرو کی شرح کم یا زیادہ کر کے بھی زر کی رسد پر اثر انداز ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ریزرو کم ہوگا تو بینکوں کو زیادہ قرض فراہم کرنے کا موقع ملتا ہے اور تخلیق زر کا عمل بڑھتا ہے۔ ریزرو زیادہ ہو تو بینک کم قرض فراہم کرتے ہیں جس کے نتیجے میں تخلیق زر کا عمل بھی کم ہو جاتا ہے۔ اس لئے مرکزی بینک زر کو پھیلانے کے لئے ریزرو کم کر دیتا ہے اور زر کے پھیلاؤ کو کم کرنے کے لئے ریزرو بڑھا دیتا ہے۔

۴۔ سود کی شرح کم یا زیادہ کر کے بھی زر کے بہاؤ کو کنٹرول کیا جاتا ہے۔ مرکزی بینک تجارتی بینکوں کو شرح بڑھانے کا پابند کر دے گا تو لوگ قرضہ کم لیں گے اور زر کا بہاؤ کم ہوگا، اور اگر شرح سود گھٹانے کا پابند کرے گا تو لوگ قرضہ زیادہ لیں گے اور زر کا بہاؤ بڑھے گا۔

۵۔ قرضہ جاری کرنے کی حد بندی کر کے یا مختلف شعبوں کے کوٹے مقرر کر کے بھی زر کے بہاؤ کو کم کیا جاتا ہے۔ مثلاً یہ پابندی لگا دے کہ بینک اپنی امانتوں کے صرف چالیس فیصد کی حد تک قرضہ دے سکیں گے یا بینک اپنی امانتوں کا ۲۵ فیصد فلاں شعبے میں قرضہ دیں گے۔ ان پابندیوں سے بینک کم قرضہ جاری کر سکیں گے اور تخلیق زر میں کمی ہوگی۔

۶۔ مرکزی بینک کے وظائف میں یہ بھی داخل ہے کہ وہ بینکوں کے لئے قرضہ دینے کا ایسا نظام قائم کرتا ہے، جس سے لوگوں کا بھی نقصان نہ ہو اور ملکی معاشی نظام میں یا بینک کی اپنی حالت میں عدم استحکام پیدا نہ ہو۔

۷۔ اب مرکزی بینک کو بینکوں کے علاوہ دوسرے مالیاتی ادارے (جن کی وضاحت آگے آرہی ہے) کی نگرانی کا اختیار بھی دیدیا گیا ہے۔

دیگر مالیاتی ادارے

المئوسسات المالية (غير المصرفية)

(Non- Banking Financial Institutions)

(N.B.F.I)

کچھ ادارے اتنی بات میں تو بینک کی طرح ہوتے ہیں کہ لوگوں سے رقمیں جمع کر کے ان کے

ذریعے تمویل کرتے ہیں، مگر بینک کے دوسرے وظائف انجام نہیں دیتے۔ مثلاً ان کے بینک کی طرح کرنٹ اکاؤنٹ یا سیونگ اکاؤنٹ نہیں ہوتے، صرف فکسڈ ڈپازٹ ہوتے ہیں، یہ ادارے بینکوں کی طرح بین الاقوامی تجارت میں بھی واسطہ نہیں بنتے۔ ایسے اداروں کو عربی میں ''المؤسسات المالیة (غیر المصرفیة)'' اور انگریزی میں (Non- Banking Financial Institution) (نان بنکنگ فنانشل انسٹی ٹیوشن) کہتے ہیں۔ ایسے مالیاتی اداروں کی کئی قسمیں ہیں، جن کی وضاحت یہاں کی جاتی ہے۔

۱۔ ترقیاتی تمویلی ادارے

(Development Financial Institution)

جس کو (D.F.I) کہتے ہیں۔

یہ وہ ادارے ہیں جو ملک میں مختلف ترقیاتی منصوبوں کو بروئے کار لانے کے لئے سرمایہ فراہم کرتے ہیں۔ ابتداءً یہ ادارے بین الاقوامی مالیاتی اداروں کی طرف سے قائم ہوئے تھے۔ وہ امداد ان اداروں میں بھیجتے تھے اور یہ ادارے ترقیاتی منصوبوں میں تمویل کرتے تھے۔ اسٹیٹ بینک بھی بعض مقاصد کے لئے ان کو سرمایہ دیتا ہے، اس قسم کے کئی ادارے ہمارے ملک میں ہیں۔ مثلاً (N.D.F.C) (نیشنل ڈیولپمنٹ فنانس کارپوریشن)، (I.D.B.P) (انڈسٹریل ڈیولپمنٹ بینک آف پاکستان)، (P.I.C.I.C) (پاکستان انڈسٹریل اینڈ کریڈٹ انوسٹمنٹ کاپوریشن)، بینکرز ایکویٹی، پاک سعودیہ، پاک کویت، پاک لیبیا وغیرہ۔

۲۔ (A.D.B.P) ایگریکلچر ڈیولپمنٹ بینک آف پاکستان۔ یہ شعبۂ زراعت میں ترقی کے لئے سرمایہ فراہم کرتے ہیں۔ عالمی ادارے اور اسٹیٹ بینک ان کو سرمایہ دیتا ہے اور یہ آگے تمویل کرتے ہیں۔

۳۔ (Co-operative Society) (کوآپریٹو سوسائٹی) جن کو عربی میں ''جمعیة تعاونیة'' کہتے ہیں۔ یہ ادارے امداد باہمی کے لئے قائم ہوتے ہیں۔ جو لوگ ان کے ممبر بنتے ہیں صرف انہی کو قرض دیتے ہیں۔

۴۔ لیزنگ کمپنی۔ یہ کمپنیاں اجارے کے طریقے پر سرمایہ فراہم کرتی ہیں جس کی تفصیل انشاء اللہ اگلے باب میں آئے گی۔ پہلے لیزنگ کمپنیوں کو عوام سے سرمایہ لینے کی اجازت نہیں تھی، صرف (N.D.L.C) (نیشنل ڈیولپمنٹ لیزنگ کمپنی) کو اجازت تھی۔ اب تمام لیزنگ کمپنیوں کو عوام سے

سرمایہ لینے کی اجازت دے دی گئی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ ایک مہینے سے زیادہ کے انوسٹمنٹ سرٹیفکیٹ جاری کیے جائیں۔

۵۔ (N.I.T) (این، آئی، ٹی) نیشنل انوسٹمنٹ ٹرسٹ

متعدد ممالک میں "یونٹ ٹرسٹ" کا تصور موجود ہے۔ وہ یہ کہ ایک فنڈ قائم کیا جاتا ہے جس میں لوگوں سے سرمایہ حاصل کیا جاتا ہے اور پھر اس فنڈ کی رقم سے خود براہ راست کاروبار کرنے کے بجائے رقم مختلف نفع بخش کاموں میں لگائی جاتی ہے۔ ان سے مجموعی طور پر جو نفع ہو وہ لوگوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ این، آئی، ٹی بھی ایک ادارہ ہے جو اسی قسم کے فنڈ کے انتظامی فرائض انجام دیتا ہے، فنڈ کے یونٹ بنا لیے جاتے ہیں، یونٹ بیچ کر لوگوں سے رقم جمع کر کے اس سے سرمایہ کاری کی جاتی ہے۔ عموماً اس کی سرمایہ کاری شیئرز میں ہوتی ہے۔ مختلف کمپنیوں کے شیئرز لے کر نفع حاصل کیا جاتا ہے۔ کسی بھی کمپنی کے شیئرز جاری ہوں تو این، آئی، ٹی کو ترجیحی حق دیا گیا ہے کہ وہ بیس فیصد تک چاہے تو شیئرز لے سکتا ہے۔

۶۔ (I.C.P) (انوسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان) یہ ادارہ کئی کام کرتا ہے۔ ایک یہ کہ این، آئی، ٹی کی طرح ایک فنڈ جاری کرتا ہے۔ جس کو "آئی، سی، پی میوچل فنڈ" کہتے ہیں۔ لوگ اس فنڈ میں رقم لگاتے ہیں۔ این، آئی، ٹی اور این، سی، پی کے فنڈ میں فرق یہ ہوتا ہے کہ این، آئی، ٹی کا یونٹ خرید کر جب چاہیں این، آئی، ٹی کو ہی دوبارہ بیچا جا سکتا ہے مگر آئی، سی، پی کے شیئرز لے کر آئی، سی، پی کو دوبارہ نہیں بیچے جا سکتے ہیں، البتہ کمپنی کے شیئرز کی طرح کسی اور کو فروخت کیا جا سکتا ہے۔

آئی، سی، پی کا دوسرا کام یہ ہے کہ جو لوگ بیرون ملک رہتے ہیں وہ آئی، سی، پی میں اپنی رقم کا اکاؤنٹ کھولتے ہیں۔ ایک وہ اکاؤنٹ جس میں آئی، سی، پی کو اختیار ہوتا ہے کہ جو شیئرز چاہے خرید کر سرمایہ کاری کرے۔ دوسرا وہ اکاؤنٹ جس میں آئی، سی، پی کو یہ اختیار نہیں ہوتا، بلکہ جس کا اکاؤنٹ ہے وہ خود بتاتا ہے کہ فلاں کمپنی کے شیئرز لئے جائیں۔

آئی، سی، پی کا تیسرا کام یہ ہے کہ کسی کو زیادہ قرضے کی ضرورت ہو تو یہ ادارہ کئی بینکوں کو ملا کر مجموعی طور پر قرض کا انتظام کرتا ہے۔

سودی بینکاری کا متبادل نظام

گزشتہ اوراق میں بینکنگ کے مروجہ نظام کی وضاحت کی گئی ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ موجودہ نظام کی بنیاد سود ہے۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر سود ختم کیا جائے تو بینکنگ کے نظام کو چلانے کا متبادل طریقہ کیا ہو؟ اس سلسلے میں اب تک جو تجاویز سامنے آئی ہیں، ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

سودی بینکاری کے متبادل نظام پر گفتگو سے پہلے چند بنیادی باتیں ذہن نشین کرنا ضروری ہیں۔

۱۔ سودی بینکاری کا متبادل تلاش کرنے کا مطلب یہ نہیں ہونا چاہئے کہ مروجہ بینک جتنے کام جس انداز سے کر رہے ہیں، وہ سارے کام کم وبیش اسی انداز سے انجام دیے جاتے رہیں اور ان کے مقاصد میں کوئی فرق واقع نہ ہو، کیونکہ اگر سب کچھ وہی کرنا ہے جو اب تک ہوتا رہا ہے تو ''متبادل طریق کار'' کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

بلکہ ''متبادل'' کا مطلب یہ ہے کہ بینک کے جو کام موجودہ تجارتی حالات میں ضروری یا مفید ہیں، ان کی انجام دہی کیلئے ایسا طریق کار اختیار کیا جائے جو شریعت کے اصولوں کے دائرے میں ہو، اور جس سے شریعت کے معاشی مقاصد پورے ہوں۔ اور جو کام شرعی اصولوں کے مطابق ضروری یا مفید نہیں ہیں، اور جنہیں شرعی اصولوں کے مطابق ڈھالا نہیں جا سکتا، ان سے صرف نظر کی جائے۔

۲۔ چونکہ سود کی ممانعت کا اثر تقسیمِ دولت کے پورے نظام پر پڑتا ہے، اس لئے یہ توقع کرنا بھی غلط ہوگا کہ سود کے شرعی متبادل کو بروئے کار لانے سے تمام متعلقہ فریقوں کے نفع کا تناسب وہی رہے گا جو اس وقت سودی نظام میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر اسلامی احکام کو ٹھیک ٹھیک روبکار لایا جائے تو اس تناسب میں بڑی بنیادی تبدیلیاں آسکتی ہیں، بلکہ یہ تبدیلیاں ایک مثالی اسلامی معیشت کیلئے ناگزیر طور پر مطلوب ہیں۔

۳۔ آج کل بینک جو خدمات انجام دیتا ہے، ان میں یہ پہلو مفید بلکہ موجودہ معاشی حالات کے پیش نظر ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی منتشر انفرادی بچتوں کو یکجا کر کے انہیں صنعت وتجارت میں استعمال کرنے کا ذریعہ بنتا ہے۔ یہ بچتیں اگر ہر شخص کی اپنی تجوری میں پڑی رہتیں تو ان سے صنعت وتجارت کے فروغ میں کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ فاضل دولت کا ست پڑا رہنا نہ شرعی اعتبار سے مطلوب ہے نہ عقلی اور معاشی اعتبار سے اسے مفید کہا جا سکتا ہے۔

لیکن ان بچتوں کو صنعت وتجارت میں مصروف کرنے کے لئے جو راستہ مروجہ بینکوں نے اختیار کیا ہے، وہ قرض کا راستہ ہے چنانچہ یہ ادارے سرمایہ داروں کو اس بات کی ترغیب دیتے ہیں کہ وہ دوسروں کے مالی وسائل کو اپنے منافع کے لئے اس طرح استعمال کریں کہ ان وسائل سے پیدا ہونے والی دولت کا زیادہ حصہ خود ان کے پاس رہے، اور سرمایہ کے اصل مالکوں کو ابھرنے کا کما حقہ موقع نہ مل سکے۔

چنانچہ مروجہ نظام بینکاری کی حیثیت محض ایک ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے، اسے اس بات سے سروکار نہیں ہے کہ اس روپے سے جو کاروبار ہو رہا ہے، اس کا منافع کتنا ہے؟ اور اس سے کس کو فائدہ اور کس کو نقصان پہنچ رہا ہے؟

اسلامی احکام کی رو سے بینک ایسے ادارے کی حیثیت میں باقی نہیں رہ سکتا جس کا کام صرف روپے کا لین دین ہو۔ اس کے بجائے اسے ایک ایسا تجارتی ادارہ بننا پڑے گا جو بہت سے لوگوں کی بچتوں کو اکٹھا کر کے ان کو براہ راست کاروبار میں لگائے، اور وہ سارے لوگ جن کی بچتیں اس نے جمع کی ہیں، براہ راست اس کاروبار میں حصہ دار بنیں، اور ان کا نفع ونقصان اس کاروبار کے نفع ونقصان سے وابستہ ہو جو ان کے سرمایہ سے بالآخر انجام دیا جا رہا ہے۔ لہٰذا سودی بینکاری کے متبادل جو نظام تجویز کیا جائے گا، اس پر یہ اعتراض نہ ہونا چاہئے کہ بینک نے سابقہ حیثیت ختم کر دی ہے، اور وہ بذات خود ایک تجارتی ادارہ بن گیا ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ ضرورت پوری نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے متبادل نظام کی تلاش کی جا رہی ہے۔

۴۔ چوتھی بات یہ کہ صدیوں سے جمے اور بیٹھے ہوئے کسی نظام کو بدل کر اس کی جگہ ایک نیا نظام جاری کرنے میں ہمیشہ مشکلات ہوتی ہیں۔ لیکن اگر نظام کی تبدیلی ضروری ہو تو صرف ان مشکلات کی بناء پر نئے نظام کو نا قابل عمل قرار دینا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے میں ان مشکلات کا حل تلاش کیا جاتا ہے، ان مشکلات کے خوف سے پیش قدمی نہیں روکی جاتی۔

بینکنگ کا شرعی طریق کار

اس تمہید کے بعد اب وہ تجاویز پیش کی جاتی ہیں جو بینکنگ کو شرعی اصول کے مطابق چلانے کے لئے پیش کی گئی ہیں۔ پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ بینکنگ کا تعلق دو طرفہ ہوتا ہے۔ ایک طرف اس کا تعلق ان لوگوں سے ہوتا ہے جنہوں نے اپنی رقمیں بینک میں رکھوائی ہیں۔ دوسری طرف ان کے ساتھ تعلق ہوتا ہے جن کو بینک تمویل کرتا ہے یعنی سرمایہ فراہم کرتا ہے۔ دونوں قسم کے تعلقات پر الگ الگ گفتگو

کی جاتی ہے۔

بینک اور ڈپازیٹر کا تعلق

موجودہ نظام میں بینک میں جو رقمیں رکھوائی جاتی ہیں آجکل بینکنگ کی اصطلاح میں ان کو ''امانت'' کہا جاتا ہے لیکن فقہی اعتبار سے حقیقت میں وہ قرض ہوتا ہے۔ اگر بینک کو اسلامی طریقے سے چلایا جائے تو ''امانت داروں'' کے ساتھ بینک شرکت یا مضاربت کا معاملہ کرے گا۔ اس طریقے میں وہ رقم قرض نہیں ہوگی، بلکہ اب صورتحال یہ ہوگی کہ رقم رکھوانے والے ''رب المال'' ہونگے اور بینک مضارب ہوگا اور لگایا ہوا سرمایہ ''راس المال'' ہوگا جس پر بینک کسی خاص شرح سے نفع دینے کا پابند نہیں ہوگا، بلکہ جو کچھ نفع حاصل ہوگا وہ ایک طے شدہ تناسب کے مطابق تقسیم ہوگا۔

پھر ''کرنٹ اکاؤنٹ'' یا ''الحساب الجاری'' میں بینک آج بھی ڈپازیٹر کو کوئی سود نہیں دیتے۔ اسلامی طریق کار میں بھی اس مد پر کوئی منافع نہیں دیا جائے گا۔ اور کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھی ہوئی رقم ڈپازیٹر کی طرف سے بینک کو دیا ہوا غیر سودی قرض سمجھا جائے گا۔ البتہ دوسرے نفع بخش کھاتے ''مضاربت'' یا ''شرکت'' کے کھاتوں میں تبدیل ہو جائیں گے۔

البتہ ان کھاتوں کو مضاربت یا شرکت سے بدلنے میں یہ عملی دشواری معلوم ہوتی ہے کہ شرکت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ تمام کھاتہ داروں کی رقم ایک ساتھ مشترک کھاتے میں آئے، اور ایک ہی وقت پر نفع ونقصان کا حساب کر کے تمام شرکاء میں نفع ونقصان تقسیم کیا جائے۔ لیکن بینک میں یہ بات قابل عمل نہیں ہوسکتی، کیونکہ یہاں لوگوں کے رقم رکھوانے اور نکالنے کا سلسلہ مستقل طور پر جاری رہتا ہے۔ فکسڈ ڈپازٹ میں اگرچہ نکلوانے کی مدت تو مقرر ہوتی ہے، لیکن رکھوانے کا وقت مقرر نہیں، ہر شخص ہر روز فکسڈ ڈپازٹ کا کھاتہ کھول سکتا ہے اور سیونگ اکاؤنٹ میں نہ نکلوانے کی تاریخ مقرر ہے نہ رکھوانے کی۔

اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ نظام تبدیل کیا جائے اور لوگوں کو پابند کیا جائے کہ وہ ایک خاص تاریخ میں رقم جمع کرائیں، اور ایک خاص تاریخ ہی میں نکالیں۔ اور شرکت کی مدت سہ ماہی یا ماہانہ مقرر کر لی جائے اور ہر مدت کے اختتام پر نفع ونقصان کا حساب کر کے اس کی تقسیم عمل میں آئے۔ لیکن اس صورت میں اول تو لوگوں کے لئے بینک میں رقم رکھوانے میں مشکلات پیش آئیں گی، ایک تاریخ میں رکھوانے اور ایک ہی تاریخ میں نکلوانے سے بینکوں پر پریشر بھی بڑھے گا، اور اس کے نتیجے میں بہت سی بچتیں کام لگنے سے رہ جائیں گی۔

لہٰذا بینکوں کی شرکت ومضاربت میں نفع کی تقسیم کا ایک طریق کار بعض حلقوں کی طرف سے تجویز کیا گیا ہے جس کو اکاؤنٹنگ کی اصطلاح میں ''الحساب الیومی'' یا روزانہ پیداوار پر مبنی حساب (Daily Product Basis) کہا جاتا ہے۔ اس تجویز کا حاصل یہ ہے کہ شرکاء کو یہ آزادی دی جائے کہ وہ جب چاہیں مخصوص قواعد کے مطابق بینک سے رقمیں نکالتے یا اس میں داخل کرتے رہیں، لیکن جب ایک مدتِ شرکت ختم ہو تو یہ دیکھا جائے کہ اس مدت میں کتنی رقم کتنے دن بینک میں رہی، اور فی روپیہ فی یوم منافع کا اوسط کیا رہا، پھر جس شخص کے جتنے روپے اس مدت کے دوران جتنے دن بینک میں رہے، اس کے حساب سے نفع تقسیم کر دیا جائے۔

شرعی نقطۂ نظر سے اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اس طریقے سے نفع کی تقسیم تقریبی ہوتی ہے۔ اس بات کا اندیشہ ہے کہ کسی کے حقیقی نفع کا کچھ حصہ دوسرے کے پاس چلا جائے۔ مثلاً چھ ماہ کے بعد نفع تقسیم ہوا۔ ان چھ ماہ میں سے پہلے تین ماہ میں نفع زیادہ ہوا اور آخری تین ماہ میں نفع کم ہوا۔ ان چھ ماہ کے دوران زید کی رقم تو چھ ماہ بینک میں رہی اور عمرو کی رقم آخری تین ماہ رہی اور نفع فی یوم برابر ملے گا تو اس صورت میں زید کے حقیقی نفع کا کچھ حصہ عمرو کے پاس جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ نفع کی تقسیم کی مذکورہ صورت میں یہ اشکال موجود ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شرکت میں شرکاء کے اموال مشاع طور پر مخلوط ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا نفع تقسیم کرتے ہوئے یہ نہیں دیکھا جاتا کہ ہر ایک کے سرمائے سے حقیقی نفع کیا ہوا، بلکہ تمام مجموعی سرمائے سے جو مجموعی نفع ہوا ہو وہ تقسیم ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ احتمال موجود ہے کہ ایک سرمائے سے نفع حاصل ہوا ہو اور دوسرے کے سرمائے سے بالکل نفع نہ ہوا ہو۔ معلوم ہوا کہ نفع کی حقیقی تقسیم شرکت میں مطلوب نہیں تقریبی تقسیم بھی کافی ہے بشرطیکہ تمام شرکاء اس پر راضی ہوں لہٰذا مروجہ طریقے سے نفع کی تقسیم کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے، خصوصاً جب کہ رقم رکھواتے ہوئے ہر شخص کو معلوم بھی ہوتا ہے کہ نفع اس تقریبی طریقے سے تقسیم ہوگا، تو باہمی رضامندی سے تقسیمِ نفع کے ایک حسابی طریقہ کو اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہونا چاہئے۔

یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ کوئی شخص مدت کے درمیان میں بینک میں داخل ہوتا یا درمیان میں رقم نکلواتا اور رکھتا رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص درمیان مدت میں بینک سے بالکل ہی نکل رہا ہو تو اس صورت میں یہ مسائل نہیں ہونگے۔ اس صورت میں بہتر توجیہ یہ ہوگی کہ اب بینک اس کو نفع تقسیم نہیں کر رہا، بلکہ یہ شخص کاروبار میں اپنے حصے کو بیچ رہا ہے اور بینک اس کو خرید رہا ہے۔ اور حصہ خریدنے کے لئے بینک نے نفع ونقصان کی صورتِ حال کو دیکھ کر اس کے حصے کی قیمت طے کی ہے۔

اسلام کے طریقہ ہائے تمویل

اب تک اسلامی نظام میں بینک اور رقم رکھوانے والے کے تعلق پر گفتگو ہوئی ہے۔اب بینک کے اہم کام تمویل یعنی سرمایہ فراہم کرنے کے اسلامی طریقے پر گفتگو کی جاتی ہے۔شرعی نقطہ نظر سے اس کے کئی طریقے ہوسکتے ہیں۔

شرکت و مضاربت

سود کا صحیح اسلامی متبادل شرکت اور مضاربت کا طریقہ ہے، جو سود سے بدر جہا اچھے نتائج کا حامل ہے۔ یہ تمویل کا نہایت مثالی، عادلانہ، منصفانہ طریقہ ہے جس کے تقسیم دولت پر بہت اچھے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اس سے بینکنگ کا یہ تصور بھی ختم ہوسکتا ہے کہ بینک کاروبار کے عمل سے بالکل الگ تھلگ رہتے ہوئے صرف سرمایہ فراہم کرنے کے لئے واسطہ بنتا ہے۔شرکت اور مضاربت کا نظام جاری ہونے کی صورت میں بینک کا نام خواہ بینک ہی رہے لیکن بینک کی حیثیت ختم ہو جائے گی، اب بینک کا باقاعدہ کاروبار میں عمل دخل ہوگا۔

شرکت اور مضاربت میں بنیادی فرق یہ ہوتا ہے کہ شرکت میں شرکاء سرمائے میں بھی حصہ دار ہوتے ہیں اور عمل میں بھی حصہ دار ہو سکتے ہیں۔اگر کوئی عملاً کاروبار میں دخل نہ دے یہ الگ بات ہے۔اور مضاربت میں رب المال کا سرمایہ ہوتا ہے اور مضارب عمل کرتا ہے رب المال کی عمل میں شرکت نہیں ہوتی۔

اب یہاں شرکت اور مضاربت کے چند بنیادی اصول بیان کیے جاتے ہیں، شرکت اور مضاربت کا معاملہ کرتے ہوئے ان کی رعایت ضروری ہوگی۔

۱۔ سرمائے کے تناسب سے نفع مقرر کرنا شرعاً جائز نہیں۔نفع مقرر کرنے کا صحیح شرعی طریقہ یہ ہے کہ جو نفع حقیقت میں ہوگا اس کا فیصد حصہ مقرر کیا جائے۔

۲۔ نفع کا جو تناسب بھی چاہیں باہمی رضامندی سے طے کر سکتے ہیں مثلاً کسی کا سرمایہ چالیس فیصد ہو اور اس کے لئے ساٹھ فیصد نفع کی شرط لگائی جائے اور دوسرے کا سرمایہ ساٹھ فیصد ہو اور اس کے لئے چالیس فیصد نفع کی شرط لگائی جائے یہ جائز ہے۔نفع کی تقسیم بقدر سرمایہ ضروری نہیں۔اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مختلف شرکاء کے لئے نفع کی مختلف شرحیں طے کی جاسکتی ہیں جس کو آج کل کی اصطلاح میں ''وزن'' (Weightage) دینا کہتے ہیں۔مختلف شرکاء کو مختلف وزن دیا جاسکتا ہے۔

البتہ جس شریک نے کام نہ کرنے کی شرط لگائی ہو اس کا نفع اس کے سرمائے کے تناسب سے زائد نہیں ہوسکتا۔

۳۔ نفع میں تو مختلف شرکاء کو مختلف وزن دیا جاسکتا ہے، لیکن نقصان میں اس طرح کرنا جائز نہیں ۔نقصان بہر حال سرمایہ کے بقدر ہوگا۔ جس کو فقہاء یوں تعبیر فرماتے ہیں۔

"الربح علی ما اصطلحوا علیه والوضیعة بقدر رأس المال"

شرکت ومضاربہ میں دشواریاں

شرکت اور مضاربہ کے جاری کرنے میں عموماً دو قسم کی دشواریاں بتائی جاتی ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ آج کل دیانت و امانت کا معیار بہت پست ہو گیا ہے، کسی کو شرکت پر سرمایہ دیا جائے تو وہ کبھی بھی حقیقی نفع نہیں بتاتا، بلکہ نفع کی بجائے نقصان دکھاتا ہے۔ اس لئے شرکت و مضاربت پر عمل مشکل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی معاشرے میں بددیانتی کی حالت افسوس ناک ہے، لیکن بددیانتی کی وجہ سے کوئی کام بند نہیں ہوتا۔ مختلف طریقوں سے بددیانتی کا سدباب کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مثلاً آڈٹ کا نظام، اکاؤنٹس کا نظام، سینٹرل بینک کی نگرانی وغیرہ۔ مشارکہ اور مضاربہ میں بھی اس جیسی کارروائیاں کی جاسکتی ہیں، نیز جس شخص یا ادارے کے بارے میں ایک دفعہ بددیانتی ثابت ہو جائے اس کو تمام بینکوں میں "بلیک لسٹ" کیا جاسکتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا شخص آئندہ کسی بینک سے سرمایہ حاصل کرنے سے محروم ہو جائے گا۔ اگر اس کو قانون بنا کر موثر طور پر نافذ کیا جائے تو لوگ بددیانتی کرتے ہوئے ڈریں گے، اور بڑی حد تک اس مفسدے کا سدباب ہو جائیگا۔ اور بھی متعدد قانونی کارروائیاں ہوسکتی ہیں۔ ایک بینک تنہا اگر یہ کام کرے تو واقعی اس کے لئے مشکلات ہیں لیکن حکومت کی سطح پر یہ کام کیا جائے اور تمام بینکوں کا نظام اس کے مطابق ہو تو بددیانتی کے سدباب کے طریقے ہوسکتے ہیں۔

۲۔ دوسری دشواری انکم ٹیکس کے نظام کی وجہ سے ہے۔ عموماً تاجر دو قسم کے کھاتے بناتے ہیں۔ انکم ٹیکس کے لئے الگ کھاتے ہوتے ہیں اور واقعی کھاتے دوسرے ہوتے ہیں، اس صورت حال میں مشارکہ یا مضاربہ پر سرمایہ لینے والا حقیقی نفع دکھائے تو انکم ٹیکس والے پکڑ لیتے ہیں اور اگر وہ بینک کو حقیقی نفع نہ دکھائے تو نفع کی حقیقی تقسیم نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہے کہ جب حکومتی سطح پر اس مسئلے پر غور کیا جائے تو مشارکہ اور مضاربہ کو کامیاب بنانے کے لئے ٹیکس کے نظام کی اصلاح بھی ضروری ہوگی۔ ٹیکس کو آمدنی سے وابستہ کرنے کے بجائے ریاستی ضروریات کے لئے ٹیکس کا کوئی ایسا نظام جاری کیا جاسکتا

ہے جس میں بددیانتی کا یہ دروازہ بند ہو جائے۔

پھر تمویل کی بہت سی مدات ایسی ہیں جہاں شرکت ومضاربت میں بہت لمبے چوڑے حساب وکتاب کی ضرورت نہیں ہوگی۔ مثلاً برآمدات کی تمویل میں پہلے سے برآمد کیے جانے والے سامان کی لاگت اور حاصل ہونے والی متوقع قیمت کا علم ہوتا ہے، لہٰذا اس میں شرکت ومضاربت کرنے میں دھوکہ اور فریب کا امکان بہت کم ہے۔

اسی طرح یہ ضروری نہیں کہ بینک تاجر کے پورے کاروبار میں شریک ہو، وہ کاروبار کے کسی متعین حصے میں بھی شرکت کرسکتا ہے جس میں نفع کا تعین زیادہ مشکل نہیں ہوگا۔ اس کے علاوہ چونکہ بینک کے لئے تاجروں کا ابدی اور دائمی شریک رہنا ضروری نہیں بلکہ تاجروں اور صنعتکاروں نے اپنی عمارت، مشینری وغیرہ پہلے ہی سے لگائی ہوئی ہے، اور بینک چھ ماہ یا سال بھر کیلئے ان سے شرکت کا معاملہ کرسکتا ہے، اس لئے یہ بات بھی باہمی رضامندی سے طے ہوسکتی ہے کہ اس مخصوص اور محدود شرکت میں کاروبار کے صرف براہ راست اخراجات (Direct Expenses) تسلیم کیے جائیں گے، اور اجمالی منافع (Gross Profit) فریقین کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اور چونکہ جامد اثاثے تاجر نے فراہم کیے ہیں، اس لئے اس کے نفع کا تناسب بڑھایا جا سکتا ہے، لیکن ان جامد اثاثوں کے اخراجات اور بالواسطہ اخراجات شرکت پر نہ ڈالے جائیں۔ اس طرح حساب وکتاب میں بھی آسانی ہو جائے گی اور بدیانتی کا خطرہ بھی کم ہو جائیگا اور ٹیکس چونکہ صافی منافع پر لگتا ہے، اس لئے ٹیکس کے مسئلے کا بھی حل نکل آئے گا۔ شرکت ومضاربت کو کس کس قسم کی تمویل میں استعمال کیا جا سکتا ہے، اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

اصل اسلامی طریقہ تو مشارکہ اور مضاربہ ہی ہے مگر بعض حالات میں مشارکہ اور مضاربہ ممکن نہیں ہوتا مثلاً کسی کسان کو ٹریکٹر خریدنے کے لئے سرمائے کی ضرورت ہو تو اس میں شرکت ومضاربہ ممکن نہیں۔ ایسی صورت میں چند اور بھی تمویل کے طریقے ہیں، جواب بیان کیے جاتے ہیں۔

اجارہ

یہ بھی تمویل کا ایک شرعی طریقہ ہے، جس کو (Leasing) کہا جاتا ہے۔ اور اس کی وضاحت پہلے (کمپنی کے لئے سرمائے کی فراہمی کے عنوان میں) ہو چکی ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ محض اجارے کا لفظ دیکھ کر کسی معاملے کو شرعی نہیں قرار دے دینا چاہئے۔ اس لئے کہ آج کل عموماً اجارے کے جو معاملات ہوتے ہیں ان میں اجارے کی حقیقت موجود نہیں۔

اجارے کی حقیقت یہ ہے کہ موجر (Lessor) جو مشینری وغیرہ اجارے پر دے رہا ہو وہ اس کا مالک اور ذمہ دار ہو، مگر تمویلی اجارے میں آج کل عملاً ایسا نہیں ہوتا۔ موجر (Lessor) اس مشینری کی کسی قسم کی ذمہ داری نہیں لیتا ہے، اگر مشینری کا نقصان ہو جائے تو وہ مستاجر (Lessee) کا نقصان سمجھا جاتا ہے، حتیٰ کہ کسی حادثے میں مشینری تباہ ہو جائے تو وہ مستاجر کرایہ دیتا رہتا ہے۔ موجر کا تعلق اس مشینری سے صرف اتنا ہوتا ہے کہ عدم ادائیگی کی صورت میں وہ مشینری کو بیچ کر اپنا قرضہ وصول کر لیتا ہے۔ لہٰذا آج کل عموماً حقیقی اجارہ نہیں ہوتا، اصل مقصد تو سود پر قرض دینا ہی ہوتا ہے، مگر ٹیکس میں بچت کرنے کے لئے اجارے کا نام دے دیا جاتا ہے۔ اس طرح کے معاملات شرعاً جائز نہیں۔ تاہم اگر واقعی موجر مشینری کا مالک ہو اور وہ اس کی ذمہ داری قبول کر کے اس کا اجارہ کرے تو اس کی گنجائش ہے۔ اور کرایہ مقرر کرتے ہوئے اس بات کو مدنظر رکھا جائے کہ مشینری کی قیمت مع کچھ نفع کے وصول ہو جائے تو اس میں بھی کوئی شرعی قباحت نہیں، مگر معاہدے میں یہ شرط نہ لگائی جائے کہ مدتِ اجارہ ختم ہونے پر مشینری خود بخود مستاجر کی ملکیت ہو جائیگی۔ اس لئے کہ اس میں "صفقته فی صفقة" کی شکل بن جاتی ہے۔ البتہ بغیر سابقہ شرط کے مدت ختم ہونے کے بعد اس کی طرف ملکیت منتقل کرنے کی گنجائش ہے۔

مرابحہ مؤجلہ

یہ بھی تمویل کا ایک شرعی طریقہ ہو سکتا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی شخص بینک سے قرضہ لینے کے لئے آئے تو بینک اس سے پوچھے کہ کس چیز کو حاصل کرنے کے لئے رقم درکار ہے؟ بینک اس کو رقم دینے کے بجائے وہ چیز خرید کر مرابحۃً نفع پر ادھار بیچ دیتا ہے۔ نفع بطور مساومہ کے کوئی بھی قیمت طے کر کے لیا جا سکتا تھا، مگر نفع کی ایک شرح طے کر کے مرابحہ اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ نظام میں یکسانیت رہے اور تمام لوگوں سے نفع ایک شرح کے ساتھ وصول ہو۔ نفع کی جو شرح طے کی جاتی ہے، اس کو مارک اپ (Mark Up) کہتے ہیں۔

یہ بھی تمویل کا ایک جائز طریقہ ہو سکتا ہے، بشرطیکہ اس کو ٹھیک ٹھیک ضروری شرائط کے ساتھ انجام دیا جائے۔ اس لئے کہ ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کرنا باتفاق فقہاء جائز ہے۔ اسلامی بینکوں میں اس اس طریقے پر بڑی وسعت کے ساتھ عمل ہو رہا ہے، لیکن یہ انتہائی نازک طریقہ ہے، اس میں ذرا سی بے احتیاطی اس کو سودی نظام سے ملا دیتی ہے۔ آج کل بینکوں میں مرابحہ کی حقیقت کو سمجھے بغیر اور اس کی ضروری شرائط کی رعایت کیے بغیر اس پر عمل ہو رہا ہے۔ جس کے نتیجے میں اس میں

بہت سی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں ۔ یہاں ان غلطیوں کی نشاندہی کی جاتی ہے، جو عموماً مرابحہ کا معاملہ کرتے ہوئے بینکوں سے ہو جاتی ہیں ۔ اور صحیح طریقے سے مرابحہ کرتے ہوئے ان سے بچنا ضروری ہے ۔

مروجہ مرابحہ میں شرعی خامیاں

۱۔ مرابحہ کی صحیح شکل تو یہ ہے کہ بینک کوئی چیز خرید کر نفع (Mark Up) پر بیچ دے، مگر پاکستانی بینکوں میں ایسا بھی ہوتا رہا ہے کہ جس چیز پر مرابحہ کیا جا رہا ہے وہ چیز پہلے سے ہی اس شخص کے پاس موجود ہوتی تھی جو بنک سے قرض لینے کے لئے آیا ہے ۔ بینک اس سے اس چیز کو نقد کم قیمت پر خرید کر پھر نفع پر اسی کو دوبارہ ادھار بیچ دیتا ہے ۔ اس کو (Buy Back) (بائی بیک) کہتے ہیں ۔ اس طرح حقیقتاً مرابحہ کی بجائے نفع (Mark Up) کو "بائی بیک" سے وابستہ کر دیا گیا ۔ جو شرعی اعتبار سے بالکل ناجائز ہے، کیونکہ ایک ہی شخص سے کم قیمت پر خرید کر فوراً ہی اسے زیادہ قیمت پر ادھار بیچ دینا درحقیقت سودی قرض ہی کی ایک شکل ہے جب کہ پہلی خریداری میں ہی یہ شرط ہوتی ہے کہ اسے دوبارہ بیچ دیا جائیگا ۔

۲۔ (Buy Back) کا حیلہ بھی حقیقت میں نہیں ہوتا، عموماً محض فرضی کارروائی ہوتی ہے ۔ ایسا کوئی سامان سرے سے موجود ہی نہیں ہوتا جس پر بائی بیک کیا جا رہا ہو ۔ حتیٰ کہ اداروں کے ایسے اخراجات جن سے کوئی چیز خریدی نہیں جاتی مثلاً تنخواہیں، بلوں کی ادائیگی وغیرہ ان کے لئے بھی بینکوں سے مرابحہ قرض مل جاتا ہے ۔

۳۔ اگر (Buy Back) نہ ہو، حقیقت میں مرابحہ ہی ہو تو بھی اس بات کا اہتمام نہیں کیا جاتا کہ جس سامان کو مرابحۃً بیچا جا رہا ہے وہ بینک کے قبضے اور ضمان میں آئے حالانکہ مرابحہ کے درست ہونے کے لئے اس سامان کا پہلے بینک کے قبضے اور ضمان میں آنا ضروری ہے ۔

۴۔ بینک کے پاس جب کوئی شخص سرمایہ حاصل کرنے کے لئے آتا ہے تو بینک تمویل کی حد مقرر (تحديد السقف) کر دیتا ہے کہ اتنے سرمائے کی حد تک بینک مرابحہ کرنے کے لئے تیار ہے ۔ معاہدے (Agreements) پر دستخط کرائے جاتے ہیں ۔ اس وقت بینک اس شخص کو سامان خریدنے کا وکیل بھی بنا دیتا ہے ۔ لیکن اس وقت کوئی بیع منعقد نہیں ہوتی، بلکہ وہ محض ایک باہمی معاہدہ ہوتا ہے کہ بینک حسب ضرورت ان شرائط پر اپنے گاہک کو اس کی ضرورت کی اشیاء خرید کر فراہم کرے گا ۔ اب ضرورت اس بات کی تھی کہ جب گاہک کو اس کی ضرورت ہو تو وہ بینک کو بتائے، پھر بہتر طریقہ

تو یہ ہوتا کہ بینک وہ چیز اپنے ذرائع سے خرید کر اپنے قبضے میں لاتا، پھر گاہک کو فروخت کرتا۔ لیکن اگر بینک خود خریدنے کے بجائے اسی گاہک کو خریداری کا وکیل بنائے تو اس میں کم از کم یہ ضروری تھا کہ پہلے گاہک وہ چیز بینک کے وکیل کی حیثیت سے خرید کر بینک کو مطلع کرے، پھر اس سے ایجاب و قبول کر کے اپنے لیے خریدے۔ یہاں گاہک کی دو حیثیتوں کو ایک دوسرے سے ممتاز رکھنا ضروری تھا۔ پہلے اس کی حیثیت وکیل کی ہے اور جب تک وہ اس حیثیت میں ہے اس پر وکالت کے احکام جاری ہوں گے۔ اور جب تک سامان پر اس کا قبضہ بینک کے وکیل کی حیثیت میں ہے، اس وقت تک وہ سامان بینک کی ملکیت میں ہے اور اسی کے ضمان میں ہے، لہٰذا اگر اس دوران وہ سامان وکیل کی کسی تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو بینک کا نقصان ہونا چاہئے۔ پھر وہ بینک کو اطلاع دے کر اس سے وہ سامان اپنے لئے خریدے تو اس وقت سامان گاہک کی ملکیت اور ضمان میں آجائے گا، اور اگر اس کے بعد ہلاک ہو تو گاہک کا نقصان ہوگا۔

گاہک کی ان دو حیثیتوں کا کلی طور پر ایک دوسرے سے ممتاز ہونا نہایت ضروری ہے۔ لیکن آجکل اکثر بینک اس بات کا لحاظ نہیں رکھتے بلکہ تحدید السقف کے وقت یعنی Limit منظور کرتے ہوئے مرابحہ کے معاہدے پر جو دستخط ہوتے ہیں، انہی کو کافی سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس کے بعد گاہک سامان خود خرید کر اسے اپنے استعمال میں لاتا رہتا ہے، اور بینک سے خریداری کیلئے کوئی الگ ایجاب و قبول نہیں کیا جاتا۔ جس کے نتیجے میں یہ محض ایک مصنوعی کارروائی ہو جاتی ہے۔ اور عملی نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ بینک نے گاہک کو رقم دی، اور ایک مدت کے بعد زیادہ رقم وصول کر لی۔ سامان کا بینک کے ضمان میں آنا، پھر اس کی ملکیت کا گاہک کی طرف منتقل ہونا، اور اسی مقصد کیلئے ایجاب و قبول وغیرہ کچھ نہیں ہوتا۔ یہ طریقہ بالکل حرام اور ناجائز ہے۔

۵۔ یہ غلطی بھی ہوتی ہے کہ تمویل کی حد مقرر کرنے (تحدید السقف) کے معاہدے پر دستخط ہوتے ہی بینک اس شخص سے Bill of Exchange (ہنڈی) یا پرامیسری نوٹ پر دستخط کرا لیتا ہے۔ یہ اس لئے غلط ہے کہ ہنڈی پر دستخط تو اس وقت ہوتے ہیں، جب کوئی شخص مدیون بن جاتا ہے۔ اور یہ شخص ابھی بینک کا مدیون نہیں بنا، ابھی تو آئندہ مرابحہ موجلہ کرنے پر آمادگی کا معاہدہ ہوا ہے۔ گاہک بینک کا مدیون اس وقت بنے گا جب وہ سامان بینک سے اپنے لئے خریدے گا، لہٰذا پرامیسری نوٹ پر دستخط بھی اسی وقت ہونے چاہئیں۔

۶۔ سودی نظام میں قرضہ کی ادائیگی کا وقت آجائے اور مقروض ابھی قرض ادا کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو یا ابھی ادا نہ کرنا چاہتا ہو تو اس قرض کی مدت بڑھا دی جاتی ہے۔ پہلا سود قرضے

میں شامل ہو جاتا ہے اور اس پر مزید سود لگا کر مزید مہلت دیدی جاتی ہے۔اس کو (Roll Over) (رول اوور) کرنا کہتے ہیں۔مرابحہ میں بھی یہی سلسلہ شروع کر دیا گیا۔مرابحہ کی ثمن کی ادائیگی کی استطاعت نہ ہو تو یہاں بھی قرض کو رول اوور کر دیتے ہیں، حالانکہ یہ تو ایک بیع تھی، اس میں سامان کی ایک قیمت طے تھی، اس قیمت میں اب اضافہ یا کمی ممکن نہیں، نہ اس مرابحہ پر مزید مرابحہ کیا جا سکتا ہے۔مرابحہ کی حقیقت اور شرائط کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے اس جیسی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں، جن کی وجہ سے معاملہ شرعی طور پر جائز نہیں رہتا۔اس لئے مرابحہ پر عمل کرنے کے لئے اس کی شرائط کی رعایت بہت ضروری ہے۔

اب مرابحہ موجلہ سے متعلق مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

دین کا وثیقہ

مرابحہ موجلہ میں سامان کا ثمن خریدار کے ذمے دین ہو جاتا ہے، لہٰذا بینک دین کے وثیقے کے طور پر کفالت یا رہن کا مطالبہ کر سکتا ہے۔رہن کی مختلف صورتیں آج کل رائج ہیں، ان کے شرعی احکام پر تفصیلی بحث میرے عربی رسالہ ''احکام البیع بالتقسیط" میں موجود ہے۔یہاں اس کا مختصر خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

ثمن کی توثیق کے لئے مختلف صورتیں اختیار کی جا سکتی ہیں۔

۱۔ مبیع کو ہی بطور وثیقے کے پاس رکھ لیا جائے۔اس کا حکم یہ ہے کہ استیفاء ثمن کے لئے حبس مبیع کے طور پر مبیع کو اپنے پاس رکھنا جائز نہیں۔اس لئے کہ بیع موجل (ادھار بیع) میں بائع کو حبس مبیع کا حق نہیں ہوتا(۱) البتہ بطور رہن کے مبیع کو اپنے پاس رکھا جا سکتا ہے، بشرطیکہ خریدار مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد پھر رہن رکھے۔(۲) حبسِ مبیع اور رہن میں فرق یہ ہے کہ حبسِ مبیع کی صورت میں وہ سامان مضمون بالثمن ہوگا اور اس کے ہلاک ہو جانے سے بیع فسخ جائے گی۔اور رہن کی صورت میں وہ سامان مضمون بالقیمۃ ہوگا اور اس کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ نہیں ہوگی۔

۲۔ آج کل رہن کی ایک صورت رائج ہے جس کو ''الرھن الساذج" (Simple Mortgage) یا ''الذمۃ السائلۃ" (Floating Charge) کہتے ہیں۔جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ رہن راہن کے قبضے میں ہی رہتا ہے، وہ اس کو استعمال بھی کرتا رہتا ہے، مرتہن رہن پر قبضہ نہیں

---

(۱) الهنديه، ج ۳، ص ۱۵ - كتاب البيوع، الباب الرابع

(۲) ردالمحتار مع الدر المختار، ج ٦، ص ٤٩٧، كتاب الرهن

کرتا، البتہ مرتہن کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ بروقت دین کی ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں اس کو بیچ کر دین وصول کر سکتا ہے۔ اور راہن دین ادا کرنے سے پہلے رہن کو خود تو استعمال کرتا رہتا ہے، مگر اس کی ملکیت کسی اور کی طرف منتقل نہیں کر سکتا۔

اس رہن میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں مرہون شے کا قبضہ مرتہن کی طرف منتقل نہیں ہوتا جب کہ ظاہر یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ رہن کی صحت کیلئے ضروری ہے لیکن بعض وجوہ کی بناء پر (جن کی تفصیل مذکورہ رسالے میں موجود ہے) رہن کی یہ صورت جائز معلوم ہوتی ہے۔

۳۔ دین کی توثیق کی ایک شکل یہ ہے کہ کسی تیسرے شخص کو ضامن بنا لیا جائے، جس کو فقہی اصطلاح میں ''کفالہ'' کہا جاتا ہے۔ یہ صورت بھی جائز ہے اور اس کے تفصیلی احکام فقہاء نے لکھے ہیں، لیکن اس پر اجرت یا فیس لینا شرعاً جائز نہیں ہے۔

ادائیگی میں تاخیر پر جرمانہ

سودی نظام میں تو ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں خود بخود سود بڑھتا رہتا ہے، جس کے ڈر سے مدیون دین بروقت ادا کر دیتا ہے، مگر مشارکہ، مضاربہ یا مرابحہ میں یہ صورت نہیں ہوتی، اس لئے لوگ غلط فائدہ اٹھا کر ادائیگی میں تاخیر کرتے ہیں۔ اس کے سدباب کا کیا طریقہ ہو؟ یہ مسئلہ علمائے معاصرین میں موضوع بحث بنا ہوا ہے۔

اتنی بات تو طے شدہ ہے کہ ادائیگی میں تاخیر مدیون کے اعسار (نادار) ہونے کی وجہ سے ہو تو اس کا حکم قرآن پاک نے بیان کر دیا ہے۔

''وان کان ذوعسرة فنظرة الی میسرة''

یعنی مدیون کو کسی قسم کے اضافے کے بغیر مزید مہلت دینی چاہئے، لیکن اگر وہ مماطل ہو، یعنی سرمایہ پاس ہونے کے باوجود بلاوجہ تاخیر کر رہا ہو تو اس کا سدباب کیسے ہو؟

اس سلسلے میں بعض علمائے معاصرین نے مدیون پر تاخیر کی صورت میں 'تعویض مالی (Compensation) عائد کرنے کو جائز قرار دے دیا ہے۔ اور اس پر بعض بینکوں میں عمل ہو رہا ہے۔ جس کا فارمولا یہ وضع کیا گیا ہے کہ ایک ماہ کے نوٹس کے باوجود بھی اس نے ادائیگی نہ کی تو اب اس نے جتنی مدت تاخیر کی ہے، دیکھا جائے گا کہ بینک کے ''انوسٹمنٹ اکاؤنٹ'' (حساب الاستثمار) میں اس مدت میں کتنا نفع ہوا ہے۔ اسی حساب سے اس پر ہرجانہ لازم کیا جائے گا جو حکومت کو نہیں، بلکہ متضرر فریق یعنی بینک کو ملے گا۔ مثلاً بینک کے انوسٹمنٹ اکاؤنٹ میں پانچ فیصد

نفع ہوا ہے تو دین کا پانچ فیصد اس پر بطور ہرجانہ کے لازم ہوگا۔ اگر بینک کو اس دوران کوئی نفع نہیں ہوا تو اس سے بھی کچھ نہیں لیا جائیگا۔

لیکن اکثر علماء "تعویض مالی" کے قائل نہیں۔ اس کے جواز پر جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ مخدوش ہیں۔ (اس کی تفصیل میرے رسالہ "احکام البیع بالتقسیط" میں موجود ہے) شرعاً تو اس کا جواز مخدوش ہے ہی، عملاً بھی مفید نہیں۔ اس لئے کہ اس سے مدیون پر ادائیگی کے لئے دباؤ نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ "انوسٹمنٹ اکاؤنٹ" کا نفع عموماً کم ہوتا ہے اور مرابحہ کی شرح زیادہ ہوتی ہے لہٰذا کوئی شخص زیادہ شرح کے ساتھ طویل مدت کے لئے مرابحہ کرنے کی بجائے کم مدت کے لئے مرابحہ کر کے ادائیگی میں تاخیر کریگا اور "تعویض مالی" کو برداشت کرلے گا اور اس میں اپنے لئے دباؤ نہیں، بلکہ نفع محسوس کرے گا ــــ لہٰذا تاخیر کے سدباب کا معقول طریقہ وہ ہے جو میں نے ابتداء پیش کیا تھا اور بعد میں کافی مقبول ہوا۔ وہ یہ کہ مرابحہ یا اجارہ کے معاہدے (Agreement) میں مدیون یہ بات بھی لکھے کہ اگر میں نے ادائیگی میں تاخیر کی تو اتنی رقم کسی خیراتی کام میں خرچ کروں گا۔ یہ رقم دین کے تناسب سے بھی طے کی جاسکتی ہے۔ ایسی رقم سے ایک خیراتی فنڈ بھی قائم کیا جاسکتا ہے۔ اس فنڈ سے کسی کی امداد بھی کی جاسکتی ہے، اور اس سے لوگوں کو بلاسود قرض بھی دیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ رقم بینک کی آمدنی میں شامل نہیں ہوگی۔ یہ طریقہ زیادہ مفید اس لئے ہے کہ اس طریقے میں رقم کی شرح متعین نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ بھی رکھی جاسکتی ہے، اس سے مدیون پر دباؤ ہوگا۔

اس کا جواز یہ ہے کہ یہ رقم نہ جرمانہ ہے اور نہ ربوا، بلکہ مدیون کی طرف سے التزام ہے، جس کو "یمین اللجاج" کہتے ہیں۔ اس التزام کا ذکر امام حطابؒ نے اپنی کتاب "تحریر الکلام فی مسائل الالتزام" میں کیا ہے۔

"اما اذا التزم المدعی علیه للمدعی انه ان لم یوفه حقه فی وقت کذا و کذا فهذا لا یختلف فی بطلانه لانه صریح الربا-----الی قوله: واما اذا التزم انه ان لم یوفه حقه فی وقت کذا فعلیه کذا لفلان اوصدقة للمساکین فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا الباب فالمشهور انه لایقضی به کما تقدم وقال ابن دینار یقضی به" (ص۱۷٦، طبع بیروت)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ التزام دیانۃً بالاتفاق لازم ہوتا ہے۔ اور قضاءً لازم ہونے میں اختلاف ہے۔ موجودہ ضرورت کی بناء پر ان حضرات کے قول پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں، جو قضاءً بھی اس کے لازم ہونے کے قائل ہیں۔

قبل از وقت ادائیگی کی صورت میں دین میں کمی کرنا

اگر مدیون اپنا قرضہ مقررہ وقت سے پہلے ادا کر دے تو سودی نظام میں سود کم ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں مرابحہ کے ثمن میں کمی کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ اس مسئلے کے دو پہلو ہیں۔

۱۔ ایک پہلو وہ ہے جس کو فقہاء کے ہاں ''ضع وتعجل'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی مدیون اپنے دائن سے یہ کہے کہ تم دین کی کمی کر کے قبل از وقت وصول کر لو۔ اس کے حکم میں فقہاء کا مشہور اختلاف ہے، لیکن جمہور کے ہاں ناجائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ (دلائل کی تفصیل رسالہ ''احکام البیع بالتقسیط'' میں ہے)

۲۔ بعض متاخرین حنفیہ نے مرابحہ موجلہ میں حلول اجل سے پہلے ادائیگی کی صورت میں ثمن میں کمی کرنا جائز قرار دیدیا ہے۔

لیکن بینکوں کو اگر اس کی کھلی چھوٹ دیدی جائے تو مرابحہ اور سودی نظام میں کوئی فرق باقی نہیں رہے گا، اس لئے مناسب یہ ہے کہ معاہدے میں تو یہ صراحت نہ ہو کہ پہلے ادائیگی کرنے سے قیمت کم ہو جائیگی، لیکن اگر کوئی شخص قبل از وقت ادائیگی کر دے تو اس وقت کسی سابق قرارداد کے بغیر کمی کر دی جائے تو مضائقہ نہیں۔

اسلامی طریقہ ہائے تمویل کی جزوی تطبیق

اب تک تمویل کے وہ طریقے اصولی طور پر بتائے گئے ہیں جو شرعی اصولوں کے مطابق ہو سکتے ہیں، اب یہ بات قابل غور ہے کہ ان طریقوں کی بینک کی جزئیات پر تطبیق کیسے ہو؟ جب تک بینک کے ایک ایک جزوی معاملے پر ان طریقوں کو منطبق نہ کیا جائے تو عملی طور پر نظام چلانا مشکل ہے، اس لئے اب بینک کے جزوی معاملات پر مختصراً گفتگو کی جاتی ہے۔

یہ بات پہلے (بنک کے وظائف بیان کرتے ہوئے) تفصیل سے بتائی جا چکی ہے کہ بینک کی تمویل کے تین طریقے ہوتے ہیں۔ تمویل کی تین صورتوں کو شرعی سانچے میں ڈھالنے کے لئے یہ غور کرنا ہوگا کہ یہاں کونسا اسلامی طریقہ تمویل اختیار کیا جائے۔

''تمویل المشاریع'' (Project Financing) میں شرکت، مضاربہ، اجارہ اور مرابحہ سب طریقوں سے تمویل ہو سکتی ہے۔ اجارہ اس طرح کہ مشینری خرید کر بینک اجارے پر

دیدے۔ مرابحہ اس طرح کہ مشینری خرید کر نفع پر مرابحۃً بیچ دی جائے۔ شرکت اور مضاربہ کو طویل المعیاد تمویل میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔

"تمویل رأس المال العامل" (Working Capital Financing) میں خاص معاملات کی حد تک مشارکہ اور مضاربہ ہوسکتا ہے۔ مثلاً بینک جو سرمایہ دے رہا ہے اس سے روئی خریدی جائے گی، اس سے کپڑا وغیرہ بنا کر جو نفع حاصل ہوگا اس میں بینک شریک ہوگا۔ اور خام مال کی ضرورت ہوتو اس میں مرابحہ بھی ہوسکتا ہے۔

Over Head Expenses (وہ اخراجات جن کا براہ راست پیداوار سے تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً تنخواہیں، کرایہ جات، بلوں کی ادائیگی وغیرہ) ان میں تمویل بہت مشکل ہے۔ یہاں اجارے اور مرابحہ کا امکان ہی نہیں۔ یہاں دو ہی راستے ہیں ایک مشارکہ کا طریقہ ہے۔ جتنی رقم کی ضرورت ہے، بینک اتنی رقم دے کر کاروبار کے کسی حصے میں شریک ہوجائے۔ جب بطور شرکت کے ادارے کو رقم مل گئی تو وہ کاروبار کی کسی بھی ضرورت میں خرچ کرسکتا ہے۔ دوسرا طریقہ بلاسود قرض کا ہے، اس میں بینک وہ اخراجات لے سکتا ہے جو اس قرض کا حساب کتاب رکھنے کے لئے ہوئے ہیں۔ اس میں اصل تو یہی ہے کہ حقیقی اخراجات وصول کیے جائیں۔ مگر ایک ایک قرضے پر ہونے والے حقیقی اخراجات معلوم کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس لئے اس بات کی گنجائش معلوم ہوتی ہے کہ بینک انتظامی کاموں کی ''اجرت مثل'' وصول کرلے، اجرت مثل سے تجاوز نہ کیا جائے۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ فتویٰ پر اجرت لینا ناجائز ہے مگر کتابت فتویٰ کی اجرت لینا جائز ہے۔ یہاں فقہاء نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ کتابت کی اجرت ''اجرت مثل'' سے متجاوز نہیں ہونی چاہئے۔

درآمد میں اسلامی بینکوں کا کردار

پہلے یہ بتایا جاچکا ہے کہ موجودہ نظام میں بینک کا درآمد اور برآمد میں بھی بڑا کردار ہوتا ہے۔ درآمد (Import) کی صورت میں بینک ایل سی کھولتا ہے اس پر اپنی خدمت کی اجرت، کفالت کی اجرت اور قرض ہوتو اس پر سود بھی لیتا ہے۔ (جیسا کہ تفصیل پہلے گزر چکی ہے) شرعی نقطہ نظر سے کفالت کی اجرت اور قرض پر سود لینا شرعاً جائز نہیں تو ایل سی کے متبادل دو چیزیں ہوسکتی ہیں۔

موجودہ اسلامی بینکوں میں عام طور پر ایل سی کے معاملات مرابحہ کے طور پر انجام پاتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ جس چیز کو درآمد کرنا تھا بینک اس میں وکیل بننے کی بجائے خود اس کو خرید کر درآمد کرتا ہے اور مرابحۃً اس شخص کو بیچ دیتا ہے جو درآمد کرنا چاہتا تھا، ایل سی کی فیس وغیرہ کو مرابحہ کی شرح میں

شامل کر لیتا ہے۔ مرابحہ کی شرائط ملحوظ رکھی جائیں تو اصولی طور پر اس میں کوئی قباحت نہیں، تاہم عملاً یہ طریقہ پسندیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ اس طریقے میں بہت سے مراحل پر مرابحہ کی شرائط پوری کرنا مشکل ہوتا ہے اور بسا اوقات عملاً بہت سی شرائط پوری بھی نہیں ہوتی ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں بینک کا ان چیز کو خرید کر مرابحہ کرنا محض ایک مصنوعی کارروائی ہے۔ اس لئے کہ درآمد کنندہ پہلے بائع سے پورا معاملہ طے کر چکا ہوتا ہے، صرف منگوانے کے وقت بینک بیچ میں آجاتا ہے، سرکاری کاغذات میں اور قانونی اعتبار سے درآمد کنندہ (Importer) بینک کو نہیں سمجھا جاتا، بلکہ اصل مشتری کو ہی سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے ملک سے جو بائع مال بھیجتا ہے وہ بھی بینک کو خریدار نہیں سمجھتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ مرابحہ کے جواز کے لئے ضروری ہے کہ وہ چیز جو درآمد کی جا رہی ہے، پہلے بینک کے ضمان میں آئے جب کہ بسا اوقات ایسا نہیں ہوتا ــــ ان وجوہ کی بناء پر ایل، سی کا معاملہ مرابحہ طور پر کرنا پسندیدہ نہیں تاہم اگر مرابحہ کی شرائط کا لحاظ صحیح شرعی طریقے سے ہو تو معاملہ جائز ہے۔

ایل، سی کا صحیح متبادل یہ ہے کہ معاملہ شرکت یا مضاربت کے طریقے پر کیا جائے۔ اگر ایل، سی زیرو مارجن پر ہو تو مضاربہ ہوگا اور بینک رب المال اور امپورٹر مضارب ہوگا۔ اور اگر ایل، سی کھلوانے والا کچھ رقم لگا رہا ہے تو شرکت ہوگی۔ مشارکہ یا مضاربہ کی صورت یہ ہوگی کہ بینک امپورٹر سے کہے گا کہ مال کی قیمت ہم ادا کر دیتے ہیں اور مال کو بیچنے سے جو نفع آئے گا وہ طے شدہ تناسب سے تقسیم کر لیا جائے گا۔ اس میں یہ صورت بھی قابل غور ہو سکتی ہے کہ بینک ایک مخصوص مدت کے لئے مشارکہ کرے، اس وقت تک اگر سامان فروخت ہو کر نقد رقم مل گئی تو نفع طے شدہ تناسب سے تقسیم کر لیا جائے اور اگر سامان بازار میں فروخت نہیں ہوا تو امپورٹر بینک کا حصہ خرید کر اسے ادائیگی کر دے۔

برآمد میں اسلامی بینکوں کا کردار

برآمد کے سلسلے میں بینک کے دو کردار ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ایکسپورٹر کا بینک (Negotiating Bank) ہونے کی حیثیت سے کئی خدمات انجام دیتا ہے۔ مثلاً مال روانہ کرنے کے کاغذات (Bill of Lading) بھیجتا ہے، امپورٹر سے رقم وصول کرتا ہے اور ان خدمات کی اجرت وصول کرتا ہے وغیرہ۔ اس میں تو شرعاً کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ یہ تمام افعال ایسے ہیں، جن کی اجرت لینا جائز ہے۔ بینک کا دوسرا کردار یہ ہے کہ برآمد کنندہ (Exporter) کو مال خریدنے یا تیار کرانے کے لئے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ سرمایہ بینک فراہم کرتے ہیں، جس کو

"تمویل الصادرات" (Export Financing) کہتے ہیں۔ "تمویل الصادرات" کی دو قسمیں ہیں، ان دونوں کو سمجھ کر دونوں کا شرعی طریق کار الگ الگ سمجھنا چاہئے۔ تمویل کی ایک قسم یہ ہے کہ کسی شخص کے پاس باہر سے آرڈر ہے، مگر مال خریدنے اور تیار کرنے کے لئے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس مقصد کے لئے بینک تمویل کرتا ہے۔ اس کو "تمویل قبل الشحن" (Pre Shipment Financing) کہتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ ایکسپورٹر نے مال خرید کر تیار کر کے بھیج دیا ہے، مگر رقم آنے میں کچھ دیر لگے گی، اتنی مدت کے لئے وہ چاہتا ہے کہ بینک سے اتنی رقم مل جائے۔ اس کو "تمویل بعد الشحن" (Post Shipment Financing) کہتے ہیں۔ سودی نظام میں تو ان دونوں صورتوں میں سود پر قرضہ دیدیا جاتا ہے۔ ان دونوں قسم کی تمویل کا شرعی طریقہ کیا ہو؟ یہاں اس پر گفتگو کرنی ہے۔

پہلی قسم یعنی "تمویل قبل الشحن" کے دو طریقے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ بہت سے اسلامی بینکوں میں یہ صورت چل رہی ہے کہ بینک ایکسپورٹر سے وہ مال خود خرید کر اس کو قیمت ادا کر دیتا ہے۔ ایکسپورٹر نے اپنے امپورٹر سے جو قیمت طے کی ہوتی ہے، بینک اس سے کم قیمت پر مال ایکسپورٹر سے خریدتا ہے اور ایکسپورٹر نے جو قیمت غیر ملکی خریدار سے طے کر رکھی ہے اس پر اپنی طرف سے مال اس کو روانہ کرتا ہے جس سے بینک کو نفع ہو جاتا ہے۔

لیکن اس طریق کار میں کئی قباحتیں ہیں، وہ یہ کہ اس طریقے میں بیع کے شرعی تقاضے عموماً پورے نہیں ہوتے ہیں۔ مثلاً اب ایکسپورٹر بینک کو قرار دینا چاہئے۔ مگر بینک کے اس مال کو خرید لینے کے بعد کسی عمیل (جو شخص بینک سے سرمایہ لینے آیا تھا) کو ہی ایکسپورٹر سمجھا جاتا ہے اور ایکسپورٹر کی سرکاری مراعات بھی اسی کو ملتی ہیں۔ دوسرے ملک میں مال منگوانے والا (Importer) بھی بینک کو بائع نہیں سمجھتا، عمیل ہی کو سمجھتا ہے، حتیٰ کہ مال میں عیب وغیرہ کا دعویٰ بھی عموماً عمیل، پر ہی ہوتا ہے، بینک پر نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بیع محض ایک مصنوعی کارروائی ہے۔ اگر قباحتوں کو دور کر کے واقعتاً بیع کی حقیقت پائی جائے تو یہ طریقہ قابل قبول ہو سکتا ہے۔

یہاں ایک ضمنی وضاحت ضروری ہے کہ موجودہ نظام میں بھی مال روانہ کرنے کے کاغذات (Bill of Lading) وغیرہ بینک کے نام پر ہی بنتے ہیں۔ اس پر (To The Order of the Bank) لکھا ہوا ہوتا ہے۔ اور رقم اور کاغذات کی وصولی بھی بینک ہی کرتا ہے۔ اس سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہئے کہ حقوق عقد بینک کی طرف راجع ہو گئے۔ اس لئے کہ بینک کا نام اس لئے نہیں لکھا جاتا کہ وہ حقیقتاً عاقد ہے، بلکہ بینک کا نام صرف بطور وثیقے کے لکھا جاتا ہے، جب تک بینک

اور عمیل کے معاملات صاف نہ ہوں گے، بینک کاغذات نہیں دے گا۔

۲۔ اس تمویل کی بہتر صورت یہ ہے کہ بینک اور عمیل کے درمیان شرکت یا مضاربت کا معاہدہ ہو۔ اگر عمیل بھی کچھ سرمایہ لگا رہا ہو تو شرکت ہوگی اور اگر وہ اپنا سرمایہ نہ لگا رہا ہو تو مضاربہ کا عقد ہوگا۔ عمیل بینک سے سرمایہ لے کر مال خریدے گا یا تیار کریگا پھر باہر بھیجے گا اور جو نفع ہوگا وہ تقسیم ہو جائے گا۔ اس صورت میں مشارکہ یا مضاربہ آسان بھی ہے، اس لئے کہ عمیل کا دوسرے ملک کے خریدار (امپورٹر) سے معاہدہ ہو چکا ہے اور قیمت بھی طے ہو چکی ہے، ادھر مال کی تیاری پر لاگت کا بھی اندازہ ہے۔ تو اس بات کا بسہولت اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس معاملے کے نتیجے میں کتنا نفع ہوگا؟ ــــ البتہ اس میں ایک مشکل ہو سکتی ہے کہ عمیل نے مال مطلوبہ صفات کے خلاف بھیج دیا تو دوسری طرف مال وصول نہیں کیا جائے گا اور اس بینک کا بھی نقصان ہوگا۔ اس کا حل یہ ہو سکتا ہے کہ مشارکہ یا مضاربہ کے معاہدے میں بینک یہ شرط لگا دے کہ مال مطلوبہ صفات کے مطابق بھیجنا ہوگا۔ اب بھی اگر اس نے مطلوبہ صفات کے خلاف مال بھیجا تو اس کا ذمہ دار وہ عمیل ہوگا، بینک اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا، اس لئے کہ شرط کی مخالفت کی وجہ سے یہ عمیل کی طرف سے تعدی ہے، اور تعدی کی صورت میں شریک یا مضارب کو ضامن بنایا جا سکتا ہے۔

"تمویل بعد الشحن" (Post Shipment Financing) اس کا وہی طریقہ ہوتا ہے جو "بل آف ایکسچینج" کی ڈسکاؤنٹنگ کا ہوتا ہے۔ ایکسپورٹر مال روانہ کر چکا ہے۔ اب اس کے پاس اس مال کا بل ہے، اس بل کو وہ بینک کے حوالے کر دیتا ہے اور بینک اس کی پختگی (Maturity) کو سامنے رکھ کر اس میں کٹوتی کر کے باقی رقم ایکسپورٹر کو دیدیتا ہے اور پختگی (Maturity) کی تاریخ آنے پر بینک یہ رقم امپوٹر سے وصول کر لیتا ہے۔ جیسا کہ بل آف ایکسچینج کی ڈسکاؤنٹنگ کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

یہاں پہلے "خصم الکمبیالہ" (بل آف ایکسچینج کی ڈسکاؤنٹنگ) کے شرعی حکم پر گفتگو کی جاتی ہے۔ ڈسکاؤنٹنگ کی فقہی حیثیت یہ ہے کہ دائن جس کے ہاتھ میں بل ہے وہ دین کا بٹہ لگانے والے (Discounter) کی طرف حوالہ کر دیتا ہے۔ اور یہ حوالہ بالنقص من الدین ہے جو ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ ربوالفضل ہے۔ ڈسکاؤنٹنگ کے اس معاملے کو "بیع الدین" نہیں کہا جا سکتا، اس لئے کہ بیع اور حوالہ میں یہ فرق ہوتا ہے کہ بیع کے بعد دائن بری الذمہ ہو جاتا ہے اور دین کے تمام حقوق اس شخص کی طرف راجع ہو جاتے ہیں جس سے دین کو خریدنا ہوتا ہے۔ اور "حوالہ" میں محیل ہی دائن رہتا ہے، وہ بری الذمہ نہیں ہوتا، اگر محتال کو دین نہ ملے تو وہ محیل کی طرف رجوع کا حق دار ہوتا ہے،

اور آج کل ڈسکاؤنٹنگ میں صورت حال یہی ہوتی ہے کہ اگر ''بٹہ لگانے والے (Discounter) کو بل وصول نہ ہو تو وہ اصل دائن سے رجوع کرتا ہے لہٰذا یہ "بیع الدین من غیر من علیه الدین "نہیں بلکہ ''حوالة الدین بانقص من الدین" ہے۔

اس کی متبادل صورت کے لئے شروع میں احقر نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ یہاں دو معاملے الگ الگ کیے جائیں۔ایک یہ کہ بل میں کٹوتی کرنے کے بعد جتنی رقم باقی بچتی ہے اتنی رقم کا قرض لے لیا جائے۔دوسرا معاملہ یہ ہے کہ اس کو دین وصول کرنے کا وکیل بنادے اور اس وکالت پر اجرت طے کردے۔اب بینک بہ حیثیت وکیل دین وصول کر کے اس میں سے اپنی اجرت وصول کر لے اور باقی سے دین کا مقاصہ کرلے۔مثلاً سو روپے کا بل ہو تو بینک نوے روپے قرض دیدے اور بینک کو بل وصول کرنے کا وکیل بنادیا جائے جس کی اجرت دس روپے ہوگی۔اب بینک تاریخ آنے پر دو سو روپے وصول کر کے اس میں سے دس روپے اپنی اجرت رکھ لے اور نوے روپے سے اپنے دین کا مقاصہ کرلے،لیکن اس تجویز میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ایک یہ کہ عموماً وکالت کی اجرت کو بل کی رقم کی تعداد کے ساتھ مربوط کیا جائے گا۔بل کی رقم زیادہ ہو تو اجرت بھی زیادہ ہوگی اور رقم کم ہو تو اجرت بھی کم ہوگی۔دوسری بات یہ کہ اجرت کو مدت کے ساتھ بھی مربوط کیا جائے گا۔بل کی پختگی زیادہ مدت کے بعد ہوئی ہو تو اجرت زیادہ ہوگی اور پختگی کم مدت میں ہوئی ہو تو کم اجرت کم ہوگی۔اب یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ اجرت کو رقم کی تعداد اور مدت پختگی کے ساتھ مربوط کرنا درست ہے یا نہیں؟اجرت کو رقم کی تعداد کیساتھ مربوط کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ دلاّلی (سمرة) کی اجرت کو مالیت کے ساتھ وابستہ کرنے میں اختلاف ہے،لیکن علامہ شامیؒ نے جواز کو ترجیح دی ہے[۱] دلال نے زیادہ مالیت کی چیز بیچی ہے تو زیادہ اجرت لینا اور کم مالیت کی چیز میں دلال بنا ہے تو کم اجرت لینا جائز ہے۔اس کی جو وجہ علامہ شامیؒ نے لکھی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ گو یہاں مالیت کم یا زیادہ ہونے کی صورت میں دلال کی محنت اور عمل برابر ہے،مگر اجرت مقرر کرتے ہوئے صرف عمل اور محنت کو نہیں دیکھا جاتا، بلکہ اجرت مقرر ہونے میں عمل کی قدر اور نوعیت کا بھی دخل ہوتا ہے۔کم مالیت کی چیز کی دلالی کی قدر کم ہے،اور زیادہ مالیت کی چیز کی قدر زیادہ ہے لہٰذا اس کی بناء پر اجرت میں بھی کمی، بیشی ہو سکتی ہے۔[۲] اس پر قیاس کرتے ہوئے وکالت کی اجرت کو مقدار رقم کے ساتھ وابستہ کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے،مگر اجرت کو مدت اور زمانے کے ساتھ مربوط کرنے کا کوئی جواز سمجھ میں نہیں آتا۔

---

(۱) الدر المختار، ج ٦، ص ٦٣، باب الاجارة الفاسدہ۔

(۲) الدر المختار، کتاب الاجارة، مسائل شتی، ج ٦، ص ٩٢، ایچ۔ایم۔سعید کمپنی

اس لئے کہ یہ ''عینہ'' والی شکل ہے کہ بلاسود قرض دیکر قرض کی مدت کے حساب سے وکالت کی اجرت وصول کر لی گئی یعنی جو سود قرض پر نہیں لیا جا سکا، وہ وکالت کی اجرت بڑھا کر وصول کر لیا گیا اس لئے یہ تجویز پسندیدہ نہیں۔ لہٰذا جب تک ''تمویل بعد الشحن'' کی کوئی بے غبار شرعی صورت سامنے نہ آئے، اس وقت تک اس قسم کی تمویل بند ہی رکھنی ہو گی اور معاملات ''تمویل قبل الشحن'' (Pre-Shipment Financing) ہی کی بنیاد پر کیے جائیں گے، اور اگر ایکسپورٹ کی قیمت حاصل ہونے سے پہلے ایکسپورٹر کو رقم کی ضرورت ہو تو وہ بینک سے کوئی نیا مشارکہ، مضاربہ، یا مرابحہ کر سکتا ہے۔

''اعادۃ تمویل الصادرات'' کا حکم

درآمد، برآمد میں بینک کا کردار بیان کرتے ہوئے یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ''اسٹیٹ بینک آف پاکستان'' نے برآمدات کی حوصلہ افزائی کے لئے ایک اسکیم جاری کی ہے، جس کو (Export Refinancing Scheme) ''اعادۃ تمویل الصادرات'' کہتے ہیں۔ اس اسکیم کے دو طریقوں کی وضاحت بھی وہاں ہو چکی ہے۔ یہاں ان کے شرعی حکم پر گفتگو پیش نظر ہے۔

اس اسکیم کا پہلا طریقہ یہ تھا کہ ''اسٹیٹ بنک'' تجارتی بینکوں کو قرض دیتا تھا اور اس پر پانچ فیصد سود لیتا تھا اس کے سود ہونے میں تأمل کی بھی ضرورت نہیں۔ لیکن یہ طریقہ ختم کر کے جو نیا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، اس میں ''اسٹیٹ بنک'' تجارتی بینک کو باقاعدہ قرض نہیں دیتا بلکہ اس کے نام اکاؤنٹ کھول دیتا ہے، جس میں سے تجارتی بینک کو رقم لینے کا حق نہیں ہوتا۔ یہ حقیقت میں قرض کا معاملہ نہیں، بلکہ محض ایک کاغذی کارروائی (ہزل) ہے۔ اس پر ''اسٹیٹ بنک'' ٹریژری بل کے حساب سے جو رقم تجارتی بینک کو دیتا ہے، اس پر بھی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ وہ اسٹیٹ بینک کی طرف سے ایکسپورٹ کی حوصلہ افزائی کے لئے ابتداءً انعام کی حیثیت میں ہے، کسی معاملے کے نتیجے میں نہیں۔ البتہ اسٹیٹ بینک تجارتی بینک سے پانچ فیصد لے کر یہ نفع دیتا ہے جو عموماً ۱۳ یا ۱۴ فیصد ہوتا ہے اس میں ربوا الفضل کا شبہ ہے۔ لہٰذا اگر اسٹیٹ بینک پانچ فیصد تجارتی بینک سے لینا چھوڑ دے، اس کے بجائے وہ اس نفع کی مقدار کم کر دے جو وہ خود دے رہا ہے، مثلاً ۱۳ فیصد کی بجائے ۸ فیصد کر دے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ اور سب سے بے غبار طریقہ یہ ہے کہ چونکہ اسٹیٹ بینک کا اصل مقصد برآمدات کی حوصلہ افزائی کے لئے بینکوں کو امداد (Subsidy) دینا ہے، تا کہ وہ کم نفع رکھ کر برآمدات کی تمویل کریں، لہٰذا اس کے لئے وہ براہ راست امداد دے۔

غیر مصرفی مالیاتی اداروں کا شرعی حکم

غیر مصرفی مالیاتی اداروں کا شرعی حکم

اس سے پہلے (Non-Banking Financial Institutions) (N.B.F.I) یعنی المؤسسات المالیة لمصرفية کا اور ان کی اقسام کا قدرے تعارف پیش کیا جا چکا ہے۔ اس وقت ان میں سے اکثر مالیاتی ادارے سودی ہیں۔ ان کا بنیادی کام تمویل ہی ہے، لہٰذا ان کو شرعی اصولوں کے مطابق چلانے کا طریق کار بھی وہی ہوگا جو بینکوں کے بارے میں پیش کیا گیا ہے۔ البتہ یہاں ان چار اداروں پر گفتگو ہو جانی چاہئے جن کو ''اسلامی نظریاتی کونسل'' نے سب سے پہلے سود سے پاک کرنے کے لئے منتخب کیا تھا۔ وہ چار ادارے یہ تھے۔

(۱) (N.I.T) (۲) (I.C.P) (۳) (H.B.F.C) (۴) اسمال انڈسٹریز فنانس کارپوریشن۔ ان کو سود سے پاک کرنا آسان تھا، اس لئے ''اسلامی نظریاتی کونسل'' نے سب سے پہلے ان کے بارے میں تجاویز پیش کی تھیں۔ یہاں ان کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ (N.I.T) پہلے بتایا جا چکا ہے کہ یہ ادارہ (نیشنل انوسٹمنٹ ٹرسٹ) دس روپے کی قیمت اسمیہ (Face Value) کے یونٹ جاری کرتا ہے، لوگ یونٹ لے کر اپنی رقم جمع کراتے ہیں۔ ان رقموں سے جو فنڈ تیار ہوتا ہے اس سے سرمایہ کاری کی جاتی ہے اور نفع (Dividend) کی شکل میں یونٹ ہولڈرز میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اس کے نظام پر جب غور کیا گیا تو اس میں دو باتیں قابل اشکال سامنے آئیں۔ ایک یہ کہ (N.I.T) کی زیادہ سرمایہ کاری شیئرز میں ہوتی ہے۔ اور اس سلسلے میں ہر طرح کی کمپنی کے شیئرز لے لیے جاتے ہیں۔ بینک اور سودی اداروں کے شیئرز اور ایسی کمپنیوں کے شیئرز بھی لیے جاتے تھے جن کا بنیادی کاروبار ہی حرام ہے۔ اس تدارک کے لئے (N.I.T) کو اس بات کا پابند کیا گیا کہ سودی اور حرام کاروبار والے اداروں اور کمپنیوں کے شیئرز نہیں لئے جائیں گے۔ دوسرا اشکال یہ تھا کہ (N.I.T) کے یونٹ ہولڈرز کو اعتماد میں لینے کے لئے حکومت نے اس بات کی ضمانت دی ہوئی تھی کہ اگر نقصان ہوا تو حکومت ادا کرے گی۔ بلکہ نفع نہ ہونے کی صورت میں ڈھائی فیصد تک نفع بھی حکومت دے گی، جب کہ حکومت خود (N.I.T) میں شریک بھی تھی۔ اور ایک شریک کا دوسرے شرکاء کے لئے نقصان کا ضامن بننا یا نفع کا ذمہ دار بننا جائز نہیں۔ اس اشکال کو حل کرنے کے لئے یہ تجویز زیر غور آئی کہ حکومت (N.I.T) سے اپنا حصہ ختم کر لے تو پھر یہ شریک کی ضمانت نہیں

ہوگی، بلکہ طرف ثالث کی ضمانت ہوگی۔ لہٰذا یہ بات قابل غور بن گئی کہ طرف ثالث کا نفع نہ ہونے کی صورت میں ڈھائی فیصد کی حد تک نفع کا اور نقصان کی صورت میں نقصان کا ضامن بننا درست ہے یا نہیں؟ فقہ حنفی کی رو سے تو اس کی گنجائش نہیں جس کی دو وجہیں ہیں۔

۱۔ کفالت اس حق کی صحیح ہوتی ہے جو خود لازم اور مضمون ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ''ودیعت'' اور ''عاریت'' کی کفالت صحیح نہیں ہوتی۔ شرکت اور مضاربہ میں سرمایہ مضمون نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کے نقصان کی کفالت لازم و نافذ نہیں ہوگی۔ یہ محض ایک وعدہ ہوگا جو قضاءً لازم نہیں ہوتا۔ (۲) ھدایہ وغیرہ میں ہے ''ضمان الخسران باطل'' جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو کہے کہ تم یہ عقد یا کاروبار کرلو، اگر اس میں خسارہ ہوا تو میں ضامن ہوں گا تو ضمانت باطل ہے، نافذ نہیں ـــــ البتہ مالکیہ کے ہاں طرف ثالث کی یہ ضمانت قضاءً لازم ہوسکتی ہے۔ وہ اس طرح کہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسا وعدہ جس کی وجہ سے موعود لہ کو کسی مؤنۃ میں داخل کیا گیا ہو یا اس کو کسی کام پر آمادہ کیا گیا ہو وہ قضاءً بھی لازم ہو جاتا ہے۔ اس کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں حکومت نے طرف ثالث ہونے کی حیثیت سے ڈھائی فیصد نفع اور نقصان نہ ہونے کی ضمانت دے کر لوگوں کو (N.I.T) میں شرکت کی دعوت دی ہے اس لئے یہ ضمانت قضاءً بھی نافذ ہوگی۔[1] لہٰذا طرف ثالث کی ضمانت کو نافذ قرار دے کر حکومت کا حصہ (N.I.T) سے ختم کر دیا گیا۔ اور اس ضمانت کو نافذ قرار دیدیا گیا یہی وجہ ہے کہ (N.I.T) کے اشتہارات میں یہ لکھا ہوا ہوتا ہے کہ ڈھائی فیصد نفع یقینی ہے۔

چنانچہ ان تجاویز کی روشنی میں حکومت کی طرف سے احکام جاری ہوئے اور ابتداءً (N.I.T) نے انکے مطابق کام بھی کیا، مگر کارکردگی کی مسلسل نگرانی نہ ہونے کی وجہ سے (N.I.T) میں تبدیلی آئی اس کی وجہ سے نظام پھر غیر شرعی بن گیا، تبدیلی یہ آئی کہ (N.I.T) کے پاس سرمایہ زیادہ جمع ہوگیا۔ اور شیئرز میں سرمایہ کاری کو ناکافی سمجھا گیا تو (N.I.T) نے اور کئی طریقوں سے سرمایہ کاری شروع کر

(۱) بعض علماء نے فقہ حنفی سے "ضمان خطر الطریق" والے جزیے کی رو سے حنفیہ کے ہاں بھی اس ضمانت کو لازم قرار دیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی نے دوسرے کو کہا "اسلك هذا الطريق فانه آمن فان هلك مالك فعلي" اس کے کہنے پر وہ اس راستے پر چلا اور اس کا مال ضائع ہوگیا تو وہ ضامن ہوگیا (شامی ص ۱۷۰ ج ۴ کتاب الجہاد) یہاں یہ ضمان اس شخص پر فی نفسہ لازم نہیں تھا' صرف اس وعدہ کی وجہ لازم ہوا ہے، ایسے ہی یہاں بھی طرف ثالث کے وعدے کی وجہ سے یہ ضمان لازم قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن یہ قیاس صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ "ضمان خطر الطریق" کے لازم ہونے کی علت دھوکا ہے۔ یہ کہہ کر کہ اس راستے میں نقصان نہیں ہوگا، اس نے دھوکہ دیا ہے۔ مگر زیر بحث صورت میں حکومت کی طرف سے دھوکہ نہیں، اس لئے حکومت کی ضمانت کا یہ مطلب نہیں کہ (N.I.T) میں نقصان ہوگا ہی نہیں۔ حکومت کا مقصد تو سرمایہ کاری کی ترغیب کے لئے تحفظ کا احساس دلانا ہے۔

دی اور وہ طریقے شرعاً جائز تھے۔مثلاً

۱۔ مارک اپ پر کاروبار شروع کر دیا اور مارک اپ کا وہی غیر شرعی طریقہ اختیار کیا گیا جو بینکوں میں چلتا ہے۔

۲۔ بینکوں کی طرح اجارہ شروع کر دیا جس میں وہ شرعی خامیاں موجود تھیں جو پہلے بتائی گئی ہیں۔

۳۔ (P.T.C) کی ناجائز شکل اختیار کی گئی۔ پی، ٹی، سی کی حقیقت اور اس کا پس منظر سمجھنا بھی یہاں ضروری ہے۔

''اسلامی نظریاتی کونسل'' نے معیشت کو سود سے پاک کرنے کی تجاویز پیش کی تھیں، ان میں (P.T.C) (پی، ٹی، سی) کی تجویز بھی شامل تھی۔جس کا حاصل یہ تھا کہ یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ کمپنی کو کبھی سرمائے کی فراہمی کے لئے بانڈز جاری کرنے پڑتے ہیں جو سودی ہوتے ہیں۔اس کا متبادل یہ پیش کیا گیا تھا کہ کمپنی مضاربہ کی دستاویزات جاری کرے گی۔جس کا نام (Participation Term Certificate) (پارٹیسپیشن ٹرم سرٹیفکیٹ) ہوگا۔یہ ایک معینہ مدت کے لئے مضاربہ کے سرٹیفکیٹ ہوگے۔جو شخص یہ سرٹیفکیٹ حاصل کریگا وہ اس معینہ مدت میں کمپنی کے اثاثوں میں شریک ہو جائے گا۔بوقت ضرورت وہ اپنے اس حصے کو بیچ بھی سکے گا۔۔۔۔ یہ تجویز بعد میں کمپنی لاء کا حصہ بنی اور متعدد کمپنیوں نے ''پی، ٹی، سی'' جاری کیے۔این، آئی، ٹی نے بھی جاری کرنے شروع کر دیئے، لیکن اس میں پیچیدہ قسم کی تبدیلیاں کر کے اس کو جاری کیا گیا، جس کی وجہ سے یہ ناجائز شکل اختیار کر گئے۔

۴۔ طویل المیعاد سرمایہ کاری کے لئے ٹی ایف سی جاری کیے گئے یعنی پی، ٹی، سی سے ملتے جلتے دستاویزات جاری کیے گئے جن کا نام (Term Finance Certifcate) (ٹرم فنانس سرٹیفکیٹ) تھا۔

اس کے بعد این، آئی، ٹی کے کاروبار میں پھر کچھ اصلاح ہوئی۔جس میں مرابحہ اور اجارہ کے معاہدات (Agreements) کو درست کر دیا گیا، ''پی، ٹی، سی'' کو ختم کر دیا گیا اور ''ٹی، ایف، سی'' کو مرابحہ میں بدل دیا گیا۔البتہ اب بھی این، آئی، ٹی کی دو مدیں ناجائز ہیں۔ایک یہ کہ بینکوں کے ''پی، ایل، ایس'' اکاؤنٹ میں رقم رکھی جاتی ہے، جس کا سود آتا ہے۔دوسری یہ کہ ''پی'' ''ٹی، سی'' آئندہ کے لئے تو ختم کر دئے گئے مگر پہلے سے جو چل رہے ہیں ان میں سے کچھ کی پختگی (Maturity) نہیں ہوئی، یعنی ان کی مدت پوری نہیں ہوئی۔اس لئے فارم میں یہ شق رکھ دی گئی کہ ''میں پی، ایل، ایس اور پی، ٹی، سی کی آمدنی نہیں لینا چاہتا۔'' فارم میں یہ شق لکھ دینے کے بعد این، آئی، ٹی یونٹ لینے

کی گنجائش پیدا ہو گئی۔ لیکن اب بھی عملاً کام درست ہونے کا کوئی اعتماد نہیں، جب تک مسلسل نگرانی کا کوئی انتظام نہ ہو۔

۲۔ (I.C.P): ''انوسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان'' کا تعارف پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس کی سرمایہ کاری صرف کمپنیوں کے شیئرز میں ہوتی ہے۔ اور اصولی طور پر اس کو اس بات کا پابند کیا گیا تھا کہ صرف ان کمپنیوں کے شیئرز لیے جائیں جن کا کاروبار بنیادی طور پر جائز ہو۔ مگر عملاً ایسا ہو رہا ہے یا نہیں اس کو بیلنس شیٹ وغیرہ میں دیکھ کر حکم بتانا چاہئے۔

۳۔ اسمال انڈسٹریز فنانس کارپوریشن: یہ ادارہ چھوٹی صنعتوں کو سرمایہ فراہم کرنے کے لئے وجود میں آیا تھا۔ پہلے سود پر قرضے دیتا تھا۔ پھر ''اسلامی نظریاتی کونسل'' نے مرابحہ اجارہ وغیرہ میں تمویل کی سفارش کی۔

۴۔ (H.B.F.C): ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن۔ یہ ادارہ ''ہاؤس فنانسنگ''، یعنی گھر بنانے یا خریدنے کے لئے سرمایہ فراہم کرتا تھا۔ مغربی روایتی ادارے تو اس مقصد کے لئے سود پر قرضے دیتے ہیں اور مکان کو رہن رکھ لیتے ہیں۔

''اسلامی نظریاتی کونسل'' نے ہاؤس فنانسنگ کے لئے جو تجاویز پیش کی تھی وہ ایک نئی قسم کا معاہدہ تھا جس کو ''شرکت متناقصہ'' (Decreasing Partnership) کہتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تمویلی ادارے اور عمیل (Client) یعنی مکان کے خواہش مند کے مشترک سرمائے سے مکان خریدا یا بنایا جائے گا۔ دونوں کے درمیان اپنے اپنے سرمائے کے تناسب سے مکان میں ''شرکت ملک'' ہوگی۔ مثلاً ۲۵ فیصد سرمایہ عمیل کا اور ۷۵ فیصد ادارے کا تھا تو مکان دونوں کے درمیان ارباعاً مشترک ہوگا۔ ایک چوتھائی حصہ عمیل کا اور تین چوتھائی حصے ادارے کے ہوں گے۔ مکان بننے کے بعد عمیل کارپوریشن کو کرایہ ادا کرے گا۔ اس کے ساتھ ساتھ مختلف وقفوں میں کارپوریشن کے حصے کو تھوڑا تھوڑا کر کے خریدتا بھی رہے گا۔ اس مقصد کے لئے کارپوریشن کے حصے کے متعدد یونٹ بنا لیے جاتے ہیں۔ مثلاً کارپوریشن کا حصہ دس یونٹوں میں خریدا جائے گا۔ جوں جوں خریدنے کے نتیجے میں کارپوریشن کا حصہ کم ہوتا جائے گا، اسی تناسب سے کرایہ بھی کم ہوتا جائے گا۔ جب عمیل کارپوریشن کے سارے حصے کو خرید لے تو کارپوریشن کی ملکیت ختم ہو جائے گی اور عمیل سارے مکان کا مالک بن جائے گا۔ اب کرایہ دینے کا سلسلہ بھی ختم ہو جائے گا۔

فقہی نقطۂ نظر سے یہاں تین عقود ہوئے: (۱) شرکت ملک (۲) اجارہ (۳) بیع۔ یہ تینوں عقد بغیر کسی شرط سابق کے الگ الگ ہوں تو ان کے جواز میں کوئی اشکال نہیں۔ مگر عملاً یہاں ایک معاہدے

میں تین عقد ایک دوسرے کے ساتھ مشروط یا المعروف کالمشروط ہوں گے اور اس طرح معاہدے کے بغیر چارہ کار بھی نہیں۔ یہ صورتحال فقہی طور پر قابل غور ہے۔ یہاں یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگانا اس وقت ناجائز ہے جب کہ صلب عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگائی گئی ہو، لیکن اگر صورتحال یہ ہو کہ ایک دفعہ کئی عقود کا اس طرح اکٹھا معاہدہ کرلیا جائے کہ ابھی کوئی عقد انجام نہیں پا رہا ہے، فی الحال صرف ان کے انجام پانے کا معاہدہ کیا جارہا ہے۔ پھر وہ عقود اپنی اپنی جگہ اور اپنے اپنے وقت پر انجام پائیں گے اور جب ان میں سے کوئی عقد عملاً ہو رہا ہوگا اس وقت دوسرے عقد کی کوئی شرط نہیں ہوگی تو اس صورت پر ''صفقۃ فی صفقۃ'' یا ''بیع وشرط'' کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔ اس کی نظیر ''بیع بالوفاء'' ہے جس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ وفا کی شرط صلب بیع میں ہو تو ناجائز ہے، اور اگر بیع مطلق عن الشرط ہو اور وفا کا معاہدہ بیع الگ سے کیا گیا ہو تو یہ جائز ہے اور وعدہ وفا قضاءً بھی لازم ہو جائے گا۔ بیع کے بعد تو وفا کا جواز بہت سے فقہاء نے لکھا ہے۔ اور بیع سے پہلے وفا کے وعدہ کا نفاذ بھی ''جامع الفصولین'' میں مصرح ہے۔[1] اس سے معلوم ہوا کہ صلب عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگانا جائز نہیں، البتہ عقد سے پہلے یا بعد میں دوسرے عقد کا معاہدہ کرنا جائز ہے۔ شرط لگانے اور وعدہ میں فرق یہ ہے کہ صلب عقد میں شرط لگانے سے بیع کا انعقاد ہی دوسرے عقد سے معلق ہوتا ہے یعنی اگر دوسرا عقد ہوگا تو بیع منعقد ہوگی ورنہ بیع بھی منعقد نہیں ہوگی۔ اور بیع ان عقود میں سے ہے جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے ہیں جبکہ الگ سے وعدہ کرنے کی صورت میں بیع کی تعلیق لازم نہیں آتی اس تفصیل کی رو سے شرکت متناقصہ کا جواز معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ پہلے ایک بار تین عقود کا معاہدہ ہو جاتا ہے، پھر ہر عقد اپنے اپنے وقت پر بغیر کسی شرط کے ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ تجویز کے مطابق اگر ''ہاؤسنگ فنانسنگ'' کا کام کیا جائے تو وہ جائز ہوگا۔ مگر یہاں بھی مسلسل نگرانی کے فقدان کی وجہ سے عملاً بہت سی شرعی قباحتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن اس وقت جس طرح کام کر رہی ہے، اس میں متعدد شرعی قباحتیں موجود ہیں۔

ہاؤس فنانسنگ کو عربی میں التمویل العقاری کہتے ہیں، اور اس موضوع پر احقر کا ایک مستقل مقالہ ہے جو احقر کی عربی کتاب "بحوث فی قضایا فقهية معاصرة" میں شائع ہو چکا ہے۔

''کینیڈا'' میں ''ہاؤس فنانسنگ'' کے لئے ایک ''کوآپریٹو سوسائٹی'' بھی قائم کی گئی ہے۔ جس کے لوگ ممبر بنتے ہیں اور ممبر ہی اس سے سرمایہ حاصل کر کے مکان خریدتے یا بناتے ہیں۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ سوسائٹی کا نفع پھر ممبران کو مل جاتا ہے اور ممبران ہی کو فائدہ ہوتا ہے۔

---

(۱) جلد اول، ص ۲۳۶، الفصل الثامن عشر۔

بیمہ

تأمین (Insurance)

بیمہ بھی آج کل کاروبار کا بڑا حصہ بن گیا ہے۔ کوئی بھی بڑی تجارت اس سے خالی نہیں ہوتی۔ بیمہ کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو مستقبل میں جو خطرات درپیش ہوتے ہیں کوئی انسان یا ادارہ یہ ضمانت لیتا ہے کہ فلاں قسم کے خطرات کے مالی اثرات کی میں تلافی کر دوں گا۔ مشہور یہ ہے کہ اس کا آغاز چودہویں صدی عیسوی میں ہوا۔ دوسرے ممالک کی تجارت میں مال بحری جہاز سے روانہ کیا جاتا تھا۔ بحری جہاز ڈوب بھی جاتے تھے اور مال کا نقصان ہوتا تھا۔ بحری جہاز کے نقصان کی تلافی کے لئے ابتداءً بیمہ کا آغاز ہوا۔ علامہ شامیؒ نے بھی ''مستامن'' کے احکام میں ''سوکرہ'' کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے۔[1] جن خطرات کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے، ان خطرات کے لحاظ سے بیمہ کی تین بڑی قسمیں ہیں۔

۱۔ تأمین الاشیاء (Goods insurance) اس کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ جو شخص کسی سامان کا بیمہ کرانا چاہتا ہے وہ معین شرح سے بیمہ کمپنی کو فیس ادا کرتا رہتا ہے جسے ''پریمیم'' (Premium) کہتے ہیں، اور چونکہ پریمیم اکثر قسط وار ادا کیا جاتا ہے، اس لئے عربی میں اسے ''قسط'' کہتے ہیں اور اس چیز کو حادثہ لاحق ہونے کی صورت میں کمپنی اس کی مالی تلافی کر دیتی ہے۔ اگر س سامان کو جس کا بیمہ کرایا گیا تھا، کوئی حادثہ پیش نہ آئے تو بیمہ دار نے جو پریمیم ادا کیا ہے، وہ واپس ہیں ہوتا، البتہ حادثے کی صورت میں بیمے کی رقم بیمہ دار کو مل جاتی ہے۔ جس سے وہ اپنے نقصان کی لافی کر لیتا ہے۔ اس میں جہاز کا بیمہ، گاڑی کا بیمہ، مکان کا بیمہ وغیرہ داخل ہو گئے۔

۲۔ تأمین المسئولیۃ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی پر مستقبل میں کوئی ذمہ داری آسکتی ہے۔ اس ذمہ داری سے نمٹنے کے لئے بیمہ کرایا جاتا ہے۔ مثلاً گاڑی روڈ پر لانے سے حادثے کے نتیجے میں کسی دوسرے کا نقصان ہونے کا خطرہ ہے۔ اس صورت میں گاڑی چلانے والے پر مالی تاوان لازم ہو جائے گا۔ اس کا بیمہ کرالیا جاتا ہے اور حادثے کے وقت تاوان کی ادائیگی بیمہ کمپنی کرتی ہے۔ اس کو عموماً (Third Party Insurance) (تھرڈ پارٹی انشورنس) کہتے ہیں۔ ہمارے ملک میں گاڑی سڑک پر لانے کے لئے یہ انشورنس قانوناً ضروری ہے۔ بعض مغربی ممالک میں یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے گھر کے سامنے برف صاف نہ کی اور کوئی شخص اس برف سے پھسل گیا جس سے اس کا

---

(۱) ردالمحتار، ۴: ۱۷۰، ایچ۔ ایم۔ سعید کمپنی

جسمانی نقصان ہوا تو وہ گھر والے پر مقدمہ کر کے اس سے بھاری تاوان وصول کرتا ہے۔اس خطرے سے بچنے کے لئے بھی گھر کے مالکان بیمہ کرا لیتے ہیں، یہ بھی ''تامین المسئولیہ'' کی ایک شکل ہے جس میں اگر تاوان دینا پڑے تو بیمہ کمپنی تاوان ادا کرتی ہے۔

۳۔ تامین الحیاۃ۔ جس کو (Life Insurance) (بیمۂ زندگی) کہتے ہیں۔اس کا مطلب یہ ہے کہ کمپنی بیمہ دار سے یہ معاہدہ کرتی ہے کہ اگر ایک مخصوص مدت میں بیمہ دار کا انتقال ہو گیا تو بیمہ کمپنی طے شدہ رقم اس کے ورثاء کو ادا کرے گی۔اس کی بہت سی شکلیں ہوتی ہیں۔بعض صورتوں میں مدت مقرر ہوتی ہے، اس مدت میں انتقال تو ہو گیا تو بیمہ کی رقم ورثاء کو مل جائے گی، اگر اس مدت میں انتقال نہ ہوا تو مدت ختم ہونے سے بیمہ ختم ہو جاتا ہے اور رقم مع سود کے واپس مل جاتی ہے۔بعض صورتوں میں مدت مقرر نہیں ہوتی جب بھی انتقال ہو گا تو بیمہ کی رقم ورثاء کو مل جاتی ہے۔

''تأمین الاشیاء'' اور ''تأمین الحیاۃ'' میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ''تأمین الاشیاء'' کی صورت میں وہ خطرہ پیش نہ آئے تو جو قسطیں (پریمیم) ادا کی تھی وہ رقم واپس نہیں ملتی ہے۔اور ''تأمین الحیاۃ'' میں معینہ مدت میں وفات نہ ہونے کی صورت میں دی ہوئی رقم بمعہ سود واپس مل جاتی ہے۔

بیمہ کی طریق کار اور ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے تین قسمیں اور ہیں۔

۱۔ التامین الاجتماعی'' حکومت کوئی ایسا طریقہ اختیار کرتی ہے جس میں افراد کے کسی مجموعے کو اپنے کسی نقصان کی تلافی یا کسی فائدے کے حصول کی سہولت حاصل ہو جاتی ہے، اسے ''گروپ انشورنس'' کہتے ہیں۔مثلاً ملازمین کی تنخواہوں سے تھوڑی سی رقم ہر ماہ کاٹ کر اسے ایک فنڈ میں جمع کر لیا جاتا ہے، پھر ملازم کی وفات یا کسی حادثے کی صورت میں بھاری رقمیں ورثاء کو یا خود ملازم کو ادا کی جاتی ہیں۔اس کی بے شمار صورتیں ہیں، ان تمام پر ایک اجمالی حکم لگانا مشکل ہے، ہر صورت کا حکم الگ ہو گا۔

۲۔ ''التامین التبادلی'' یا ''التأمین التعاونی'' اس کو انگریزی میں (Mutual Insurance) کہتے ہیں۔اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے خطرات ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں وہ آپس میں مل کر ایک فنڈ بنا لیتے ہیں اور یہ طے کر لیتے ہیں کہ ہم میں سے کسی کو کوئی حادثہ پیش آیا تو اس فنڈ میں سے اس کے نقصان کی تلافی کی جائے گی۔اس فنڈ میں صرف ممبران کی رقم ہوتی ہے۔اور نقصان کی تلافی بھی صرف ممبران کی حد تک ہوتی ہے۔سال کے بعد حساب کر لیا جاتا ہے۔ اگر ادا کیے گئے معاوضات فنڈ کی رقم سے بڑھ جائیں تو اسی حساب سے ممبران سے مزید رقم وصول کر لی جاتی ہے اور اگر فنڈ میں رقم بچ جائے تو ممبران کو واپس کر دی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال

کے لئے فنڈ میں حصہ کے طور پر رکھ دی جاتی ہے۔

ابتداءً بیمے کی یہی شکل چلی تھی، اور شرعاً اس میں کوئی اشکال نہیں، اور جتنے علماء نے بیمے پر گفتگو کی ہے وہ اس کے جواز پر متفق ہیں۔

۳۔ "التأمين التجاری" یا "التأمين بقسط ثابت" جس کو انگریزی میں (Commercial Insurance) کہتے ہیں۔ اس کا طریق کار یہ ہے کہ بیمہ کمپنی قائم کی جاتی ہے، اس کمپنی کا مقصد بیمے کو بطور تجارت کے اختیار کرنا ہوتا ہے۔ اور اس کا اصل مقصد بیمے کے ذریعے سے نفع کمانا ہوتا ہے، جیسے دوسری کمپنیاں مختلف کاروبار سے نفع کماتی ہیں۔ یہ کمپنی مختلف قسم کے بیمے کی اسکیمیں جاری کرتی ہیں۔ اس کے بعد بیمہ کمپنی کا معاہدہ ہوتا ہے کہ اتنی رقم کی اتنی قسطیں آپ ادا کریں گے اور نقصان کی صورت میں کمپنی آپ کے نقصان کی تلافی کرے گی۔ کمپنی قسطوں کا تعین کرنے کے لئے حساب کر لیتی ہے کہ جس خطرے کے خلاف بیمہ ہوا ہے وہ کتنی بار متوقع ہے تاکہ ان کے معاوضات ادا کر کے کمپنی کو نفع بچ سکے۔ اس حساب کے لئے ایک مستقل فن ہے جس کے ماہر کو "ایکچوری" (Actuary) کہتے ہیں۔

بیمے کی اسی قسم کا رواج زیادہ ہے، اور اسی کا شرعی حکم علمائے معاصرین میں زیادہ محلِ بحث بنا ہے۔ اس کے بارے میں علمائے عرب میں سے شیخ ابوزہرۃ اور مصطفیٰ الزرقاء کا شدید اختلاف رہا ہے۔ شیخ ابوزہرہ اس کی حرمت قائل تھے۔ اور مصطفیٰ زرقاء اس کے جواز کے قائل تھے۔ اس وقت عالم اسلام کے تقریباً تمام مشاہیر علماء اس کی حرمت کے قائل ہیں۔ البتہ مشاہیر میں سے صرف دو عالم اس کے جواز کے قائل ہیں۔ ایک شیخ مصطفیٰ زرقاء اور دوسرے شیخ علی الخفیف۔

جمہور کا موقف یہ ہے کہ اس بیمے میں قمار بھی ہے اور ربوا بھی۔ قمار اس لئے کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہے۔ جو قسطیں ادا کی گئی ہیں وہ تمام رقم ڈوب بھی سکتی ہے اور اس سے زیادہ بھی مل سکتی ہے۔ اس کو قمار کہتے ہیں اور ربوا اس طرح کہ یہاں روپے کا روپے سے تبادلہ ہے اور اس میں تفاضل ہے کہ بیمہ دار کی طرف سے کم رقم دی جاتی ہے اور زیادہ رقم ملتی ہے البتہ "تامین الحیاۃ" (بیمہ زندگی) میں قمار نہیں، اس لئے وہاں رقم یقیناً واپس مل جاتی ہے، مگر ربوا اور غرر ہے۔ ربوا تو ظاہر ہے۔ غرر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ارکان عقد (ثمن، مبیع یا اجل) میں سے کسی چیز کا مجہول ہونا اور غیر معین واقعے پر موقوف ہونا۔ یہاں غرر اس طرح ہے کہ معلوم نہیں کہ کتنی رقم واپس ہوگی، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جتنی رقم دی تھی وہی بمعہ سود کے واپس ملے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حادثے کی صورت میں زیادہ رقم مل جائے۔

مصطفیٰ زرقاء اور شیخ علی الخفیف کے دلائل کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں البتہ انکے دلائل کا حاصل اور خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ انکے دلائل کا خلاصہ چند باتیں ہیں۔

۱۔ قمار اور بیمے میں فرق ہے۔ قمار باقاعدہ عقد نہیں، محض ایک لعب اور ہزل ہے۔ اور بیمہ باقاعدہ ایک عقد اور جدّ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس عقد کا قمار، ربوا اور غرر پر مشتمل ہونا ہم واضح کر چکے ہیں۔ قمار کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ لعب یا ھزل ہو جدّ ہونے کی صورت میں بھی قمار متحقق ہو جاتا ہے۔

۲۔ یہاں معقود علیہ وہ روپے نہیں جو حادثے میں کمپنی ادا کرتی ہے، بلکہ وہ امان اور اطمینان ہے جو بیمے کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے۔ اور امان کا معاوضہ ادا کرنا جائز ہے۔ اس کے لئے وہ چوکیدار کی مثال پیش کرتے ہیں کہ چوکیدار کی تنخواہ اس امان کا معاوضہ ہوتا ہے جو اس چوکیدار کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے ــــ اس کا جواب یہ ہے کہ امان معقود علیہ نہیں، معقود علیہ روپے ہی ہیں۔ اور امان اس کا ایک ثمرہ اور نتیجہ ہے۔ چوکیدار کی مثال میں بھی چوکیدار کا عمل معقود علیہ ہوتا ہے۔ امان اس کا ثمرہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ چوکیدار کا عمل معقود علیہ بن سکتا ہے، اس لئے وہ جائز ہے۔ لیکن روپے کو معقود علیہ بنانے کی صورت میں مساوات شرط ہے جو بیمے میں مفقود ہے۔

۳۔ "التامین التبادلی" (Mutual Insurance) کے جواز کے تو تمام علماء قائل ہیں۔ اور "التامین التجاری" (Commercial Insurance) بھی اسی کی ایک وسیع صورت ہے۔ بڑے پیمانے پر لوگوں کو ممبر بننے کا موقعہ دینے کے لئے ایک وسیع ادارہ تشکیل دیدیا گیا ہے۔ اس کے منتظمین کو انتظامات کی اجرت ملنی چاہئے۔ بیمہ کمپنی کو جو نفع ملتا ہے وہ اس کے انتظامات کی اجرت ہے۔ اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ "التامین التجاری" بھی "التامین التبادلی" کی طرح ہے ــــ اس کا جواب یہ ہے کہ "التامین التبادلی" ایک تبرع ہے اور "التامین التجاری" معاوضہ ہے۔ تبرع میں غرر متحمل ہوتا ہے، عقد معاوضہ میں غرر متحمل نہیں ہوتا۔

۴۔ ان کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ "بیمہ" ایک عقد جدید ہے۔ اور اصل عقود میں اباحت ہوتی ہے، جب تک اس میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو۔ اور بیمے کی جو توجیہ ہم نے کی ہے، اس میں کوئی قباحت نہیں، لہٰذا اس کی گنجائش ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیمے کی شرعی خامیاں قمار، ربوا اور غرر ہم نے بیان کر دی ہیں۔ لہٰذا یہاں اباحت اصلیہ کا قاعدہ نہیں چل سکتا۔

بیمہ کا متبادل

بیمہ کا متبادل ایک تو تعاونی (Mutual Insurance) ہے جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں، اور سال کے دوران جن جن لوگوں کو کوئی نقصان پہنچا، اس فنڈ سے ان کی امداد کرتے ہیں۔ پھر سال کے ختم پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکاء کو بحصہ رسدی واپس کر دی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کیلئے چندے کے طور پر رکھ دی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ اب عالم اسلام کے کئی ملکوں میں ''شرکات التکافل'' کے نام سے کچھ کمپنیاں قائم ہوئی ہیں جنہیں تجارتی بیمے کے متبادل کے طور پر قائم کیا گیا ہے۔ ان کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ہر بیمہ دار کمپنی کا شیئر ہولڈر ہوتا ہے، کمپنی اپنا سرمایہ نفع بخش کاموں میں لگا کر اس کا نفع اپنے شیئر ہولڈرز میں تقسیم بھی کرتی ہے، اور کمپنی ہی کے ایک ریز روفنڈ سے بیمہ داروں کے نقصانات کی تلافی بھی کرتی ہے۔

مجھے ابھی ان کمپنیوں کے مفصل طریقہ کار کی تمام جزئیات پر فقہی نقطہ نظر سے غور کرنے کا موقع نہیں ملا۔ اس لئے ابھی میں اس کے بارے میں کوئی ذمہ دارانہ بات نہیں کہہ سکتا۔

مالیات عامہ

(Public Financing)

اس موضوع سے مراد یہ ہے کہ ملک کے اجتماعی اخراجات کیا ہوتے ہیں، ان کا تعین کیسے ہوتا ہے اور ان اخراجات کی تمویل کیسے ہوتی ہے؟ آئین کے مطابق حکومتیں ٹیکس عائد کرتی ہیں۔ اور پارلیمنٹ اخراجات کی تحدید کر کے ان کی اجازت دیتی ہے۔ ہر سال حکومت کی آمدنی اور اخراجات کے تعین کے لئے جو دستاویز تیار کی جاتی ہے، اسے اردو میں میزانیہ اور انگریزی میں بجٹ کہتے ہیں۔

بجٹ وفاقی حکومت کا الگ ہوتا ہے، صوبائی حکومتوں کا الگ اور مقامی انتظامیہ کا الگ ہوتا ہے۔ ایک مجموعی بجٹ وفاقی اور چاروں صوبائی بجٹ کو ملا کر بھی تیار کیا جاتا ہے۔ جس کو (Consolidated Budget) کہتے ہیں۔

بجٹ کے دو حصے ہوتے ہیں ایک حصے میں یہ بات درج ہوتی ہے کہ آنے والے سال میں متوقع اخراجات کیا ہیں اور دوسرے حصے میں اندازہ لگایا جاتا ہے کہ سال آئندہ کتنی آمدنی کی توقع ہے۔ اگر متوقع آمدنی اخراجات کے مقابلے میں کم ہو تو کہا جاتا ہے کہ بجٹ میں خسارہ ہو گیا۔ اگر

آمدنی اور اخراجات برابر ہوں تو اسے متوازن بجٹ سمجھا جاتا ہے اور اگر آمدنی اخراجات سے زائد ہو تو اسے فاضل بجٹ کہا جاتا ہے۔

اخراجات

اخراجات دو قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ جاری (Current) اخراجات۔اس سے مراد وہ اخراجات ہیں جن کا فائدہ صرف اس دورانیہ میں حاصل ہوگا، جس کے لئے بجٹ بنایا گیا ہے۔ بجٹ ایک سال کا ہے تو ایک سال کی حد تک ہی فائدہ ہوگا۔ مثلاً حکومت کو جو سود ادا کرنا ہے وہ جاری اخراجات میں شامل ہے۔

۲۔ جامد اخراجات۔ وہ اخراجات جن کا فائدہ اس دورانیے کے بعد بھی ہوگا۔ جیسے سڑکوں، پل وغیرہ پر جو اخراجات ہوئے۔ ان کو ترقیاتی اخراجات بھی کہتے ہیں۔ مثلاً ۹۳-۱۹۹۲ کے بجٹ میں اخراجات اس طرح ہیں۔

جاری اخراجات	:	۲۵۷ارب روپے
ترقیاتی اخراجات	:	۷۳ارب روپے
کل اخراجات	:	۳۳۰ارب روپے

آمدنی

آمدنی بھی دو قسم کی ہوتی ہے۔(۱) محصولاتی۔(۲) غیر محصولاتی

محصولاتی آمدنی:

اس سے مراد وہ آمدنی ہے جو حکومت کو ٹیکسوں سے حاصل ہوتی ہے۔ ٹیکس دو قسم کے ہوتے ہیں:

۱۔ بلاواسطہ۔ (Direct Tax) جو افراد پر اس طرح عائد ہو کہ وہ اس کا بار کسی اور پر نہ ڈال سکیں۔ جیسے آمدنی، تنخواہ، اور جائیداد پر ٹیکس۔

۲۔ بالواسطہ ٹیکس۔ (Indirect Tex) ایسا ٹیکس جس کا بار دوسرے کی طرف بھی منتقل کیا جاتا ہے۔ جیسے دکان اور کارخانے پر ٹیکس کہ دکاندار یا کارخانہ دار قیمتیں بڑھا کر دوسروں پر اس کا بار ڈال سکتا ہے۔ یا ''سیلز ٹیکس'' جو وصول تو دکاندار سے کیا جاتا ہے، لیکن دکاندار ہر چیز کی فروخت کے وقت یہ ٹیکس اپنے خریدار سے وصول کر لیتا ہے۔

معاشیات میں ٹیکس کے اصول بھی بتائے جاتے ہیں۔ ٹیکس لگاتے ہوئے ان اصولوں اور خصوصیات کی رعایت ہونی چاہئے۔
(۱) ٹیکس کی تعداد میں ابہام نہ ہو (۲) ٹیکس کی ادائیگی کا نظام آسان ہوتا کہ ٹیکس ادا کرنے کے لئے لوگوں کو مشکلات کا سامنا نہ کرنا پڑے (۳) ٹیکس بقدر کفایت ہو۔ حکومت کی ضرورت سے زیادہ بھی نہ ہو اور کم بھی نہ ہو (۴) تمام طبقات پر مساوی درجے میں عائد ہو (۵) اتنا زیادہ ٹیکس نہ ہو کہ اس سے لوگ یہ محسوس کرنے لگیں کہ ہمیں کاروبار کا فائدہ ہی کچھ نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے نتیجے میں ملک میں عمل پیدائش متاثر ہونے لگے (۶) ٹیکس کی مقدار لچکدار ہو۔ اشیاء کی قیمتوں اور آمدنی میں اتار چڑھاؤ سے خود بخود بدل جاتا ہو، بار بار بدلنا نہ پڑے۔ مثلاً کسی چیز پر مقدار مقرر کر کے ٹیکس لگانا غیر لچکدار ہے۔ اور قیمت کے فیصدی تناسب سے ٹیکس طے کیا جائے تو یہ لچکدار ہے جو اس چیز کی قیمت بدلنے سے بدلتا رہے گا (۷) ٹیکس کا نظام ایسا نہ ہو جو معاشی ترقی پر اثر ڈالے۔

غیر محصولاتی آمدنی:

اس سے مراد وہ آمدنی ہے جو سرکاری یا نیم سرکاری اداروں سے حاصل ہوتی ہے، مثلاً واپڈا، فون، پی آئی اے، پوسٹ آفس اور ریلوے وغیرہ سے جو آمدنی حاصل ہوتی ہے وہ غیر محصولاتی آمدنی ہے۔

خسارہ اور خساراتی تمویل

اخراجات میں سے آمدنی منہا کر کے جو باقی بچے وہ خسارہ ہے۔ مثلاً پاکستان کے ۹۳-۱۹۹۲ کے بجٹ میں خسارہ کی صورت یوں ہے۔

کل اخراجات	:	۲۳۰ ارب روپے
کل آمدنی	:	۲۶۵ ارب روپے
خسارہ	:	۶۵ ارب روپے

اس خسارے کو پورا کرنے کے لئے سرمایہ فراہم کرنا ''خساراتی تمویل'' (Deficit Financing) کہلاتا ہے۔ خسارے کی تمویل کے لئے حکومت قرضے لیتی ہے۔ قرضے دو قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ بیرونی قرضے۔ (Foreign Loans) جو دوسرے ممالک کی حکومتوں یا بین الاقوامی اداروں سے لئے جاتے ہیں۔

۲۔ داخلی قرضے (Internal Lonans) جو اندرون ملک موجود بنکوں، مالیاتی اداروں یا عوام سے لئے جاتے ہیں۔

پھر داخلی قرضے دو قسم کے ہوتے ہیں۔

(۱) غیر بینکی (Non - Banking) جو عوام سے لئے جاتے ہیں۔ عوام سے قرضے لینے کے لئے ''سرکاری تمسکات'' جاری کیے جاتے ہیں۔ آج کل حکومت کی طرف سے مختلف سیونگ اسکیمیں اسی غرض سے جاری کی گئی ہیں۔ اس میں عام آدمی یہ ''سرکاری تمسکات'' خرید کر پیسے حکومت کو دیدیتا ہے، مثلاً انعامی بانڈ، نیشنل ڈیفنس سیونگ سرٹیفکیٹ، خاص ڈپازٹ سرٹیفکیٹ وغیرہ۔ ان تمام تمسکات پر آج کل عوام کو سود دیا جاتا ہے۔

(۲) بینکی قرضے (Banking Loans) اس کو ''نوٹ چھاپنے'' سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن واقعتاً حکومت نوٹ نہیں چھاپتی ہے۔ اسلئے کہ آئینی طور پر نوٹ چھاپنے کا اختیار حکومت کو نہیں بلکہ اسٹیٹ بینک آف پاکستان کو ہے۔ اس تمویل کا طریقہ یہ ہے کہ حکومت ''ٹریژری بل'' جاری کر کے اسٹیٹ بینک سے قرضہ لیتی ہے۔ اتنی رقم حکومت کے اکاؤنٹ میں جمع کر دی جاتی ہے۔ اسی کو ''نوٹ چھاپنا'' کہہ دیتے ہیں۔ حکومت جب اسٹیٹ بینک کو ادائیگی کرتی ہے تو عموماً آج کل اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ رقم کے مزید ''ٹریژری بل'' جاری کر دیتی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حکومت اسٹیٹ بینک کو کہہ دیتی ہے کہ میرے اکاؤنٹ سے اتنی رقم کم کر دو۔

پھر قرضے کی تین مدات ہوتی ہیں جو بجٹ میں لکھی جاتی ہیں۔

۱۔ مستقل قرضے (Permanent Loans) یہ وہ قرضے ہیں جو حکومت ''سرکاری تمسکات'' کے ذریعے عوام سے وصول کرتی ہے۔ جو واپس نہیں کیے جاتے ہیں۔ البتہ ان ''تمسکات'' کو ثانوی بازار (Secondary Market) میں بیچا جا سکتا ہے جیسے پرائز بانڈ وغیرہ۔

۲۔ رواں قرضے (Floating Loans) اس سے مراد وہ قرضے ہوتے ہیں جو حکومت اسٹیٹ بینک سے لیتی ہے۔

۳۔ قصیر المیعاد قرضے (Unfunded Loans) اس سے مراد وہ دستاویزات ہیں جو کم مدت کے لئے ہوں۔ جیسے ڈیفنس سیونگ سرٹیفکیٹ، نیشنل ڈپازٹ سرٹیفکیٹ، ماہانہ آمدنی، خاص ڈپازٹ وغیرہ۔

خساراتی تمویل میں زیادہ حصہ داخلی قرضوں کا ہوتا ہے۔ بیرونی قرضے اس کے مقابلے میں بہت کم ہوتے ہیں۔ مثلاً ۹۳۔۱۹۹۲ء میں جو قرضے لئے گئے ان کی تفصیل اس طرح ہے۔

داخلی بنکی قرضے	:	۱۲۱ارب روپے
داخلی غیر بنکی قرضے	:	۴۸ارب روپے
بیرونی قرضے	:	۱۷ارب روپے
کل قرضے	:	۱۸۶ارب روپے

قرضوں کی رقم صافی طور پر لکھی جاتی ہے۔یعنی صرف قرضے کی رقم ہی لکھی جاتی ہے۔اس پر جوسود ادا کرنا ہوگا وہ اخراجات میں لکھا جاتا ہے۔آج کل ہمارے ملک میں سود کی مقدار اصل رقم سے زیادہ ہوتی ہے۔مثلاً ۹۳۔۱۹۹۲ء میں حکومت کو ادائیگی کرنی ہے وہ یہ ہے

اصل قرضے	:	۳۳ارب روپے
سود	:	۸۶ارب روپے
کل ادائیگی	:	۱۱۹ارب روپے

پھر سود میں بھی زیادہ حصہ داخلی قرضوں کا ہوتا ہے۔بیرونی سود اس کے مقابلے میں بہت کم ہے۔مثلاً مذکورہ بالا ۱۸۶ارب روپے میں ۵۸ ارب روپے داخلی سود ہے اور ۱۵ارب روپے بیرونی سود ہے۔(باقی ۱۱۳ارب کی بجٹ میں وضاحت نہیں کی گئی)۔

اب تک جو قرضے حکومت کے ذمے واجب الاداء ہیں ان کی تفصیل یہ ہے۔

کل قرضے	۱۳۰۰ارب روپے
داخلی	۱۰۰۰ارب روپے
بیرونی	۳۰۰ارب روپے

داخلی قرضوں کی تفصیل

کل قرضے	۱۰۰۰ارب روپے
اسٹیٹ بینک	۶۷۵ارب روپے
عام بینک	۱۱۰ارب روپے
خاص ڈپازٹ	۲۰۰ارب روپے

بیرونی قرضوں کی تفصیل

بیرونی حکومت سے لیے گئے	۱۹۰ارب روپے
عالمی اداروں سے لیے گئے	۱۱۰ارب روپے
کل	۳۰۰ارب روپے

ان تمام اعداد و شمار سے معلوم ہو گیا کہ حکومت کی تمام ادائیگیوں کا بہت زیادہ حصہ داخلی ہے اور کم حصہ بیرونی ہے۔

خساراتی تمویل کا متبادل طریقہ

جب غیر سودی معیشت کی بات کی جاتی ہے تو خاص طور پر ترقی پذیر ممالک میں سب سے مشکل سوال یہ سمجھا جاتا ہے کہ اگر سود پر قرض لینے کا دروازہ بالکل بند کر دیا جائے تو بجٹ کا خسارہ پورا کرنے کے لئے جو اندرونی اور بیرونی قرضے لیے جاتے ہیں ان کے حصول کی کیا صورت ہوگی؟ کیونکہ جہاں تک تجارتی اداروں کا تعلق ہے، ان میں شرکت اور مضاربت متصور ہو سکتی ہے۔ لیکن حکومت کو جن اخراجات کے لئے قرض لینے کی ضرورت پیش آتی ہے ان میں سے بہت بھاری تعداد ایسے کاموں کی ہے جو نفع بخش نہیں ہے۔ مثلاً سڑک، پل، اور ڈیم وغیرہ بنانا۔ افواج کے لئے جدید اسلحہ فراہم کرنا، اور اس طرح کے دوسرے ایسے منصوبے جن کا فائدہ پوری قوم کو پہنچتا ہے لیکن ان سے براہ راست کوئی آمدنی نہیں ہوتی۔

اس سوال کے جواب میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ بجٹ کے خسارے کو کم کرنے کے لئے سب سے پہلے ان مسرفانہ اخراجات کو ختم کرنے کی ضرورت ہے جن کا مظاہرہ شب و روز حکومت کے مختلف اقدامات میں ہوتا رہتا ہے، اور جن کا ایک غریب ملک میں جواز نہیں، اسی طرح ہمارے ملک میں رشوت اور بددیانتی کی بنیاد پر بھی بہت بھاری رقمیں ضائع ہوتی ہیں، جن کے سد باب کی ضرورت ہے، لیکن یہ حقیقت پھر بھی اپنی جگہ ہے کہ مسرفانہ اخراجات ختم کرنے اور بددیانتی کو دور کرنے کے باوجود بھی ملکی ضروریات کے پیش نظر بجٹ کا خسارہ پورا کرنے کے لئے دوسرے ذرائع تمویل کی ضرورت باقی رہے گی، موجودہ حالات میں اس غرض کے لئے اندرونی اور بیرونی قرضے سود پر لیے جاتے ہیں، سود کے خاتمے کے بعد حکومت کی مختلف ضروریات کے لئے مختلف طریقہ ہائے تمویل اختیار کیے جا سکتے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ حکومت کے جو ادارے نفع بخش ہیں، ٹیلیفون اور ٹیلیگراف کا محکمہ، ان کی تمویل کے لئے مضاربہ سرٹیفکیٹ جاری کیے جا سکتے ہیں، یعنی جو لوگ یہ مضاربہ سرٹیفکیٹ لیں، وہ اس تجارتی ادارے کے منافع میں بحصہ رسدی شریک ہوں۔ اسی طرح سے اگر کوئی شاہراہ یا پل تعمیر کرنا ہے۔ تو اس کے استعمال پر فیس عائد کی جا سکتی ہے جس سے وہ منصوبہ بھی نفع بخش ہو جائے اور اس میں بھی عوام کو مضاربہ سرٹیفکیٹ جاری کیے جا سکتے ہیں۔

۲۔ جو منصوبے کسی بھی صورت میں نفع بخش نہ ہوں، ان کی تمویل کے لئے ایسے غیر سودی بونڈ جاری کیے جاسکتے ہیں، جن پر کوئی معاوضہ نہ دیا جائے، البتہ ان کے حاملین کو ٹیکس میں چھوٹ دی جائے۔ ٹیکس کی چھوٹ کو زیادہ سے زیادہ پرکشش بنایا جاسکتا ہے، ٹیکس چونکہ عوام پر حکومت کا کوئی دین نہیں ہے، اس لئے اس کی معافی یا اس میں رعایت سود میں داخل نہیں ہوگی۔ حکومت ٹیکس لگانے میں اور بعض شعبوں کو چھوٹ دینے میں مختلف عوامل کو پیش نظر رکھتی ہے اگر یہ عامل بھی پیش نظر رہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۳۔ ایک یہ تجویز بھی قابل غور ہے کہ حکومت کو قرضے دے کر سرکاری تمسکات لینے والوں کو ان کے قرضوں پر کوئی مشروط اور طے شدہ اضافہ تو نہ دیا جائے لیکن کبھی کبھی کیف ما اتفق کچھ انعام دیدیا جائے، جس کے مطالبہ کا قانوناً کسی کو کوئی حق نہ ہو، ملیشیا میں اس تجویز پر عمل ہو رہا ہے۔ چونکہ اس طریق کار میں انعام نہ مشروط ہے، اور نہ اس کی شرح طے شدہ ہے، اور نہ اس کا ملنا یقینی ہے، اور نہ اس کا قرض دینے والوں کی طرف سے مطالبہ ہے، اس لئے نظریاتی اعتبار سے اس پر ربا کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ لیکن اندیشہ یہ ہے کہ متواتر عمل کے نتیجے میں یہ ''المعروف کالمشروط'' کی زد میں آجائے۔ لہٰذا ایک تجویز اور بھی ہے کہ اس زیادہ ادائیگی کو ملک کی مجموعی قومی پیداوار کے ساتھ منسلک کر دیا جائے۔ یعنی قرض کی مدت میں مجموعی قومی پیداوار میں جتنا اضافہ ہو، اتنا ہی اضافہ عوام کو دیا جائے۔ اور اگر کوئی اضافہ نہ ہو تو کوئی اضافہ نہ دیا جائے۔ اس تجویز کے بارے میں ابھی احقر کو نفیاً یا اثباتاً کسی جانب جزم نہیں ہے، لیکن اہل علم کو اس پر غور ضرور کرنا چاہئے۔

۴۔ حکومت کو خود اپنے سرکاری کاموں کے لئے، نیز افواج کے لئے بہت سے مشینی سامان کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی تمویل کے لئے اجارہ کا طریقہ بھی بآسانی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ بعض مالیاتی اداروں سے وہ سامان اجارہ پر حاصل کر لیا جائے۔

۵۔ اس کے علاوہ ایک کثیر المقاصد طریق کار یہ ہوسکتا ہے کہ حکومت اپنے اخراجات کی تمویل کے لئے ایک تجارتی مالیاتی ادارہ قائم کرے۔ (یہ ادارہ سرکاری شعبے میں بھی قائم کیا جاسکتا ہے، اور اسے نیم سرکاری بھی بنایا جاسکتا ہے)۔ یہ ادارہ عوام کے لئے مضاربہ سرٹیفکیٹ جاری کرے، اور ان سرٹیفکیٹ کے ذریعہ عوام کی رقموں سے حکومت کو مختلف کاموں میں شرکت، مضاربت اجارہ اور مرابحہ کی بنیاد پر تمویل کرے، جن کا تفصیلی طریق کار بینکاری کے بیان میں گزر چکا ہے۔ اس تمویل کے نتیجے میں جو آمدنی حاصل ہو، وہ مضاربہ سرٹیفکیٹ کے حاملین میں بحصہ رسدی تقسیم کی جائے۔ یہ مضاربہ سرٹیفکیٹس ثانوی بازار میں قابل بیع وشراء بھی ہوسکتے ہیں اور اس طرح عوام کو یہ اطمینان بھی

حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی لگائی ہوئی رقموں کو جب چاہیں، ثانوی بازار میں فروخت کر کے واپس حاصل کر سکتے ہیں اور اگر سرٹیفکیٹ اپنے پاس رکھنا چاہیں تو مذکورہ ادارے کی آمدنی میں حصہ دار ہو سکتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ مختلف ضروریات کے سلسلے میں مختلف طریق کار اختیار کیے جا سکتے ہیں اور ان کا بہتر نظام وضع کیا جا سکتا ہے۔

اس کے علاوہ اندرونی قرضوں میں ایک بہت بڑی تعداد اسٹیٹ بینک کے قرضوں کی ہوتی ہے۔ اس پر سود کا لین دین محض ایک کتابی جمع خرچ ہے، اس کو ختم کرنے میں کوئی دشواری نہیں۔ اسی طرح وفاقی اور صوبائی حکومتوں کے درمیان قرضوں کے لین دین میں بھی سود کی کاروائی بآسانی ختم کی جا سکتی ہے، جس میں دشواری نہیں۔

جہاں تک بیرونی قرضوں کا تعلق ہے ان کے بارے میں اگر حکومت سنجیدگی کے ساتھ کوشش کرے تو دوسرے ممالک کو بھی اسلامی طریق ہائے تمویل کی بنیاد پر رقمیں فراہم کرنے پر آمادہ کر سکتی ہے۔ بیرونی قرضے دینے والوں کو اصل غرض اس بات سے ہے کہ انہیں نفع حاصل ہو، نفع حاصل کرنے کا طریق بذات خود مقصود نہیں۔ اس کی ایک سادہ سی مثال یہ ہے کہ اب بھی بہت سے ممالک قرض دینے کے ساتھ ساتھ یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ سامان ہمارے ملک سے ہی خریدا جائے، جب سامان ان سے خریدنا ہی ہے تو قرض کے بجائے سامان ہی کو مرابحہ مؤجلہ کی بنیاد پر لینے میں کیا دشواری ہے؟ اور اب پوری دنیا میں اسلامی طریقہائے تمویل رفتہ رفتہ پہچانے جانے لگے ہیں۔ آئی، ایم، ایف (I.M.F) اور ورلڈ بینک میں ان پر باقاعدہ ریسرچ ہو رہی ہے اور ان میں سے بعض کی تائید میں مغربی مصنفین کے مقالات بھی آ رہے ہیں۔ آئی ایف سی I F C (انٹرنیشنل فائنانس کارپوریشن) جو عالمی بینک کے طرز کا ایک ادارہ ہے اور نجی تجارتی اداروں کو قرضے دیتا ہے، اب اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں سے اسلامی طریقہ ہائے تمویل کی بنیاد پر از خود معاملات کر رہا ہے۔ ان حالات میں اگر اسلامی ممالک سنجیدگی اور اہتمام کے ساتھ دوسری حکومتوں سے اس بنیاد پر معاملات کرنے کی کوشش کریں تو اس میں کامیابی زیادہ مشکل نہیں۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على نبيه الكريم وعلى آله وصحبه اجمعين

تصانیف

مولانا جسٹس (ر) مفتی محمد تقی عثمانی

﴿اُردو﴾

☆ **اسلام اور جدید معاشی مسائل** (کامل سیٹ ۸ جلد)

☆ تجارت کے فضائل و مسائل (جلد اوّل)

☆ خرید و فروخت کی جائز و ناجائز صورتیں (جلد دوم)

☆ خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام (جلد سوم)

☆ مخصوص اشیاء کی خرید و فروخت اور ان کے احکام (جلد چہارم)

☆ اسلامی بنکاری اور دور حاضر میں اس کی عملی شکل (جلد پنجم)

☆ سود اور اس کا متبادل (جلد ششم)

☆ اسلام کا معاشی نظام (جلد ہفتم)

☆ اراضی کا اسلامی نظام (جلد ہشتم)

☆ اسلام اور جدید معیشت و تجارت

☆ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور تاریخی حقائق

☆ حجیت حدیث

☆ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انتخاب احادیث)

☆ حکیم الامت کے سیاسی افکار

☆ تقلید کی شرعی حیثیت

☆ جہانِ دیدہ (بیس ملکوں کا سفرنامہ)

☆ اندلس میں چند روز

☆ اسلام اور سیاستِ حاضرہ

☆ اسلام اور جدت پسندی

☆ اصلاحِ معاشرہ

☆ اصلاحی خطبات (کامل سیٹ)

☆ اصلاحی مواعظ (کامل سیٹ)

☆ اصلاحی مجالس (کامل سیٹ)

☆ احکام اعتکاف

☆ اکابر دیوبند کیا تھے؟

☆ آسان نیکیاں

☆ بائبل سے قرآن تک (۳ جلدیں)

☆ بائبل کیا ہے؟

☆ پُرنور دعائیں

☆ تراشے

☆ درسِ ترمذی (۳ جلد)

☆ دنیا مرے آگے (سفرنامہ)

☆ دینی مدارس کا نصاب و نظام

☆ ذکر و فکر

☆ ضبطِ ولادت

☆ عیسائیت کیا ہے؟

☆ علومُ القرآن

☆ عدالتی فیصلے (کامل سیٹ)

☆ فرد کی اصلاح

☆ فقہی مقالات (کامل سیٹ)

☆ آثارِ حضرت عارفیؒ

☆ میرے والد میرے شیخؒ

☆ ملکیت زمین اور اس کی تحدید

☆ نشری تقریریں

☆ نقوشِ رفتگاں

☆ نفاذِ شریعت اور اس کے مسائل

☆ نمازیں سنت کے مطابق پڑھیے

☆ ہمارے عائلی مسائل

☆ ہمارا معاشی نظام

☆ ہمارا تعلیمی نظام

☆ اسلامی بنکاری

☆ ذکر و فکر

﴾عربی﴿

☆ تکملہ فتح الملہم (شرح صحیح مسلم ۶ جلد عربی) ☆ ماھی النصرانیہ؟ (عربی)

☆ نظرۃ عابرۃ حول التعلیم الاسلامی (عربی) ☆ احکام الذبائح (عربی)

☆ بحوث فی قضایا فقہیۃ المعاصرۃ (عربی)

~.~.~.~.~.~.~.~.~

☆English☆

☆ TheNoble Qur'an (2 Vols)

☆ An Introduction to Islamic Finance

☆ The Historic Judgment on Interest

☆ The Rules of Etikaf

☆ The Language of the Friday Khutbah

☆ Discourses on the Islamic Way of Life

☆ Easy Good Deeds

☆ Sayings of Muhammad ﷺ

☆ The Legal Status of Following a Madhab

☆ Spritual Discourses

☆ Islamic Months

☆ Perform Salah Correctly

☆ Radiant PrayersHB

☆ Quranic Science

☆ Islam and Modernism

☆ What is Christianity

☆ The Authority of Sunnah

☆ Contemporary Fatawa

~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~

﴿صاحب تصنیف﴾

نام: مولانا مفتی محمد تقی عثمانی ابن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ (مفتی اعظم پاکستان، بانی جامعہ دارالعلوم کراچی)۔

ولادت: ۵ شوال المکرم ۱۳۶۲ھ (اکتوبر 1943ء)

تعلیم: ۱۔ تکمیل درسِ نظامی جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۳۷۹ھ (1960ء)

۲۔ فاضل عربی پنجاب بورڈ (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1958ء)

۳۔ بی۔اے کراچی یونیورسٹی۔ (1964ء)

۴۔ ایل۔ایل۔بی کراچی یونیورسٹی (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1967ء)

۵۔ ایم۔اے عربی پنجاب یونیورسٹی (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1970ء)

تدریس: ☆ شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی (۴۹ سال سے زائد عرصہ سے جامعہ دارالعلوم کراچی میں حدیث وفقہ کے علاوہ مختلف اسلامی علوم کی تدریس)

صحافت: ۱۔ نگران شعبہ تصنیف وتالیف۔جامعہ دارالعلوم کراچی

۲۔ مدیرِ اعلیٰ۔ ماہنامہ ''البلاغ'' (1967ء) سے تاحال

۳۔ مدیرِ اعلیٰ۔ ماہنامہ ''البلاغ انٹرنیشنل'' انگریزی (1989ء) سے تاحال

مناصب: ۱۔ نائب صدر جامعہ دارالعلوم کراچی (1976ء) سے تاحال

۲۔ چیئرمین '' انٹرنیشنل شریعہ سٹینڈرڈز کونسل (International Shariah Standards Council) (ذیلی ادارہ)۔

''اکاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک فنانشل انسٹی ٹیوشنز''

(Accounting & auditing Organization For Islamic Financial Institutions).

۳۔ مستقل ممبر ''انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی'' ۔جدّہ (ذیلی ادارہ۔O.I.C)

۴۔ ممبر ''اسلامک فقہ اکیڈمی آف رابطہ عالمِ اسلامی'' (مکہ مکرمہ)

۵۔ چیئرمین مرکز الاقتصاد الاسلامی (centre for Islamic Economics) 1991ء سے تاحال۔

۶۔جج شریعت اپیلٹ بینچ (سپریم کورٹ آف پاکستان) (1982تا مئی2002)
۷۔جج "فیڈرل شریعت کورٹ آف پاکستان" (1980ء تا 1982ء)
۸۔ممبر آف سنڈیکیٹ کراچی یونیورسٹی (1985ء تا 1988ء)
۹۔ممبر"بورڈ آف گورنرز، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی۔اسلام آباد"(1985ء تا 1989ء)
۱۰۔ممبر"انٹرنیشنل انسٹیٹیوٹ آف اسلامک اکنامکس"(1985ء تا 1988ء)
۱۱۔ممبر"اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان" (1977ء تا 1981ء)
۱۲۔ممبر"بورڈ آف ٹرسٹیز انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد۔(2004ء تا 2007ء)
۱۳۔ممبر"کمیشن فور اسلامائیزیشن آف اکنامی پاکستان"۔

اِسلام

اور

جدید معاشی مسائل

جلد ہشتم

اراضی کا اسلامی نظام

۸

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ادارۂ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل
جلد ہشتم
اراضی کا اسلامی نظام

اِسلام

اور

جدید معاشی مسائل

جلد ہشتم

اراضی کا اسلامی نظام

شیخ الاسلام جسٹس (ر) مولانا مُحمّد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف

مولانا مفتی محمود احمد صاحب

دارالافتاء جامعہ اشرفیہ۔ لاہور

اِدارۂ اسلامیات

پبلشرز بکسیلرز ایکسپورٹرز

★ ۱۴ دینا ناتھ مینشن مال روڈ، لاہور

فون ۷۳۲۴۴۱۲، فیکس ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲

★ ۱۹۰، انار کلی، لاہور پاکستان

فون ۷۲۴۳۹۹۱، ۷۳۵۳۲۵۵

★ موہن روڈ، چوک اُردو بازار، کراچی

فون ۲۷۲۲۴۰۱

نام کتاب

اسلام
اور
جدید معاشی مسائل

جلد ہشتم

اراضی کا اسلامی نظام

اشاعت اول

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ ——— جون ۲۰۰۸ء

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

۱۴- دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور فون ۷۳۲۴۴۱۲ فیکس ۷۳۲۴۷۸۵-۴۲-۹۲+

۱۹۰- انارکلی، لاہور- پاکستان ....فون ۷۲۴۳۹۹۱-۷۳۵۳۲۵۵

موہن روڈ، چوک اردو بازار، کراچی- پاکستان......فون ۲۷۲۲۴۰۱

ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴

مکتبہ دار العلوم، جامعہ دار العلوم، کورنگی، کراچی نمبر۱۴

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، چوک لسبیلہ، کراچی

دار الاشاعت، اردو بازار، کراچی نمبر۱

بیت القرآن، اردو بازار، کراچی نمبر۱

بیت العلوم، نابھہ روڈ، لاہور

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم
ان الحکم الا للہ علیہ توکلت و علیہ فلیتوکل المتوکلون

ملکیت زمین اور اس کی تحدید

عدالت عظمی پاکستان

شریعت ایپلیٹ بینچ

روبروئے:

جناب جسٹس محمد افضل ظلہ صاحب	چیرمین
جناب جسٹس ڈاکٹر نسیم حسن شاہ صاحب	ممبر
جناب جسٹس شفیع الرحمٰن صاحب	ممبر
جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب	ممبر
جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب	ممبر

شریعت اپیل نمبر ۱۔ ۱۹۸۱ء

قزلباش وقف بنام چیف لینڈ کمشنر پنجاب، لاہور وغیرہ

شریعت اپیل نمبر ۳۔ ۱۹۸۱ء

شیر علی خان بنام حکومت پاکستان

شریعت اپیل نمبر ۴۔ ۱۹۸۱ء

سید خوشحال خان بنام وفاقی حکومت پاکستان

شریعت اپیل نمبر ۸۔ ۱۹۸۱ء

سید علی اکبر محمود بنام ڈپٹی لینڈ کمشنر رحیم یار خان

شریعت اپیل ۹۔۱۹۸۱ء
بشری بی بی بنام ڈپٹی لینڈ کمشنر
شریعت اپیل ۱۰۔۱۹۸۱ء
سردار سلطان محمود خان بنام حکومت پاکستان
شریعت اپیل نمبر ایک -- در --۱۹۸۷ء
سید عزیز الاسلام وغیرہ بنام وفاق
شریعت اپیل نمبر ۲۱--در -- ۱۹۸۴ء
صوبہ پنجاب بنام عوام الناس پاکستان
تاریخ ہائے سماعت ......۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۳۲، ۴۲ / ستمبر ۱۹۸۵ء اور مورخہ ۳ / مئی ۱۹۸۶ء ۱۶، ۱۸ جنوری ۱۹۸۸ء

فیصلہ

۱۔ یہ تمام اپیلیں چونکہ فیڈرل شریعت کورٹ کے ایک ہی فیصلے کے خلاف دائر کی گئی ہیں، اور ان سب میں بنیادی مسئلہ ایک، یا ایک جیسا ہے، اس لیے ان تمام اپیلوں کی سماعت بھی ایک ساتھ کی گئی اور اس فیصلے کے ذریعے ان سب کا ایک ساتھ تصفیہ مطلوب ہے۔

۲۔ شریعت اپیل نمبر ا۔۱۹۸۱ء میں اپیل کنندہ قزلباش وقف ہے، جو ناصر علی خان قزلباش نے ۱۹۵۲ء میں فی سبیل اللہ وقف کیا تھا، یہ وقف ۴۰ مربع زرعی زمین اور دوسری شہری جائیداد پر مشتمل تھا، جس کی آمدنی وقف نامہ کی رو سے مذہبی اور خیراتی مقاصد میں خرچ ہونی تھی۔

۳۔ جب ۱۹۷۲ء میں مارشل لاء ریگولیشن نمبر ۱۱۵ نافذ ہوا، اور اس کے ذریعہ زمین کی ملکیتوں پر حد عائد کر کے اس حد سے زائد زمینیں مالکان سے لی گئیں تو قزلباش وقف کی متعدد درخواستوں کے باوجود اسے مارشل لاء ریگولیشن نمبر ۱۱۵ کے احکام سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا گیا، اور زمین کا جتنا حصہ ۱۴ ہزار یونٹ سے زائد تھا، وہ مذکورہ ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۱۸ ذیل اے شق ۲ کے تحت ۱۲۵۰ ایکڑ زمین مزراعین کو دے دی گئی۔

۴۔ جنوری ۱۹۷۷ء میں لینڈ ریفارمز ایکٹ ۱۹۷۷ء نافذ ہوا، جس میں ملکیت زمین کی حد اور کم کر کے ۱۱۰۰ ایکڑ یا ۸ یونٹ (جو بھی زیادہ ہو) مقرر کر دی گئی۔ جس کے نتیجے میں وقف کی مزید زمین وقف کے تصرف سے لے لی گئی اور اب وقف کے پاس ایک ہزار بیس ایکڑ میں سے صرف ۱۱۰۲ ایکڑ

زمین باقی رہ گئی۔

۵۔قزلباش وقف کی طرف سے اس کاروائی کے خلاف متعدد مقدمات دائر کیے گئے، جو بالآخر ناکام ہوئے، یہاں تک کہ فروری ۱۹۷۹ء میں صدارتی حکم نمبر ۱۹۷۹/۳ء نافذ ہوا، جس کے ذریعہ دستور پاکستان میں ایک نئے باب ۳۔اے کا اضافہ کیا گیا، اور ہر ہائی کورٹ میں شریعت بینچیں قائم کی گئیں، جو کسی کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دینے کی مجاز تھیں، چنانچہ ۲۱/مارچ ۱۹۷۹ء کو اپیل کنندہ نے لاہور ہائی کورٹ کی شریعت بینچ میں مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ اور لینڈ ریفارمز ایکٹ ۱۹۷۷ء کو قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بنیاد پر چیلنج کیا، یہ درخواست سماعت کے لئے منظور ہوگئی، لیکن اس دوران ہائی کورٹوں کی شریعت بینچوں کی جگہ فیڈرل شریعت کورٹ وجود میں آگیا، چنانچہ یہ درخواست فیڈرل شریعت کورٹ کو منتقل ہوگئی، فیڈرل شریعت کورٹ نے مقدمہ کی سماعت کے بعد اپنے فیصلے مورخہ ۱۳/د ستمبر ۱۹۸۰ء کو اپنے اکثریتی فیصلے کی بنا پر یہ درخواست خارج کر دی۔ تاہم جسٹس کریم اللہ درانی (مرحوم) نے اپنے اقلیتی فیصلے میں اس درخواست کو منظور کرتے ہوئے یہ قرار دیا کہ مذکورہ قوانین میں ''شخص'' کی ایسی تعریف جس کی رو سے مسلمان وقف بھی اس میں داخل ہو جائے، قرآن و سنت کے خلاف ہے۔

اب اپیل کنندہ نے فیڈرل شریعت کورٹ کے خلاف اس عدالت میں اپیل دائر کی ہے۔

۶۔اپیل نمبر ۳، ۱۰۔۱۹۸۱ میں اپیل کنندہ نے مارشل لاء ریگولیشن نمبر ۱۱۵ کے پیراگراف نمبر ۸ کو قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بنا پر چیلنج کیا ہے جس میں نہری زمین کے ۱۵۰ ایکڑ اور بارانی زمین کے ۳۰۰ ایکڑ یا ۲ ہزار پیداوار یونٹ (جو بھی زیادہ ہو) سے زائد زمین ملکیت میں رکھنے پر پابندی عائد کی گئی ہے، اسی طرح لینڈ ریفارمز ایکٹ ۱۹۷۷ء کی اس دفعہ کو چیلنج کیا ہے، جس کی رو سے ملکیت زمین کی حد مزید گھٹا کر ۱۰۰ ایکڑ کر دی گئی ہے۔

۷۔اپیل نمبر ۱۹۸۱ء میں مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کے پیراگراف نمبر ۲۴ کو چیلنج کیا گیا ہے، جس میں زمین کی ہر ایسی تقسیم اور ہر ایسے انتقال کو ممنوع قرار دیا گیا، جس کے ذریعہ کسی شخص کی زمین کفایتی مقدار (economic holding) سے کم رہ جائے، نیز اپیل کنندہ نے مذکورہ ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۵ کے ذیلی فقرہ نمبر ایک (شق اے سے ڈی تک) اور ذیلی فقرہ نمبر ۳ (اے سے سی تک) کو بھی قرآن سنت کے خلاف ہونے کی بنیاد پر چیلنج کیا ہے۔ پیراگراف نمبر ۲۵ ذیلی فقرہ نمبر ایک مزارعین کو بے دخلی سے تحفظ فراہم کرتا ہے، اور ذیلی فقرہ نمبر ۳ زمین پر عائد ہونے والے تمام واجبات (بیج کی فراہمی وغیرہ) مالک یا قابض کے ذمہ قرار دیتا ہے، البتہ کھاد کی فراہمی زمیندار اور مزارع کی

مشترک ذمہ داری قرار دیتا ہے۔

۸۔شریعت اپیل نمبر ۸، ۱۹۸۱ء میں لینڈ ریفارمز ایکٹ ۱۹۷۷ء کی دفعات ۳، ۴، ۵، ۶، اور ۷ کو قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بناء پر چیلنج کیا گیا ہے، جوزرعی زمین کی ملکیت کی تحدید اور اس سلسلے میں زمین کے انتقالات پر مختلف قسم کی پابندیوں پر مشتمل ہے۔

شریعت اپیل نمبر ایک در ۱۹۸۷ء کے اپیل کنندہ گان کچھ لوگ ہیں جو مارشل لاء ریگولیشن کی زد میں آنے کی بناء پر اپنی کچھ جائیداد سے محروم ہوئے، شروع میں انہوں نے متعدد اتھارٹیز کے سامنے درخواستیں پیش کیں، جو ناکام ہوئیں، بالآخر انھوں نے فیڈرل شریعت کورٹ میں ایم۔ ایل۔ آر ۱۱۵ کو قرآن وسنت سے متصادم ہونے کی بناء پر چیلنج کیا، فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے ایک مختصر حکم مورخہ ۱۹۸۶/۱۱/۱۷ء کے ذریعے انکی درخواست سرسری طور پر خارج کردی اور اپنے مختصر حکم میں اخراج کی وجہ صرف یہ بیان کی کہ فیڈرل شریعت کورٹ حافظ محمد امین بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان (پی۔ ایل۔ ڈی ۱۹۸۱ء Fsc ۲۳) کے مقدمہ میں یہ قرار دے چکا ہے کہ یہ معاملہ اس کی حدودِ اختیار سماعت میں نہیں ہے۔

اپیل کنندہ کا موقف کہ یہ عدالت (سپریم کورٹ) حکم صوبہ بنام سعید کمال شاہ (پی۔ ایل۔ ڈی ۱۹۸۶ء Scp ۳۶۰) کے مقدمہ میں مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کی بعض دفعات کے بارے میں یہ قرار دے چکی ہے کہ وہ فیڈرل شریعت کورٹ کی حدود اختیار میں داخل ہے، اور اس بناء پر ایم۔ ایل۔ آر ۱۱۵ کی بعض دفعات کو قرآن وسنت سے متصادم قرار دے چکی ہے، ان حالات میں جب اس عدالت کے مذکورہ فیصلے کی بناء پر فیڈرل شریعت کورٹ کا دائرۂ اختیار واضح ہوگیا ہے، اور یہ ثابت ہوگئی ہے کہ ایم۔ ایل۔ آر ۱۱۵، اس کی حدودِ اختیار سے خارج نہیں ہے تو اب ان کا یہ مقدمہ فیڈرل شریعت کورٹ ریمانڈ کرنا چاہیئے، تاکہ فیڈرل شریعت کورٹ مقدمہ کے ذاتی حسن وقبح (Merits) کی بنیاد پر اس کا فیصلہ کرے۔

جہاں تک اس مقدمہ کے ریمانڈ کا تعلق ہے، اپیل گان کا موقف اس لئے قابل تسلیم نہیں ہے کہ فیڈرل شریعت کورٹ نے حافظ محمد امین بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان کے مقدمہ میں صرف اختیار سماعت کے فقدان کی وجہ سے درخواست خارج نہیں کی تھی، بلکہ ساتھ ہی ریمانڈ کے امکان کو مدنظر رکھتے ہوئے اصولوں (Merits) پر بھی فیصلہ دے دیا تھا، اور اب وہ فیصلہ دوسری منسلکہ اپیلوں کے ذریعہ ہمارے پاس چیلنج کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس مقدمہ کو ریمانڈ کرنے کے بجائے ہم میرٹس کی بنیاد پر اس کا تصفیہ دوسری منسلکہ اپیلوں کے ساتھ کرنا مناسب سمجھتے ہیں، کیونکہ کنندہ گان کا مقصد بھی ایم۔

ایل۔آر ۱۱۵ کی دفعات کو چیلنج کرنا ہے، جو مذکورہ حد سے زائد زمینوں کو بلا معاوضہ چھین لینے کے احکام پر مشتمل ہیں۔

شریعت اپیل نمبر ایک در ۱۹۸۷ء کے اپیل کنندہ گان کچھ وہ لوگ ہیں جو مارشل لاء ریگولیشن اتھارٹیز کے سامنے اپنی درخواستیں پیش کیں جو ناکام ہوئیں، بالآخر انھوں نے فیڈرل شریعت کورٹ میں ایم۔ایل۔آر ۱۱۵ کو قرآن وسنت سے متصادم ہونے کی بناء پر چیلنج کیا، فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے ایک مختصر حکم مورخہ ۱۷/ ۱۹۸٦/۱۱ء کے ذریعہ ان کی درخوست سرسری طور پر خارج کر دی اور اپنے مختصر حکم میں اخراج کی وجہ صرف یہ بیان کی کہ فیڈرل شریعت کورٹ حافظ محمد امین بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان (پی۔ایل۔ڈی ۱۹۸۱ء Fsc ۲۳) کے مقدمہ میں یہ قرار دے چکا ہے کہ اس کی حدود اختیارِ سماعت میں نہیں ہے۔

اپیل کنندہ کا موقف یہ ہے کہ یہ عدالت (سپریم کورٹ) حکم صوبہ سرحد بنام سعید کمال شاہ (پی۔ایل۔ڈی ۱۹۸٦ء Scp ۳٦۰) کے مقدمہ میں مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کی بعض دفعات کے بارے میں یہ قرار دے چکی ہے کہ وہ فیڈرل کورٹ کی حدود اختیار میں داخل ہے، ان حالات میں جب کہ اس بناء پر ایم۔ایل۔آر ۱۱۵ء اس کی حدود اختیار سے خارج نہیں ہے تو اب ان کا یہ مقصد فیڈرل شریعت کورٹ کو ریمانڈ کرنا چاہیے، تاکہ فیڈرل شریعت کورٹ مقدمہ کے ذاتی حسن وقبح (Merits) کی بنیاد اس کا فیصلہ کرے۔

جہاں تک اس مقدمہ کے ریمانڈ کا تعلق ہے، اپیل کنندہ گان کا موقف اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ فیڈرل شریعت کورٹ نے حافظ محمد امین بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان کے مقدمہ میں صرف اختیارِ سماعت کے فقدان کی وجہ سے درخواست خارج نہیں کی تھی، بلکہ ساتھ ہی ریمانڈ کے امکان کو مدنظر رکھتے ہوئے اصولوں (Merits) پر بھی فیصلہ دے دیا تھا، اور اب وہ فیصلہ دوسری منسلکہ اپیلوں کے ذریعہ ہمارے پاس چیلنج کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس مقدمہ کو ریمانڈ کرنے کے بجائے ہم میرٹس کی بنیاد پر اس کا تصفیہ دوسری منسلکہ اپیلوں کے ساتھ کرنا مناسب سمجھتے ہیں، کیونکہ اپیل کنندہ گان کا مقصد بھی ایم۔ایل۔آر ۱۱۵ کی دفعات کو چیلنج کرنا ہے، جو مذکورہ حد سے زائد زمینوں کو بلا معاوضہ چھین لینے کے احکام پر مشتمل ہیں۔

شریعت اپیل نمبر ۲۱ در ۱۹۸۴ء صوبائی حکومت پنجاب نے فیڈرل شریعت کورٹ کے اس فیصلے کے خلاف دائر کی ہے جس کے ذریعہ ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ٦۰۔اے میں ترمیم کرنے کی ہدایت کی تھی، اس اپیل میں جو مسئلہ اٹھایا گیا ہے، وہ بھی چانکہ ایم۔ایل۔آر ۱۱۵ کے بعض احکام سے قریبی،

تعلق رکھتا ہے، اس لیے اس اپیل کی سماعت بھی مذکورہ بالا اپیلوں کے ساتھ کی گئی ہے۔

۹۔ یہ مقدمات جس بنیادی مسئلہ سے متعلق ہیں، ان کے تصفیہ کے لیے پہلے مندرجہ ذیل نکات کی تحقیق ضروری ہوگی:

۱۔ کیا اسلام میں زمین کی انفرادی ملکیت تسلیم کی گئی؟

۲۔ کیا اسلام نے زمین یا دوسری املاک میں ملکیت کی حد مقرر فرمائی ہے؟

۳۔ اگر اسلام نے از خود ملکیت کی کوئی حد مقرر نہیں کی، تو کیا کسی حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ملکیت کی کوئی حد مقرر کر دے؟ اور کسی قانون کے ذریعہ عوام کو اس بات کا پابند بنا دے کہ وہ ملکیت کی کوئی حد مقرر کر دے؟ اور کسی قانون کے ذریعہ عوام کو اس بات کا پابند بنادے کہ وہ اس مقررہ حد سے زائد کوئی چیز اپنی ملکیت میں نہ لائیں؟

۴۔ کیا اسلام میں حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ افراد کی کسی شخصی ملکیت کو ان کی رضا مندی کے بغیر ان کی ملکیت سے نکال دے؟ اگر یہ اختیار حاصل ہے تو کن حالات میں؟ اور معاوضے کے ساتھ یا بلا معاوضہ؟

ہم ان چار نکات سے قرآن وسنت کی روشنی میں اپنی تحقیق کا نتیجہ ذیل میں پیش کرتے ہیں:

ملکیت زمین کا مسئلہ

۱۰۔ چونکہ زیرِ نظر مقدمات میں کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ اسلام میں زمین کی انفرادی ملکیت جائز نہیں ہے، بلکہ دونوں فریق اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام میں زمین انفرادی ملکیت کے تحت آسکتی ہے، وفاقی شرعی عدالت نے بھی اپنے فیصلے میں اس بات کو تسلیم کیا ہے، اس لیے اس نکتہ کی توضیح وتشریح میں زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں، البتہ چونکہ دوسرے زیرِ تصفیہ نکات اسی نکتہ پر موقوف ہیں، اس لیے نہایت اختصار کے ساتھ اس مسئلہ میں قرآن وسنت کے موقف کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

۱۱۔قرآن کریم جس معاشرے میں نازل ہوا، وہاں اشیائے صرف (Consumer goods) اور وسائل پیداوار (Factor of Production) دونوں پر انفرادی ملکیت کو تسلیم کیا جاتا تھا، اور اسی کے مطابق معاملات جاری تھے۔ قرآن کریم نے انفرادی ملکیت کو تسلیم کیا جاتا تھا، اور اسی کے مطابق معاملات جاری تھے۔ قرآن کریم نے انفرادی ملکیت کے اس اصول میں عملاً کوئی تبدیلی پیدا نہیں فرمائی، البتہ کئی مقامات پر یہ واضح فرمایا کہ زمین وآسمان کی تمام اشیاء پر حقیقی ملکیت

اللہ تعالیٰ کی ہے، وہی ان اشیاء کا خالق اور ان کا حقیقی مالک ہے، اور اس کا مالک حقیقی نے یہ چیزیں انسانوں کو عطا فرمائی ہیں، جس کے نتیجے میں وہ دنیاوی احکام و معاملات کے لحاظ سے ان اشیاء کے مالک قرار پا گئے ہیں، اور ان کو ان مملوکہ اشیاء پر تمام مالکانہ حقوق حاصل ہو گئے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ ملکیت اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے، اس لیے یہ بالکل بے مہار اور مادر پدر آزاد ملکیت نہیں ہے، بلکہ اپنے حصول کے طریقے اور استعمال کے لحاظ سے بہت سی حدود کی پابند ہے۔ چنانچہ ان دنیوی مالکوں پر واجب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود کے اندر استعمال کریں اور ان حدود سے تجاوز نہ کریں۔

۱۲۔ قرآن کریم نے ملکیت کی یہ حقیقت متعدد مقامات پر بیان فرمائی ہے۔ ایک طرف یہ ارشاد فرمایا:

وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ

اور اللہ ہی کی ملکیت ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے (۱)

۱۳۔ لیکن دوسری طرف یہ ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کا مالک حقیقی ہونے کے باوجود دنیوی احکام کے لحاظ سے ان اشیاء کی ملکیت انسانوں کو عطا فرما دی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ اَیْدِیْنَآ اَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مٰلِكُوْنَ

اور کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے ان کے لیے اپنے ہاتھ کی ساختہ چیزوں میں سے مویشی پیدا کیے، یہاں یہ لوگ ان کے مالک ہو گئے۔ (۲)

۱۴۔ اس طرح یہ واضح فرمانے کے باوجود کہ زمین و آسمان کی تمام اشیاء حقیقتاً اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں، اللہ تعالیٰ نے دنیوی احکام کے لحاظ سے ان اشیاء پر انفرادی ملکیت تسلیم فرمائی۔ اور اس حیثیت سے قرآن کریم میں جابجا ان اشیاء کو "انسانوں کا مال" (یعنی ان کی ملکیت) قرار دیا گیا ہے۔

(۱)۔ نساء ۴:۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲۔ مزید دیکھیے سورۃ بقرہ ۲:۱۰۷ آل عمران ۳:۱۰۹ وانعام ۶:۱۲ ویونس ۱۰:۵۵، ۶۶ ورعد ۱۳:۱۱ وابراہیم ۱۴:۲ والنحل ۱۶:۵۲ عطہ والحج ۲۲:۶۴ والنور ۲۴:۶۴ والروم ۳۰:۲۶ ولقمان ۳۱:۲۶ وسبا ۳۴:۱ والشوریٰ ۴۲:۴ وغیرہ یٰسین ۳۶:۷۱

(۲) ایسی تمام آیات کو نقل کرنا تو مشکل ہے۔ البتہ چند حوالے درج ذیل ہیں:

بقرہ ۲:۲۶۴، ۱۸۸، ۲۶۱، ۲۷۴، ۲۷۴۔ وآل عمران ۳:۱۰، ۱۱۶، ۱۸۶۔ النساء ۴:۲، ۶، ۱۰، ۳۶، ۹۵ انفال ۸:۲۸، ۳۶، ۷۲۔ والتوبہ ۹:۲۴، ۳۴، ۴۴، ۸۶، ۸۵، ۱۰۳، ۱۱۱ ویونس ۱۰:۸۸ وبنی اسرائیل ۱۷:۶ والاحزاب ۳۳:۲۷ والسبا ۳۴:۳۷ ومحمد ۴۷:۳۲ والذاریات ۵۱:۱۹ المجادلہ ۵۸:۱۷ الحشر ۵۹:۸ الصف ۶۱:۱۱ المنافقون ۶۳:۹ التغابن ۶۴:۱۵ المعارج ۷۰:۲۴ اللیل ۹۲:۱۱ الہمزہ ۱۰۴:۳ المسد ۱۱۱:۲

(۲) اور اسی بناء پر ان انفرادی ملکیتوں میں غیر ممالک کی مداخلت کو منع فرمایا گیا ہے۔ مثلاً ارشاد ہے:

يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال آپس میں ناحق طریقے سے مت کھاؤ۔ (۱)

۱۵۔ لیکن جا بجا یہ تنبیہ بھی فرمادی گئی کہ چونکہ تمھاری یہ انفرادی ملکیت اللہ تعالیٰ کی عطا ہے جو ان تمام چیزوں کا حقیقی مالک ہے، اس لیے جہاں اللہ تعالیٰ تمھیں ان املاک کو خرچ کرنے کا حکم دے، وہاں تمھارے لیے ان کا خرچ ضروری ہوگا۔ نیز اگرچہ کسی دوسرے شخص کو تمھاری انفرادی ملکیت میں مداخلت کرنے کا حق نہیں ہے، لیکن تمھیں از خود اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ اس نعمت کا شکر اس طرح ادا کرنا چاہئے کہ اس ملکیت کے ذریعے دوسروں سے حسن سلوک کرو۔ ارشاد ہے:

واٰتُوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِىْٓ اٰتٰكُمْ

اور ان (غلاموں) کو دو اللہ کے اس مال میں سے جو اللہ نے تمھیں دے دیا ہے۔ (۲)

نیز ارشاد ہے:

وَابْتَغِ فِيْمَآ اٰتٰكَ اللّٰهُ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَاَحْسِنْ كَمَآ اَحْسَنَ اللّٰهُ اِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِى الْاَرْضِ

اور جو کچھ اللہ نے تجھے دیا ہے اس کے ذریعہ آخرت کی جستجو کر اور دنیا سے اپنا حصہ فراموش نہ کر اور جس طرح اللہ نے تیرے ساتھ احسان کیا ہے تو بھی (دوسروں کے ساتھ) احسان کر، اور زمین میں فساد کا خواہاں نہ ہو۔ (۳)

۱۶۔ انفرادی ملکیت کی یہ حقیقت کہ دنیا کی ہر چیز اصل میں اللہ کی ہے، اور اللہ نے بندوں کو اس کا مالک بنایا ہے، قرآن کریم نے جا بجا بیان فرمایا ہے، اور اس حقیقت کے اعتبار سے اشیاء صرف (Consumer goods) اور وسائل پیداوار (Factors of Production) کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا، چنانچہ زمین کے بارے میں بھی بعینہ یہی بات قرآن کریم نے ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے:

اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ

بلاشبہ زمین اللہ کی ہے، اللہ اپنے بندوں میں سے جسکو چاہتا ہے، اسکا وارث (مالک) بنا دیتا ہے۔ (۴)

---

(۱) سورۃ النساء ۴: ۲۹ سورۃ البقرۃ ۲: ۱۸۸ (۲) النور ۲۴: ۳۳ (۳) القصص ۲۸: ۷۷

(۴) الاعراف ۷: ۱۲۸

۱۷۔جس طرح زمین و آسمان کی تمام چیزوں کو گذشتہ آیات میں اصلاً اللہ تعالیٰ کی ملکیت قرار دے کر یہ بتایا گیا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چیزیں تمھیں مالکانہ حقوق کے ساتھ عطا فرمادی ہیں۔بعینہ اسی طرح سورۂ اعراف کی اس آیت میں زمین کے بارے میں بھی یہی بات ارشاد فرمائی گئی ہے کہ وہ اصل میں اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے، اس کا مالک بنادیتا ہے۔

۱۸۔تقریباً یہی بات سورۂ انعام کے آخر میں ان الفاظ کے ساتھ ارشاد فرمائی گئی ہے:

وَهُوَالَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِیْ مَآ اٰتٰكُمْ اِنَّ رَبَّكَ سَرِيْعُ الْعِقَابِ وَاِنَّهٗ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

اور اللہ ہی ہے جس نے تمھیں زمین کا نائب بنایا، اور تم میں سے بعض کو دوسرے بعض پر درجات کے اعتبار سے فوقیت دی، تاکہ جو کچھ اس نے تمھیں دیا ہے، اس کے بارے میں تمھیں آزمائے، بلاشبہ وہ بڑی مغفرت کرنیوالا اور رحم کرنیوالا ہے۔(۱)

۱۹۔پھر جس طرح اشیاءِ صرف اور دوسری املاک کے بارے میں قرآن کریم نے ارشاد فرمایا ہے کہ چونکہ ان کا حقیقی مالک اللہ تعالیٰ ہے، اس لیے جس جگہ وہ ان کو خرچ کرنے کا حکم دے، (مثلاً زکوۃ وغیرہ کی صورت میں) وہاں ان کو خرچ کرنا واجب ہے، اسی طرح زمین کے بارے میں بھی یہ ارشاد فرمایا کہ اس کی پیداوار کا ایک حصہ (عشر وغیرہ کی صورت میں) اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنا ضروری ہے۔چنانچہ ارشاد ہے:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّاۤ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ

اے ایمان والو! خرچ کرو اپنی پاک کمائیوں میں سے اور ان چیزوں میں سے جو ہم نے تمھارے لیے زمین سے نکالی ہیں۔(۲)

نیز ارشاد ہے:

وَهُوَالَّذِیْۤ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَيْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وَّالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا اُكُلُهٗ وَالزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَّغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖۤ اِذَاۤ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ وَلَا تُسْرِفُوْا ط اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ

اور (اللہ تعالیٰ) وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے، وہ بھی جو ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور وہ بھی جو نہیں چڑھائے جاتے، اور کھجور کے درخت اور کھیتی، جن میں

(۱) الانعام ۶:۱۶۵ (۲) البقرہ ۲:۲۶۷

کھانے کی چیزیں مختلف طور کی ہوتی ہیں اور زیتون اور انار جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں، اور کبھی مشابہ نہیں ہوتے، ان سب کا پھل کھاؤ جب وہ پھل دیں، اور اس میں جو حق واجب ہے، وہ کاٹنے کے دن دیا کرو، اور اسراف نہ کرو، بلاشبہ وہ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ (۱)

۲۰۔ ان آیات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کریم نے "ملکیت" کی حقیقت اور اس کے حقوق و فرائض کے سلسلے میں عام اشیاءِ صرف اور زمین کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا، بلکہ جس قسم کی انفرادی ملکیت عام اشیاءِ صرف میں انسانوں کیلئے جائز قرار دی ہے، اسی قسم کی ملکیت زمین پر بھی برقرار رکھی ہے اور جس کے حقوق عام اموال پر عائد کیے ہیں اسی قسم کے حقوق زمین پر بھی عائد فرمائے ہیں جس طرح اشیاءِ صرف کے بارے میں فرمایا کہ:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا

اللہ تعالیٰ وہی ہے جس نے تمہارے لیے وہ تمام چیزیں پیدا فرمائیں جو زمین میں ہیں۔ (۲)

اسی طرح زمین کے بارے میں فرمایا کہ:

وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ

اور زمینوں کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے لیے بنایا ہے۔ (۳)

۲۱۔ لہٰذا جس طرح پہلی آیت سے اشیاءِ صرف میں انفرادی ملکیت کی نفی ہوتی، اسی طرح دوسری آیت سے زمین کی انفرادی ملکیت کی نفی کا کوئی سوال نہیں، حقیقت حال دونوں جگہ یہ ہے کہ اشیاءِ صرف ہوں یا زمین زور دوسرے وسائل پیداوار، وہ سب اللہ تعالیٰ کی ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے دنیا کا نظام چلانے کے لیے ان بندوں کو انفرادی ملکیت کے حقوق عطا فرمائے ہیں۔ البتہ ساتھ ہی ان فرائض عائد فرما دیئے ہیں کہ وہ اپنی ان املاک سے فائدہ اٹھاتے وقت ان فرائض کو فراموش نہ کریں اور ان کا غلط استعمال نہ کریں، جو اللہ تعالیٰ کے احکام کے خلاف ہو۔

۲۲۔ قرآن کریم کے بعد سنت کی طرف آئیں تو اس میں زمین کی انفرادی ملکیت کے احکام اور اس کے حقوق و فرائض اور زیادہ تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ ذیل میں چند احادیث ذکر کی جاتی ہیں، جن سے زمین کی انفرادی ملکیت واضح طور پر ثابت ہوتی ہے۔

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق

جو شخص کسی ایسی زمین کو آباد کرے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو تو وہ اس زمین کا زیادہ حق دار ہے۔ (۴)

---

(۱) البقرہ ۲۹/۲ (۲) البقرہ ۲۹/۲ (۳) الرحمٰن ۱۰/۵۵ (۴) صحیح البخاری، کتاب المزارعۃ باب من احیا ارضا حدیث نمبر ۲۳۳۵۔

اس حدیث سے ایک طرف تو یہ معلوم ہوا کہ بنجر اور غیر مملوک کو آباد کرنے سے وہ آباد کار کی ملکیت میں آجاتی ہے اور دوسری طرف یہ بھی ثابت ہوا کہ جو زمین کسی کی ملکیت میں ہو وہ خواہ غیر آباد پڑی ہوا سے آباد کرنے سے اس پر ملکیت کے حقوق حاصل نہیں ہوتے۔

۲۳۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ بالا حکم اور بھی متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے۔مثلاً حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ آپ سے یہ الفاظ روایت فرماتے ہیں:

من أحيا أرضا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق

جو شخص مردہ (غیر مملوک، غیر آباد) زمین آباد کرے تو وہ زمین اسی کی ہے، اور دوسرے کی زمین میں ناحق طور پر آباد کاری کرنے والے کو کوئی حق حاصل نہیں۔(۱)

اور حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الأرض أرض الله والعباد عباد الله ومن أحيا مواتاً فهو أحق بها جاء نا بهذا عن النبي صلى الله عليه وسلم الذين جاؤا بالصلوات عنه

میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ زمین اللہ کی ہے، اور بندے بھی اللہ کے ہیں، اور جو شخص کسی مردہ زمین کو آباد کرے، وہ اس کا زیادہ حقدار ہے، ہمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ انھیں لوگوں نے پہنچایا جنھوں نے آپ سے نماز کا حکم ہم تک پہنچایا ہے۔(۲)

اور حضرت طاؤس فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

عادي الأرض لله وللرسول، ثم لكم من بعد فمن أحيا أرضا ميتة فهي له

جس زمین کا مدت سے کوئی والی وارث نہ ہو، وہ اللہ اور رسول کی ہے، پھر بعد میں تمھاری ہے، چنانچہ جو شخص کسی مردہ زمین کو آباد کرے گا، وہ زمین اسی کی ہو جائے گی۔(۳)

۲۴۔ان احادیث سے ایک طرف تو یہ معلوم ہوا کہ زمین اصلاً اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے، لیکن

(۱) تلخیص سنن ابی للمنذری ص ۲۶۵ ج ۴، حدیث نمبر ۲۹۴۹

(۲) تلخیص سنن ابی للمنذری ص ۲۶۶ ج ۴، حدیث نمبر ۲۹۵۲، مطبوعہ مکتبہ الاثر سانگلہ ہل پاکستان

(۳) کتاب الخراج لابی یوسف ص ۶۵ مطبوعہ بیروت

جب کوئی شخص کسی غیر مملوک، لاوارث اور بنجر زمین کو آباد کر لے تو وہ اسی کی ملکیت میں آ جاتی ہے، دوسری طرف ان احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ آباد کاری سے صرف انھی زمینوں پر آباد کار کو ملکیت حاصل ہوتی ہے، جو پہلے سے کسی کی شخصی ملکیت میں نہ ہوں، لیکن اگر زمین پہلے سے کسی آباد کار ملکیت میں ہے تو خواہ وہ غیر آباد کیوں نہ پڑی ہو، اس پر اس کی اجازت کے بغیر آباد کاری جائز نہیں، اور ایسی آباد کاری سے آباد کار کا کوئی حق پیدا نہیں ہوتا، اس طرح یہ احادیث شخصی ملکیت کے ثبوت پر بھی دلالت کرتی ہیں، اور اس بات پر بھی کہ جو زمین کسی کی شخصی ملکیت میں ہو، دوسروں کے ذمے اس کی ملکیت کا احترام اسی طرح واجب ہے، جس طرح اشیاء صرف کی ملکیت کا۔

۲۵۔ اسی طرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی بنجر زمینیں متعدد صحابہ کرام کو مالکانہ حقوق کے ساتھ عطا فرمائیں، مفتوحہ اراضی کو مجاہدین کے درمیان تقسیم فرما کر انھیں ان اراضی کا مالک بنایا، اور جب بنو نضیر کے یہودی جلا وطن ہوئے تو ان کی متروکہ اراضی مہاجرین میں تقسیم کی گئیں، عبدالرحمٰن بن کعب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

فأعطى النبى صلى الله عليه وسلم أكثرها للمهاجرين وقسمها بينهم ، وقسم منها رجلين من الأنصار ، كانا ذوى حاجة لم يقسم لأحد من الأنصار غير هما

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کی اکثر زمینیں مہاجرین کو دیدیں، اور انھیں ان کے درمیان تقسیم فرمایا اور انصار میں سے بھی دو صاحبان کو زمین کا حصہ عطا فرمایا جو ضرورت مند تھے، انصار میں سے ان صاحبان کے سوا کسی کو ان زمینوں میں سے کچھ نہیں دیا۔ (۱)

اسی طرح جب خیبر فتح ہوا تو آپ نے وہاں کی زمینیں مجاہدین میں تقسیم فرمائیں، امام زہریؒ فرماتے ہیں:

خمس رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ثم قسم سائرها على من شهدها و من غاب عنها من أهل الحديبية

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی اراضی کا پانچواں حصہ بیت المال کے لیے نکالا، پھر باقی تمام اراضی کو غزوۂ حدیبیہ کے شرکاء میں تقسیم فرما دیا، جو اس وقت وہاں موجود تھے، ان کو بھی دیا اور جو موجود نہ تھے اس کو بھی۔ (۲)

۲۶۔ اس کے علاوہ بہت سے صحابہ کرام کو آپ نے مختلف اراضی بطور عطیہ عنایت فرمائیں،

(۱) تلخیص سنن ابی داؤد ص ۲۳۵ ج ۴، حدیث نمبر ۲۸۸۴

(۲) تلخیص سنن ابی داؤد، ص ۲۳۹ ج ۴، حدیث نمبر ۲۹۰۰، کتاب الخراج والامارۃ۔ باب حکم ارض خیبر

مثلاً امام ابو داوٗد نے اپنی سنن میں اس کے آٹھ نو واقعات ذکر فرمائے ہیں، جن میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ، حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ، حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ اور حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ وغیرہ کو زمینیں عطا فرمائیں۔ (۱)

۲۷۔ اسی طرح زمینوں کی خرید و فروخت کے بارے میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلی احکام عطا فرمائے، اور مالکان اراضی کو بیع، ہبہ، وقف، اجارہ اور دوسرے تمام تصرفات کی اجازت عطا فرمائی، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ نے زمینوں پر کسی شخصی ملکیت کو اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ جائز قرار دیا۔

۲۸۔ نیز جس طرح اشیاء صرف میں کسی غیر مالک کی ناحق مداخلت کو آپ نے ناجائز قرار دیا، اسی طرح زمین میں بھی اس کے مالک کی اجازت کے بغیر کسی بھی تصرف کو ناجائز قرار دے کر مالک زمین کے حقوق کو تسلیم کیا، مثال کے طور پر مندرجہ ذیل دو حدیثیں یہ بات ثابت کرنے کے لیے کافی ہوں گی:۔

۲۹۔ حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ (حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بہنوئی) عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں، ایک خاتون نے دعویٰ کر دیا کہ انھوں نے اس خاتون کی زمین کے کچھ حصہ پر ناحق قبضہ کر لیا ہے۔ مقدمہ مروان بن حکم کی عدالت میں پیش ہوا تو انھوں نے اپنے بیان میں کہا کہ "میں ان کی زمین کا کوئی حصہ کیسے لے سکتا ہوں؟ جبکہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ:

من أخذ شبرا من الأرض بغير حقه طوقه في سبع أرضين يوم القيامة

جو شخص ایک بالشت برابر زمین بھی ناحق لے گا، قیامت کے دن اس کے گلے میں وہ زمین سات زمینوں کے ساتھ طوق بنا دی جائے گی۔ (۲)

اور روایت میں یہ بھی ہے کہ "میں تو اس حدیث کی بناء پر اپنی زمین میں سے چھ سو ہاتھ کے برابر زمین ان خاتون کے حق میں چھوڑ چکا ہوں" بلکہ بعد میں جتنی زمین پر اس خاتون کا دعویٰ تھا، اس سے بھی حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ اسی کے حق میں دستبردار ہو گئے۔ (۳)

۳۰۔ اسی طرح حضرت رافع بن خدیج روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

(۱) تلخیص سنن ابی داوٗد، باب اقطاع الأرضین، ص ۲۵۸، ج ۴، حدیث نمبر ۲۹۳۵ تا ۲۹۴۸۔ اس کے علاوہ زمینوں کے بطور عطیہ دینے کے مزید واقعات کے لیے ملاحظہ ہو،، کتاب احکام الارضین، باب الاقطاع، ص ۲۷۲ تا ۲۷۴، حدیث نمبر ۶۷۴ تا ۶۹۹۔

(۲) صحیح مسلم، کتاب المساقات، باب تحریم الظلم وغصب الارض، حدیث نمبر ۴۰۱۱

(۳) حلیۃ الاولیاء لابی نعیم، ص ۹۷ ج ۱، ترجمہ سعید بن زید رضی اللہ عنہ

ارشاد فرمایا:

من زرع فی أرض قوم بغیر اذنهم فلیس له من الزرع شیئی وله نفقته

جو شخص دوسروں کی زمین میں ان کی اجازت کے بغیر کھیتی کرے اس کے لیے کھیتی کا کوئی حصہ حلال نہیں، ہاں اس کا کیا ہوا خرچ اس کا حق ہے۔

۳۱۔ بہر کیف! یہ چند سرسری مثالیں تھیں، ورنہ اگر زمین کی انفرادی ملکیت پر دلالت کرنے والی تمام احادیث کو جمع کیا جائے تو ایک مستقل کتاب ہو سکتی ہے، لیکن مذکورہ چند مثالیں بھی یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ قرآن وسنت نے زمین پر انفرادی ملکیت کو ٹھیک اسی طرح تسلیم فرمایا ہے جس طرح اشیاء صرف پر جب کسی زمین پر جائز طریقے سے کوئی ملکیت ثابت ہو جائے تو اسے وہی مالکانہ حاصل ہوتے ہیں۔

یہ بات چونکہ ہمارے زیر بحث مقدمات کے دونوں فریقین کو تسلیم ہے، اس لیے اس نکتے پر مزید تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ (۱)

۲۔ ملکیت کی حد از روئے اسلام

۳۲۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا قرآن وسنت نے زمین یا دوسری املاک میں انسان کے لیے ملکیت کی کوئی ایسی حد مقرر فرمائی ہے جس سے زائد ملکیت حاصل کرنا یا باقی رکھنا از روئے شریعت ممنوع ہو؟

۳۳۔ اس سوال کا جواب بھی سادہ اور واضح ہے، اور غالباً اس میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے، اور وہ یہ کہ اسلام نے حصولِ ملکیت کے طریقوں پر حلال وحرام کی پابندی عائد کی ہیں، اور جائز طور پر حاصل کی ہوئی املاک پر کچھ مالی ذمہ داریاں (زکوۃ وعشر وغیرہ) بھی لگائی ہیں، لیکن اگر کوئی شخص صرف جائز طریقوں پر اکتفا کرتے ہوئے اپنی املاک میں اضافہ کرے اور ان پر عائد ہونے والے شرعی واجبات بھی ادا کرتا رہے تو پھر املاک کی کوئی ایسی آخری مقدار شریعت نے مقرر نہیں فرمائی جس کے بعد املاک میں کوئی جائز اضافہ ممکن نہ ہو۔

۳۴۔ نہ صرف یہ کہ قرآن وسنت میں جائز طریقے سے حاصل کی ہوئی املاک کی کوئی حد بیان نہیں کی گئی، بلکہ اس کے برعکس ایسی آیات موجود ہیں جن سے ایسی شرعی تحدید کی نفی ہوتی ہے، مثلاً سورۂ بقرہ میں ارشاد ہے:

وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

اور اللہ جس کو چاہتا ہے، بے حساب رزق دیتا ہے۔ (۲)

(۱) جامع الترمذی، ابواب الاحکام، باب نمبر ۲۹، حدیث ۱۳۷۸۔ (۲) البقرہ ۲/۲۱۲۔

ایک موقع پر اللہ کے نیک بندوں کا تذکرہ کرتے ہوئے ارشاد ہے:

رِجَالٌ لَّاتُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَاِقَامِ الصَّلٰوةِ وَاِيْتَآءِ الزَّكٰو يَخَافُوْنَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيْهِ الْقُلُوْبُ وَالْاَبْصَارُلِيَجْزِيَهُمُ اللّٰهُ اَحْسَنَ مَاعَمِلُوْاوَيَزِيْدَهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

وہ لوگ کہ کوئی تجارت یا بیع ان کو اللہ کی یاد، نماز کی اقامت، اور زکوۃ کی ادائیگی سے غافل نہیں کرتی، وہ اس دن سے ڈرتے رہتے ہیں جس میں دل اور آنکھیں الٹ جائیں گی، تاکہ اللہ ان کو ان کے بہترین اعمال کا بدلہ دے، اور اپنے فضل سے انھیں اور بھی زیادہ دے، اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے، بے حساب رزق عطا فرماتا ہے۔(۱)

۳۵۔ اسی طرح قرآن کریم نے متعدد مقامات پر ارشاد فرمایا ہے کہ جو رزق انسان کو حلال طریقے سے حاصل ہو، اسے شکر ادا کر کے استعمال کرنا چاہیے، اور اسے حرام یا ناجائز سمجھنا درست نہیں ارشاد ہے:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ

آپ کہہ دیجیے کہ کس نے حرام کیا ہے اللہ کی اس زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی، اور رزق کی پاکیزگی (حلال) اشیاء کو۔(۲)

قُلْ اَرَءَيْتُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِّنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَّ حَلٰلًا قُلْ آٰللّٰهُ اَذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ

آپ کہہ دیجیے ذرا مجھے یہ بتاؤ کہ اللہ نے جو رزق تمھارے لیے اتارا، پھر تم نے اس میں (اپنی طرف سے) حرام اور حلال کی من گھڑت تقسیم کر لی؟ آپ کہہ دیجیے کیا اللہ نے تمھیں اس کی اجازت دی تھی؟ یا تم اللہ پر بہتان باندھتے ہو؟(۳)

---

(۱)۔ النور ۳۸/۲۴۔ ـ۲ـ ۲ ـ زیر نظر مقدمے کے نقطہ نظر سے تو واقعتا اس مسئلے کی مزید تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن اس فیصلے کو کتابی شکل میں شائع کرتے وقت معلوم ہوا کہ یہاں ان مختلف شبہات کا جواب بھی دیا جائے جو ملکیت زمین کے بارے میں عموماً اٹھائے جاتے ہیں چنانچہ کتاب کے آخر میں ایک ضمیمہ کا اضافہ کیا جا رہا ہے جو فیصلہ کا حصہ نہیں تھا، بعد میں اضافہ کیا گیا۔ جو حضرات اس موضوع سے دلچسپی رکھتے ہوں وہ اس ضمیمے کا مطالعہ یہیں فرمالیں۔ (۲)۔ الاعراف ۳۲:۷ (۳)۔ یونس ۱۰: ۵۹

۳۶۔جن ذرائع سے انسان حصولِ دولت کی کوشش کرتے ہوئے دوسروں کا حق مار سکتا تھا، یا ان پر کسبِ معاش اور حصول دولت کے دورازے بند کر سکتا تھا، ان کو حلال اور حرام کے احکام کے ذریعے اسلام نے خود ہی منع کر دیا، لیکن ان احکام کی رعایت رکھتے ہوئے اگر کوئی شخص اپنی دولت کو بڑھائے تو شریعت کی نظر میں وہ کوئی گناہ یا عیب نہیں ہے، بلکہ اگر نیت بخیر ہو تو موجبِ اجر بھی ہو سکتا ہے، اگر کوئی شخص جائز اور پاک صاف ذرائع سے حاصل کی ہوئی آمدنی کے ذریعے زیادہ سے زیادہ صنعتیں قائم کرے، زیادہ سے زیادہ زمینوں کو آباد کرے، اور اس جدوجہد میں اپنے اسلامی فرائض کو فراموش نہ کرے تو اس سے مجموعی قومی پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے، معاشی سرگرمیوں میں تیزی آتی ہے، روزگار کے مواقع بڑھتے ہیں اور اسلامی احکام کی پوری رعایت ہو تو انھی سرگرمیوں سے گردشِ دولت کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، غربت میں کمی آتی ہے اور بالآخر اس سے پورے ملک کے لیے معاشی ترقی کی راہیں کھلتی ہیں۔

لہٰذا یہ تصور درست نہیں ہے کہ کسی شخص کا دولت مند ہونا، یا کارخانوں اور زمینوں کا مالک ہونا یا بذات خود ہر حالت میں کوئی عیب یا گناہ اس وقت بنتا ہے، جب انسان اس کے ذریعے دوسروں پر رزق کے دروازے بند کرے، جب حق دار کو اس کا حق نہ دے، جب دوسروں کے حق پر ڈاکہ ڈال کر اپنی تجوری بھرنے کی کوشش کرے، جب حصولِ دولت کی دوڑ میں حلال اور حرام اور جائز اور ناجائز کی فکر چھوڑ بیٹھے، اور جب اپنے مال پر عائد ہونے والے شرعی واجبات اور حقوق کو پامال کرنے لگے۔ لیکن اگر یہ سب باتیں نہیں ہیں، تو دولت کا زیادہ سے زیادہ حصول بذاتِ خود کوئی خرابی نہیں، اسی لیے قرآن کریم نے جہاں انسان کو کسب معاش اور حلال ذرائع سے حصولِ مال کی اجازت دی، وہاں اس عمل پر کوئی کمیاتی تحدید (Quantitative limit) عائد نہیں کی، مثلاً ارشاد ہے۔

هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِیْ مَنَاكِبِهَا وَ كُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ وَاِلَیْهِ النُّشُوْرُ

اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے تمھارے لیے زمین کو رام کر دیا، پس اس کے راستوں میں چلو پھرو اور اللہ کے رزق میں سے کھاؤ، اور اسی کی طرف پھر زندہ ہو کر جانا ہے۔ (۱)

وَ كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَیِّبًا

اور جو اللہ نے تمھیں رزق دیا ہے اس میں سے کھاؤ، بشرطیکہ وہ حلال طیب ہو۔ (۲)

فَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَیِّبًا

پس جو کچھ اللہ نے تمھیں رزق دیا ہے، اس میں سے کھاؤ۔ بشرطیکہ وہ حلال وطیب ہو۔ (۳)

۱۔الملک ۶۷:۱۵،　۲۔المائدہ ۵:۸۸،　۳۔النحل ۱۶:۱۱۴۔

كُلُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَارَزَقْنَا كُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيْهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِيْ
کھاؤ ان پاکیزہ اشیاء میں سے جو ہم نے تمھیں دی ہیں، اور اس میں سرکشی اختیار نہ کرو کہ میرا غضب تم پر نازل ہو۔ (۱)

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْ كُلُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَارَزَقْنَا كُمْ وَاشْكُرُوْا لِلّٰهِ
اے ایمان والو! ان پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ جو ہم نے تمھیں دی ہیں، اور اللہ کا شکر ادا کرو۔ (۲)

كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ
کھاؤ ان چیزوں میں سے جو اللہ نے تمھیں دی ہیں، اور شیطان کے نقشِ قدم کی پیروی نہ کرو۔ (۳)

كُلُوْا مِنْ رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوْا لَهٗ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَّ رَبٌّ غَفُوْرٌ۔
کھاؤ اپنے پروردگار کے رزق سے اور اس کا شکر ادا کرو، پاکیزہ شہر اور مغفرت کرنے والا پروردگار۔ (۴)

۳۷۔ اسی طرح یہ حقیقت بھی قرآن کریم نے بہت سے مواقع پر بیان فرمائی ہے کہ رزق کی فراخی اور تنگی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے، وہی اپنی حکمتِ بالغہ سے کسی پر رزق کو کشادہ کر دیتا ہے، اور کسی پر تنگ، مثلاً ارشاد ہے:

لَهٗ مَقَالِيْدُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيَقْدِرُ
اسی کے قبضے میں ہے آسمانوں اور زمین کی کنجیاں، وہ رزق میں کشادگی پیدا کر دیتا ہے جس کے لیے چاہتا ہے، اور تنگی پیدا کر دیتا ہے۔ (۵)

اَللّٰهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ وَيَقْدِرُ لَهٗ
اللہ پھیلا دیتا ہے رزق اپنے بندوں میں سے جس کے لیے چاہتا ہے، اور تنگی پیدا کر دیتا ہے جس کے لیے چاہتا ہے۔ (۶) نیز ارشاد ہے:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُوْنَ۔
ہم نے تقسیم کی ہے ان کے درمیان ان کی معیشت دنیوی زندگی میں، اور ان میں سے بعض کو بعض پر درجات کے اعتبار سے فوقیت دی ہے، تا کہ یہ ایک دوسرے سے کام لے سکیں، اور تمھارے پروردگار کی رحمت ان (مال واسباب) سے کہیں بہتر ہے جو لوگ جمع کرتے ہیں۔ (۷)

(۱)۔ طٰہ ۸۱:۲۰، (۲)۔ البقرۃ ۱۷۲:۲ (۳)۔ الانعام ۱۴۲:۶، (۴)۔ سبا ۱۵:۳۴، (۵)۔ الشوریٰ ۱۲:۴۲، (۶)۔ العنکبوت ۶۲:۲۹ (۷)۔ الزخرف ۳۲:۴۳

۳۸۔ان آیاتِ قرآنی سے یہ بات واضح ہے کہ نہ صرف یہ کہ قرآن کریم نے جائز ذرائع سے حاصل کی ہوئی ملکیت کی کوئی کمیاتی حد (Quntitative limit) مقرر نہیں فرمائی، بلکہ ایسی تحدید کی نفی فرمائی ہے، البتہ حلال وحرام کے احکام کے ذریعہ کسبِ معاش کا نظام ہی ایسا بنادیا ہے کہ اس میں کسی دوسرے کا حق مار کر ملکیت میں اضافہ کرنے کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی، چنانچہ سود، قمار، احتکار اور اکتناز وغیرہ کو حرام قرار دے کر اور دوسری طرف زکوٰۃ وصدقات اور میراث و وصیت کے احکام جاری فرما کر دولت کے ناجائز طور پر چند ہاتھوں میں سمٹنے کی راہیں مسدود فرمادی ہیں، جس کی کچھ تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

۳۹۔لہٰذا دوسرے تنقیح طلب مسئلے کا جواب بھی نفی میں ہے، یعنی قرآن وسنت نے جائز ملکیت کی کوئی کمیاتی حد مقرر نہیں فرمائی، جس کے معنی یہ ہیں کہ حصولِ دولت اور صرف دولت کے بارے میں شرعی احکام کو مدنظر رکھتے ہوئے اگر کوئی شخص اپنی املاک میں اضافہ کرنا چاہے تو کسی بھی حد پر پہنچنے کے بعد اس کے راستے میں کوئی شرعی رکاوٹ نہیں ہے۔

۳۔حکومت کی طرف سے تحدیدِ ملکیت

۴۰۔تیسرا سوال یہ ہے کہ کیا اسلامی حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ مصالحِ عامہ کے پیش نظر اپنے باشندے کے لیے ملکیت کی کوئی حد مقرر کر دے؟ اور اس حد سے زائد کوئی چیز ملکیت میں لانے یا رکھنے کو قانوناً ممنوع قرار دے دے؟

۴۱۔اس سوال کے جواب کے لیے ہم قرآن وسنت اور فقہ اسلامی سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ تحدید ملکیت کی کئی صورتیں ممکن ہیں، اوران میں سے ہر ایک صورت کا حکم جدا ہے۔

۴۲۔تحدید ملکیت کی پہلی صورت یہ ہے کہ حکومت کی طرف سے ملکیت کی ایک مستقل حد مقرر کر دی جائے۔اور یہ مستقل قانون بنادیا جائے کہ اس سے زائد کوئی چیز نہ ملکیت میں لائی جاسکتی ہے، نہ رکھی جاسکتی ہے، اس طرح کی مستقل تحدید قرآن کریم کی رو ہرگز جائز نہیں ہوسکتی، اس لیے کہ جیسا کہ تنقیح نمبر۲ کے جواب میں تفصیل سے ذکر کیا گیا......اسلام نے جائز ملکیت پر کوئی حد عائد نہیں کی، لہٰذا شرعی احکام کو ملحوظ رکھتے ہوئے جائز ذرائع سے ملکیت میں اضافہ کرنا جائز اور مباح کام ہے، اور جس چیز کو شریعت نے جائز قرار دیا ہو، اسے مستقل طور پر ممنوع یا حرام قرار دینے کا حق کسی کو حاصل نہیں ہے، قرآن کریم نے متعدد مقامات پر واضح فرمایا ہے کہ جس طرح چیزوں کو حلال کرنا کسی

کے لیے جائز نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے سوا کسی شخص کو یہ بھی اختیار حاصل نہیں ہے کہ کسی چیز کو حرام قرار دے دے۔ ارشاد ہے:

يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبَاتِ مَآ أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ

اے ایمان والوں! جو پاکیزہ چیزیں اللہ نے تمھارے لیے حلال کی ہیں، ان کو حرام نہ ٹھراؤ، اور حد سے تجاوز نہ کرو، بلاشبہ اللہ تعالیٰ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ (۱)

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ۔

آپ کہہ دیجئے کہ کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کیا ہے جو اس نے بندوں کے لیے پیدا کی ہے، اور رزق کی پاکیزہ اشیاء کو۔ (۲)

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَّآ أَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِّنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَّحَلٰلًا قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ

آپ کہہ دیجیے کہ ذرا بتاؤ تو سہی کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے جو رزق اتارا تھا، پھر تم نے اس میں سے کچھ کو حرام اور کچھ کو حلال بنا ڈالا۔ آپ کہیے کہ اللہ نے تمھیں اس کی اجازت دی تھی، یا تم اللہ پر بہتان باندھتے ہو؟ (۳)

قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْٓا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّحَرَّمُوْا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ افْتِرَآءً عَلَى اللّٰهِ قَدْ ضَلُّوْا وَمَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ۔

واقعی خسارے میں ہیں وہ لوگ جنھوں نے اپنی اولاد کو بے وقوفی میں نادانی سے قتل کر ڈالا، اور اللہ تعالیٰ نے انھیں جو رزق عطا فرمایا تھا، اس کو حرام کر لیا، اللہ پر بہتان باندھ کر، یہ لوگ گمراہ ہوئے، اور راہ نہیں آئے۔ (۴)

وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّهٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ، إِنَّ الَّذِيْنَ يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُوْنَ۔

اور جن چیزوں کے بارے میں تمھارا جھوٹا زبانی دعویٰ ہے، ان کے بارے میں یوں نہ کہہ دیا کرو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹ بہتان باندھو گے، بلاشبہ جو لوگ اللہ پر جھوٹ بہتان باندھتے ہیں، وہ فلاح نہیں پائیں گے۔ (۵)

قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ الَّذِيْنَ يَشْهَدُوْنَ أَنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ هٰذَا فَإِنْ شَهِدُوْا فَلَا

۱۔ المائدہ ۸۷:۵، ۲۔ الاعراف ۳۲:۷، ۳۔ یونس ۵۹:۱۰، ۴۔ الانعام ۱۴۰:۶، ۵۔ النحل ۱۱۶:۱۶۔

تَشْهَدْ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا وَالَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ۔

آپ کہہ دیجیے لاؤ اپنے وہ گواہ جو یہ گواہی دیں کہ اللہ نے اس چیز کو حرام کیا ہے، پھر اگر وہ گواہی دیں بھی تو اس کا اعتبار نہ کیجیے، اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجیے جنھوں نے ہماری نشانیوں کو جھٹلایا، اور جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے، اور جو اپنے پروردگار کے برابر دوسروں کو شریک ٹھراتے ہیں۔ (۱)

يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاۤ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ

اے نبی! آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں، جو اللہ نے آپ کے لیے حلال قرار دی ہے۔ (۲)

۴۳۔ ان آیات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جس طرح کسی چیز کو حلال کر لینا کسی کے لیے جائز نہیں، اسی طرح جس چیز کو قرآن وسنت نے حرام قرار نہ دیا ہو، اسے اپنی طرف سے حرام یا مستقلاً ممنوع قرار دینے کا بھی کسی کو حق نہیں ہے، اور ایسی حلال اشیاء کو کسی شرعی دلیل کے بغیر حرام اور مستقل طور پر ممنوع قرار دینا اللہ تعالیٰ پر بہتان باندھنے کے مترادف ہے۔

۴۴۔ لہٰذا جب قرآن وسنت نے جائز طریقے سے حاصل کی ہوئی املاک کی کوئی حد مقرر نہیں فرمائی، تو اپنی طرف سے کوئی حد مقرر کر کے اس سے زائد املاک کے حصول کو مستقل طور پر ناجائز قرار دینا ایک حلال کو حرام کرنا ہے، جس کا کسی کو اختیار نہیں، اور اگر کوئی قانون مستقل طور پر ایسی تحدید عائد کرے تو وہ قرآن وسنت کے احکام سے یقیناً متصادم ہوگا۔

عارضی تحدید ملکیت

۴۵۔ تحدید ملکیت کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی مصلحت عامہ کی خاطر عارضی طور پر کچھ عرصے کے لیے ملکیت کی کوئی حد مقرر کر دی جائے، اس عارضی تحدید ملکیت میں بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ ایک صورت یہ ہے کہ مالکوں کی موجودہ املاک کو چھیڑے بغیر یہ حکم جاری کیا جائے کہ آئندہ کوئی شخص فلاں چیز ایک مقررہ حد سے زیادہ اپنی ملکیت میں نہیں لا سکے گا۔

۲۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی ملکیت کی ایک حد اس طرح مقرر کر دی جائے کہ جس شخص کے پاس اس وقت بھی وہ چیز اس مقررہ حد سے زیادہ موجود ہو، اسے وہ زائد مقدار حکومت کے حوالے کرنی ہوگی، اور آئندہ اس حد سے زیادہ وہ چیز ملکیت میں لانا جائز نہیں ہوگا۔

ان دونوں صورتوں پر الگ الگ گفتگو کرنا ضروری ہے۔

۱۔ الانعام ۶:۱۵۰ ۲۔ التحریم ۶۶:۱

۴۶۔ جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے، وہ درحقیقت ملکیت کی تحدید نہیں ہے، بلکہ ملکیت کی کسی خاص شکل کے حد سے زیادہ استعمال پر پابندی ہے، مثلاً مصالح عامہ کے پیش نظر عارضی طور پر یہ قانون بنا دیا جائے کہ جس شخص کے پاس سوا ایکڑ یا اس سے زیادہ زمین موجود ہے، وہ اب کوئی نئی زمین نہیں خرید سکتا، یا جس شخص کے پاس رہائش کے لیے ایک مقررہ رقبے کا مکان موجود ہے، وہ اب کوئی نیا مکان نہیں بنا سکتا۔

۴۷۔ اس قسم کی تحدید اگر مصالح عامہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے حکومت کی طرف سے عائد کی جائے، اور اسکا مقصد کسی حلال کو حرام کرنا نہیں، بلکہ عارضی طور پر ایک انتظامی حکم جاری کرنا ہو تو قرآن وسنت سے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ اس کا حاصل ایک مباح کام پر عارضی پابندی لگانا ہے، اور اسلامی حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مصالح عامہ کے پیش نظر کسی مباح کام پر عارضی طور سے کوئی پابندی عائد کر دے، اور ایسی صورت میں عوام پر واجب ہے کہ وہ اس حکم کی تعمیل کریں، قرآن کریم کا ارشاد ہے:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْآ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، اور رسول کی اور اپنے میں سے ذمہ داروں کی اطاعت کرو۔ (۱)

۴۸۔ اس آیت میں اولی الامر (حکام) کی اطاعت کو اللہ اور رسول ﷺ کی اطاعت سے الگ کر کے مستقل طور پر ذکر کیا گیا ہے، لہٰذا اس اطاعت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان معاملات میں اولی الامر کی اطاعت کرو جو شرعاً فرض یا واجب ہیں، کیونکہ فرائض واجبات پر عمل تو درحقیقت اولی الامر کی نہیں، بلکہ اللہ اور رسول کی اطاعت ہے، لہٰذا ''اولوالامر'' کی اطاعت کے معنی یہی ہو سکتے ہیں کہ جب وہ مباحات کے سلسلے میں کوئی حکم دیں تو اس کی اطاعت واجب ہے، البتہ یہ اطاعت اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ ان کا وہ حکم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے کسی حکم کے خلاف نہ ہو، چنانچہ اسی آیت میں آگے ارشاد ہے:

فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِىْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ

پس اگر کسی معاملے میں تمھارے درمیان نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو۔ (۲)

۴۹۔ عام مسلمانوں اور ''اولوالامر'' کے درمیان نزاع کی عملی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ ''اولوالامر'' کوئی حکم جاری کریں، اور عام مسلمان اس حکم کو پسند نہ کریں، ایسی صورت میں ہدایت یہ دی گئی کہ اس حکم کو قرآن وسنت کے معیار پر جانچ کر دیکھو، اگر اس حکم میں قرآن وسنت کے کسی حکم کی

۱۔ النساء ۴:۵۹ ۲۔ النساء ۴:۵۹

خلاف ورزی کی گئی ہے تو پھر وہ حکم واجب الاطاعت نہیں، ہاں اگر اس میں قرآن وسنت کے کسی حکم کی خلاف ورزی نہیں ہوتی تو پھر وہ امیر کا حکم ہونے کی حیثیت سے واجب التعمیل ہے۔

۵۰۔ یہی اصول آنحضرت ﷺ نے متعدد احادیث میں بیان فرمایا ہے، مثلاً:

عن ابن عمر رضی الله عن النبی صلی الله علیه وسلم قال:

السمع والطاعة حق، مالم یومر بمعصیة، فاذا امر بمعصیة فلا سمع ولا طاعة۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

(امیر کی) بات سننا اور ماننا برحق ہے، جب تک وہ کسی معصیت کا حکم نہ دے، پس اگر وہ کسی معصیت کا حکم دے، تو پھر سننا ماننا نہیں۔ (۱)

نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ، آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من یطع الا میر فقد اطاعنی، ومن یعص الامیر فقد عصانی، وانما الامام جنة یقاتل من وراه ویتقی به، فان امر بتقوی الله وعدل، فان له بذالك اجرا، وان قال بغیره، فان علیه منه۔

جو شخص امیر کی اطاعت کرے، وہ میری اطاعت کرتا ہے، اور جو امیر کی نافرمانی کرے، وہ میری نافرمانی کرتا ہے، امام تو ایک ڈھال ہے جس کے پیچھے ہو کر جنگ کی جاتی ہے، اور اس سے بچاؤ کیا جاتا ہے، پس اگر وہ خوفِ خدا کے ساتھ حکم دے اور انصاف کرے تو وہ ثواب کا مستحق ہے، اور اگر اس کے خلاف حکم دے تو اس پر اس حکم کی وجہ سے عذاب ہوگا۔ (۲)

۵۱۔ بہر صورت! قرآن وسنت کے احکام سے یہ بات واضح ہے کہ مباحات کے دائرے میں اسلامی حکومت کوئی ایسا حکم دے، جس میں اس نے قرآن وسنت کے کسی حکم کی خلاف ورزی نہ کی ہو، تو اس کی اطاعت واجب ہے، اور اگر وہ ایسا حکم انصاف کے ساتھ عوام کی مصلحت کے لیے دے تو وہ اس کے لیے باعث اجر ہے۔

۵۲۔ چنانچہ فقہاءِ اسلام نے بھی یہ اصول بیان کیا ہے کہ مباحات کے دائرے میں امیر کا حکم واجب الاطاعت ہے، فقہ حنفی کی مشہور کتاب "ردالمحتار" میں علامہ ابن عابد شامیؒ نے کئی مقامات پر اس اصول کا تذکرہ کیا ہے کہ:

طاعة الامام فی مالیس بمعصیة واجبة

امام (سربراہ حکومت) کی اطاعت ان چیزوں میں واجب ہے جو معصیت نہ ہوں۔ (۳)

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب السمع والطاعۃ للامام، حدیث نمبر ۲۹۵۵،

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب نمبر ۱۰۹، حدیث نمبر ۲۹۵۷۔ ۳۔ ردالمحتار ص ۷۹۲ ج ۱، باب الاستسقاء۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

اذا امر الا مام بالصیام فی غیر الا یام المنہیة وجب، لماقدمنافی باب العیدین من ان طاعة الا مام فیمالیس بمعصیة واجبة۔

جن دنوں میں روزہ رکھنا شرعی اعتبار سے ممنوع نہیں ہے، اگر ان میں کسی دن امام روزہ رکھنے کا حکم دے تو اس دن روزہ رکھنا واجب ہے، کیونکہ ہم پہلے باب العدین میں لکھ چکے ہیں کہ جو بات معصیت نہ ہو، اس میں امام کی اطاعت واجب ہے۔(۱)

۵۳۔اسی مسئلہ کو علامہ شامیؒ کے صاحب زادے علامہ علاؤ الدین ابن عابدینؒ نے علامہ بیریؒ کے حوالے سے زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھا ہے، وہ فرماتے ہیں:

ان الحاکم لوامر اهل بلدة بصیام ایام بسبب الغلاء او الوباء وجب امتثال امره۔

حاکم اگر کسی شہر کے باشندے کو مہنگائی یا وباء کی وجہ سے کچھ دن روزہ رکھنے کا حکم دے تو اسکے حکم کی تعمیل واجب ہے۔(۲)

۵۴۔لیکن اس اصول کے ساتھ ہر جگہ یہ شرط موجود ہے کہ حاکم کا صرف وہ حکم قابلِ اطاعت ہے جو قرآن وسنت کے خلاف نہ ہو، اور عوام کی مصلحت کے مطابق ہو، لہٰذا حاکم کے حکم کے جائز طور پر واجب الاطاعت ہونے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ضروری ہیں:

۱۔وہ حکم مباحات کے دائرے میں ہو۔
۲۔اس حکم سے قرآن وسنت کے کسی حکم کی خلاف ورزی لازم نہ آتی ہو۔
۳۔اس حکم سے کسی پر ظلم نہ ہوتا ہو۔
۴۔وہ حکم مصلحت کے مطابق ہو۔

ان شرائط کے ساتھ حاکم کا حکم واجب التعمیل ہے، اور اسی اصول فقہاء کرام نے اپنے اس معروف اصول (Maxim) کے ذریعے بیان کیا ہے کہ:

تصرف الامام علی الرعیة منوط بالمصلحة

امام کا رعیت پر تصرف مصلحت کے ساتھ بندھا ہوا ہے۔(۳)

۵۵۔لہٰذا اگر کوئی اسلامی حکومت مصالح عامہ کے پیش نظر یہ حکم جاری کرے کہ آئندہ کوئی

(۱) ردالمحتار، ص ۸۰۷ ج ۱، کتاب الصلاۃ، باب العیدین (۲) تکملہ ردالمحتار، ص ۵۴ ج ۲۔

(۳) الاشباہ و النظائر، ص ۱۵۷ ج ۱۔

باشتہ فلاں چیز مقررہ حد سے زائد اپنے اختیار سے اپنی ملکیت میں نہ لائے تو چونکہ اس حکم سے مذکورہ بالا ۴ شرائط کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی، اس لیے ایسا حکم جائز اور واجب التعمیل ہے، چنانچہ ایسی ملکیت کے تحت ہو تو شریعت کے خلاف نہیں ہے۔

مالکوں سے املاک چھین کر تحدید ملکیت

۵۶۔تحدید ملکیت کی دوسری صورت یہ ہے کہ مالکوں سے ان کی موجودہ املاک چھین کر ان کی ملکیت پر تحدید عائد کی جائے، یعنی یہ قانون بنا دیا جائے کہ جس شخص کے پاس مقررہ حد سے زائد کوئی جائیداد ہوگی، وہ اس سے لے لی جائے گی، پھر اس تحدید کی بھی دو صورتیں ہیں:

۱۔ یہ کہ چھینی ہوئی جائیداد کا کوئی معاوضہ مالک کو ادا نہ کیا جائے۔

۲۔ یہ کہ جو جائیداد اس سے لی گئی ہے، اس کا معاوضہ ادا کیا جائے۔

یہی دو صورتیں زیرِ نظر مقدمے سے براہ راست متعلق ہیں، اور ان کے بارے میں یہ دیکھنا ہے کہ قرآن وسنت کی رو سے حکومت کے لیے ایسی تحدید عائد کرنا جائز ہے یا نہیں؟

۵۷۔جہاں تک پہلی صورت (بلا معاوضہ جائیدادیں لے لینے) کا تعلق ہے، اگر وہ جائیدادیں ناجائز طریقے سے حاصل کی گئی ہیں، تو انھیں ضبط کر کے اصل مالکوں یا مستحقین کو دیدینا نہ صرف جائز، بلکہ اسلامی حکومت کے فرائض میں داخل ہے لیکن اگر وہ جائیدادیں جائز طریقے سے حاصل کی گئی ہیں تو قرآن وسنت کی رو سے ان پر بلا معاوضہ قبضہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سوال کا تعلق اسلامی کے مجموعی معاشی نظام سے ہے، اور اس سوال کو اسلام کی دوسری معاشی تعلیمات سے الگ کر کے دیکھنا کسی طرح درست نہیں، بلکہ اسی سے غلط فہمیوں کا آغاز ہوتا ہے۔

۵۸۔جب سے دنیا میں اشتراکی نظام معشیت ایک نئے نظام کی صورت میں سامنے آیا ہے، اس وقت سے بے جا ارتکازِ دولت کے خاتمے، منصفانہ تقسیم دولت اور فلاحی معاشی نظام کا تصور نیشنلائزیشن کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ گیا ہے، اور بعض ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ دولت کے صرف چند ہاتھوں میں سمٹنے، اور دوسروں کے اس سے محروم ہونے کا صرف ایک ہی علاج ہے، اور وہ نیشنلائزیشن یا تحدیدِ ملکیت، اس کے علاوہ منصفانہ تقسیم دولت کا کوئی راستہ نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی نظام نیشنلائزیشن یا تحدید ملکیت کا قائل نہ ہو تو وہ لازماً بیجا ارتکاز دولت کا حامی اور منصفانہ تقسیم دولت کا مخالف ہوگا، اور اس سے ضرور سرمایہ دارانہ معیشت کو تقویت ہوگی۔

۵۹۔لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ تصور اسلامی کے معاشی احکام اور اس کے بنائے ہوئے منصفانہ

نظام معیشت سے ناواقفیت پر مبنی ہے، اسلام بیک وقت بیجا ارتکاز دولت کا پُر زور مخالف بھی ہے، اور جائز ملک کے احترام کا پرزور داعی بھی، اس نے اپنی معاشی تعلیمات واحکام کے ذریعے دولت کی آمد وخرچ کا نظام ہی ایسا بنایا ہے کہ اس کو اپنانے سے دولت صرف چند ہاتھوں میں سمٹ کر کوئی فتنہ نہیں بن سکتی ،اسلام کے وہ احکام جو بیجا ارتکاز دولت کے فتنے پر موثر بند باندھتے ہیں، میں انشاء اللہ آگے ذکر کرونگا، لیکن یہاں صرف توجہ دلانی ہے کہ اگر اسلام کسی کی جائز ملکیت کو زبردستی بلا معاوضہ لینے کو منع کرتا ہے تو اس کے معنی ہرگز یہ نہ سمجھنے چاہئیں کہ وہ بیجا ارتکاز دولت کو جواز کا کھلا لائسنس دے رہا ہے، اس لیے کہ اس نے دوسرے راستوں سے اس کا مکمل انسداد کر دیا ہے، جن کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

۶۰۔اس تمہید کے بعد کسی کی ملکیت کو بلا معاوضہ چھین لینے کے بارے میں قرآن وسنت اور فقہ اسلامی کے احکام ذیل میں پیش کرتا ہوں:(۱)

۶۱۔قرآن کریم کا ارشاد ہے:

يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا، وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَانًا وَّظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيْهِ نَارًا، وَكَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرًا

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ، لیکن کوئی تجارت ہو جو باہمی رضامندی سے واقع ہو تو مضائقہ نہیں، اور تم ایک دوسرے کو قتل نہ کرو، بلاشبہ اللہ تعالیٰ تم پر بڑے مہربان ہیں۔(۲)

اس آیت میں یہ اصول واضح طور پر بیان کر دیا گیا ہے کہ کسی بھی شخص کا کوئی مال اس کی مرضی اور معاوضے کے بغیر کسی کے لیے حلال نہیں، آیت میں جو "ناحق طور پر" کہا گیا ہے، اس کی تفسیر میں امام فخر الدین رازیؒ امام المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت حسن بصریؒ سے نقل کرتے ہیں:

"الباطل هو كل ما يوخذ من الانسان بغير عوض"

ناحق ہر وہ مال ہے جو کسی انسان سے بلا معاوضہ (زبردستی) لیا جائے۔(۳)

۶۲۔اسی اصول کو ایک دوسری جگہ اس طرح ارشاد فرمایا گیا ہے:

وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا

---

(۱)۔واضح رہے کہ یہاں گفتگو کسی کی جائیداد کو چھین لینے کی ہو رہی ہے، اس جائیداد پر شرعی یا سرکاری واجبات جو زکوٰۃ یا جائز ٹیکسوں کی شکل میں ہو سکتے ہیں، ان کی اسلام میں کس حد تک اجازت ہے؟ یہ ایک مستقل موضوع ہے، جو اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں۔ (۲)۔النساء ۴:۲۹ و ۳۰۔ (۳)۔ التفسیر الکبیر للرازی، ص۶۹، ۷۰، ج۱، مطبوعہ ایران۔

مِنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔

اور آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق مت کھاؤ، اور ان کو حکام کے پاس اس غرض سے مت لے جاؤ، کہ لوگوں کے مال کا ایک حصہ گناہ کے طریقے پر کھاؤ، جب کہ تمھیں علم بھی ہو (کہ ایسا کرنا جائز نہیں) (۱)

۶۳۔لوگوں کی جائز املاک کے مکمل احترام کی تاکید اور ان پر ان کی رضامندی کے بغیر دست اندازی کی مذمت قرآن کریم نے اور بھی کئی آیتوں میں بیان فرمائی ہے۔ (۲)

۶۴۔قرآن کریم نے ارشاد فرمایا ہے:

وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَاءَ هُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ

اورلوگوں کے لیے ان کی چیزوں میں کمی نہ کرو، اور زمین میں فساد پھیلاتے نہ پھرو۔ (۳)

یہ جملہ قرآن کریم میں تین جگہ حضرت شعیب علیہ السلام کی زبانی کہلایا گیا ہے، ان کی قوم ناپ تول میں کمی کرنے کی عادی تھی، اس لیے حضرت شعیب علیہ السلام نے انھیں اس بری عادت کو چھوڑنے کے لیے پہلے تو صاف طور پر فرمایا کہ ''لوگوں کی چیزوں میں کمی نہ کرو'' مشہور مفسر علامہ ابوحیان اندلسی فرماتے ہیں کہ پہلے تو انھیں ایک خاص جرم سے منع فرمایا گیا جو خرید و فروخت کے وقت ناپ تول میں کمی کی صورت میں کیا جاتا تھا، بعد میں ''لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَاءَ هُمْ'' فرما کر ہر طرح کے حقوق میں کتر بیونت اور کمی کو عمومی طور پر منع کر دیا۔ (۴)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ آیت صرف ناپ تول میں کمی کے محدود معنی پر ہی دلالت نہیں کرتی، بلکہ لوگوں کی جائز املاک میں ہر ایسا تصرف جو ان میں کمی کا باعث ہو، اس کے عموم میں داخل ہے، لفظ ''بخس'' کے معنی عربی زبان میں ''کمی کرنے'' کے آتے ہیں اور ایک حدیث میں یہ لفظ ٹھیک ''تحدید ملکیت'' کے معنی میں آیا ہے، اور اس میں حکومت کی طرف سے لوگوں کی جائز املاک میں کمی کرنے کی مذمت کی گئی ہے، اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

یاتی علی الناس یستحل فیه الربا بالبیع، والخمر با لنبیذ، والبخس بالزکاة

لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آجائے گا جس میں سود کو بیع کے بہانے حلال کیا جائے گا، شراب کو نبیذ (شربت خرمایا شربت جو) کے بہانے اور بخس (لوگوں کا مال کم کر کے قبضہ کرنے) کو زکوٰۃ کے بہانے۔ (۵)

(۱)۔البقرۃ ۲:۱۸۸۔　(۲)۔ملاحظہ ہو النساء ۴:۲و۲۰و۱۶۱۔ والتوبہ ۹:۳۴، الانعام ۶:۱۵۲، بنی اسرائیل ۱۷:۳۴۔

(۳)۔ھود ۱۱:۸۵ والشعراء ۲۶:۱۸۔　(۴)۔البحر المحیط۔　(۵)۔الفائق للزمخشری ص ۶۵ ج ۱، وغریب الحدیث لابن جوزی ص ۵۸ ج ۱، ولسان العرب لابن منظور ص ۲۵ ج ۶۔

حدیث کا مطلب واضح طور پر یہ ہے کہ سود، شراب اور غصب کو اس دلیل سے حلال کیا جائے گا کہ جو مقصد بیع، نبیذ اور زکوٰۃ کا ہے، ہم ان کاموں کے ذریعے وہی مقصد پورا کر رہے ہیں، لہٰذا یہ حلال کام ہیں، اور ''غصب'' کے لیے ''زکوٰۃ'' کا بہانہ استعمال کرنے سے صاف واضح ہے کہ یہاں کسی شخص کے انفرادی غصب کا ذکر نہیں ہو رہا ہے جو حکومت کی طرف سے ہو، کیونکہ زکوٰۃ کا بہانہ وہی استعمال کر سکتی ہے۔ (۱) اور حکومت بھی زکوٰۃ کا بہانہ اسی وقت اختیار کر سکتی ہے جب وہ یہ غصب ذاتی عیش وعشرت کے لیے نہ کر رہی ہو، بلکہ بزعم خود ''مصالح عامہ'' کے نام پر کر رہی ہو، کیونکہ اسی وقت یہ کہا جا سکتا ہے کہ لوگوں سے یہ مال اسی مقصد کو پورا کرنے کے لیے لیا جا رہا ہے جس مقصد کے لیے زکوٰۃ شریعت نے فرض کی ہے، اس کے باوجود حدیث میں اسے ''بخس'' قرار دے کر مذکورہ آیت قرآنی کے عموم میں داخل فرمایا گیا ہے، اور حلال قرار دینے کی مذمت فرمائی گئی ہے، جس سے صاف واضح ہے کہ مذکورہ آیت قرآنی حکومت کی طرف سے لوگوں کی جائز املاک کو بلا معاوضہ لینے کی حرمت پر دلالت کر رہی ہے۔

۶۵۔ آنحضرت ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر جو عظیم الشان خطبہ دیا، اس میں اسلامی تعلیمات کا نچوڑ اور اسلامی کے سیاسی، معاشی اور سماجی اصولوں کا، امتیاز نہایت واضح الفاظ میں ارشاد فرمایا تھا، اس خطبے کا ایک اہم حصہ یہ ہے:

"فان دماء كم واموالكم واعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلد كم هذا في شهر كم هذا"

پس تمھارے خون، تمھارے مال اور تمھاری آبرو تم پر ایسی ہی حرمت کی حامل ہے جیسے اس (مبارک) مہینے اور اس (مبارک) شہر میں تمھارے اس دن (یعنی یوم حج) کی حرمت ہے۔ (۲)

۶۶۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله و عرضه

ہر مسلمان پورے کا پورا دوسرے مسلمان کے لیے حرام ہے، اس کا خون بھی، اس کا مال بھی، اور اس کی آبرو بھی۔ (۳)

---

(۱)۔ صحیح بخاری، کتاب العلم، باب لیبلغ العلم الشاہد الغائب، حدیث نمبر ۱۰۵، وصحیح مسلم، ج ۲ ص ۶۰، کتاب القسامہ، باب تغلیظ تحریم الدماء والاعراض والاموال، (۲)۔ چنانچہ مشہور محدث اور فقہ امام اوزاعیؒ نے اس حدیث کی یہی تشریح فرمائی ہے، کہ اس سے مراد حکام کی طرف سے لوگوں کے اموال پر قبضہ کرنا ہے۔ (دیکھیے: لسان العرب ص ۲۵، ج ۶)، (۳)۔ صحیح مسلم، ج ۲ ص ۳۱۷، کتاب البر والصلۃ، باب تحریم ظلم المسلم وخذلہ واحتقارہ ودمہ وعرضہ ومالہ۔

حضرت صخر بن عیلہ آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں:

ان القوم اذا اسلموا احرزا اموالهم ودماء هم

بلاشبہ جب کوئی قوم مسلمان ہو جائے تو وہ مال اور اپنے خون کو محفوظ کر لیتی ہے۔ (۱)

۶۸۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من ظلم قيد شبر من الارض طوقه سبع ارضين

جو شخص کسی کی بالشت بھر زمین بھی ناحق لے لے، اس کے گلے میں سات زمینوں کا طوق ڈالا جائے گا۔ (۲)

۶۹۔ حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من ظلم من الارض شيئا طوق من سبع ارضين

جو شخص کسی کی بالشت بھر زمین بھی ناحق لے لے، اس کے گلے میں سات زمینوں کا طوق ڈالا جائے گا۔ (۳)

۷۰۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من اخذ من الارض شيأ بغير حقه خسف به يوم القيامة الى سبع ارضين

جو شخص زمین کا کوئی بھی حصہ حق کے بغیر لے لے، اسے قیامت دن سات زمینوں میں دھنسایا جائے گا۔ (۴)

۷۱۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لا ياخذ احد شبرا من الارض بغير الحق الاطوقه الله تعالى الى سبع ارضين

کوئی بھی شخص بالشت بھر زمین ناحق نہیں لیتا، مگر اللہ تعالی اس کے گلے میں سات زمینوں کا طوق ڈال دیں گے۔ (۵)

۷۲۔ حضرت ابوحمید ساعدی رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

---

(۱)۔ سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والامارۃ، باب اقطاع الارضین، حدیث نمبر ۳۰۶۷ وسنن الدارمی ص ۱۴۶ ج ۲، حدیث نمبر ۲۴۸۳۔ (۲)۔ صحیح بخاری، کتاب المظالم، باب نمبر ۱۳، حدیث نمبر ۲۴۵۳، وکتاب بدء الخلق، حدیث نمبر ۳۱۹۵۔ (۳)۔ صحیح بخاری، کتاب المظالم، حدیث نمبر ۲۳۵۲، وبدء الخلق، حدیث نمبر ۳۱۹۸۔ (۴)۔ صحیح بخاری، کتاب المظالم، حدیث نمبر ۲۴۵۴، وبدء الخلق۔ حدیث نمبر ۳۱۹۶۔ (۵)۔ صحیح مسلم کتاب المساقاۃ باب تحریم الظلم و غصب الارض وغیرھا

لا يحل لمسلم ان يا خذ مال اخيه بغير حق ، وذالك لما حرم الله مال المسلم على المسلم عصا اخيه بغير طيب نفس۔

کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کا مال کسی حق کے بغیر لے، اور یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمان کا مال مسلمان پر حرام کیا ہے، اور اس کو بھی حرام کیا ہے کہ کوئی اپنے بھائی کی لاٹھی بھی اس کی خوش دلی کے بغیر لے۔ (۱)

۷۳۔ حضرت عمر بن یثربی روایت فرماتے ہیں کہ:

سمعت خطبة النبی ﷺ بمنی، فكان فيما خطب به ان قال: لايحل لامرى من مال اخيه الا ماطابت به نفسه۔

میں نے منیٰ میں نبی کریم ﷺ کا خطبہ سنا، اس خطبے میں آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ کسی شخص کے لیے اپنے بھائی کے مال سے کوئی چیز بھی حلال نہیں ہے، سوائے اس کے جو وہ خود خوش دلی سے دیدے۔ (۲)

۷۴۔ حضرت واثلہ بن اسقع روایت فرماتے ہیں کہ:

سمعت رسول الله ﷺ يقول: المسلم على المسلم حرام دمه، وعرضه وماله۔

میں نے رسول کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ مسلمان مسلمان پر حرام ہے، اسکا خون بھی، اسکی آبرو بھی، اور اس کا مال بھی (۳)

۷۵۔ حضرت عبداللہ بن مسعود روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

حرمة مال المسلم كحرمة دمه

مسلمان کے مال کی حرمت اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے۔ (۴)

۷۶۔ ابوحرہ الرقاشی اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لايحل مال امرى مسلم الا بطيب نفس منه

کسی مسلمان شخص کا مال اسکی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں۔ (۵)

۷۷۔ حضرت سائب بن یزید روایت کرتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ:

لا يا خذ احد كم متاع صاحبه لا عباً ولا جادًا ، واذا اخذ احد كم متاع صاحبه فليردها اليه۔

(۱)۔ موارد الظمآن للہیثمی ص ۲۸۳ ومسند احمد ج ۵ ص ۴۲۵ وکشف الاستار للہیثمی ص ۱۳۴ ج ۲ ورجال الصحیح کمافی مجمع الزوائد ص ۱۷۱ ج ۴۔　(۲)۔ مجمع الزوائد ص ۱۷۱ ج ۴ بحوالہ مسند احمد ج ۵ ص ۱۱۳ ومعجم کبیر طبرانی ورجال احمد ثقات۔

(۳)۔ رجالہ ثقات، کمافی مجمع الزوائد، ص ۱۷۲ ج ۴، ومسند احمد، ج ۳ ص ۴۹۱۔　(۴)۔ مجمع الزوائد ص ۱۷۲ ج ۴، وکشف الاستار للہیثمی ج ۲ ص ۱۳۴۔　(۵)۔ مجمع الزوائد، ص ۱۷۲ ج ۴، بحوالہ مسند ابویعلی۔

تم میں سے کوئی شخص کا کوئی ساتھی کا کوئی سامان نہ مذاق میں لے، نہ سنجیدگی سے، اور اگر کسی کا کوئی سامان کبھی لیا ہو تو اسے اسی کو لوٹا دے۔ (۱)

۷۸۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ:

قلت: یا رسول الله! ای الظلم اظلم؟ فقال: ذراع من الارض ینتقصها المرء المسلم من حق اخیه، الاطوقها یوم القیامة الی قعر الارض ولا یعلم قعرها الا الله الذی خلقها۔

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! سب سے بڑا ظلم کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: اگر ایک گز زمین بھی کوئی مسلمان شخص اپنے بھائی کے حق میں سے کم کرے، تو اسے قیامت کے دن زمین کی تہہ تک اس کے گردن میں طوق بنا دیا جائے گا، اور زمین کی تہہ کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں جس نے اسے پیدا کیا۔ (۲)

۷۹۔ حضرت ابو مالک اشعری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اعظم الغلول عند الله عزوجل ذراع من الارض، تجدون الرجلین جارین فی الارض او فی الدار، فیقتطع احدهما من حظ صاحبه ذراعا اذا اقتطعه طوقه من سبع ارضین الی یوم القیامة

اللہ تعالیٰ کے نزدیک عظیم ترین خیانت ایک گز زمین (میں خیانت) ہے، تم اگر دیکھو کہ دو آدمی کسی زمین یا کسی گھر میں پڑوسی ہیں، پھر ان میں سے ایک شخص اپنے ساتھی کے حصے سے ایک گز کاٹ کر لے لیتا ہے تو جب وہ ایسا کرے گا تو قیامت کے دن اس کے گلے میں سات زمینوں کا طوق ڈالا جائے گا۔ (۳)

۸۰۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من اخذ شیئا من الارض بغیر حقه من سبع ارضین لا یقبل منه صرف ولا عدل۔

جو شخص زمین کا کچھ حصہ جائز وجہ کے بغیر لے لے تو اسے سات زمینوں کا طوق پہنایا جائے گا، اور اس سے کوئی معاوضہ یا فدیہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ (۴)

۸۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من غصب رجلا ارضا ظلما لقی الله وهو علیه غضبان

جو شخص کسی دوسرے شخص سے کوئی زمین ظلماً چھین لے، وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر ناراض ہوگا۔ (۵)

---

(۱)۔ مجمع الزوائد، ص۲۷۱ ج۴، بحوالہ المعجم الکبیر للطبرانی۔　(۲)۔ مجمع الزوائد، ص۱۷۴ ج۴، ومسند احمد، ج ۱ص ۲۹۷، والمعجم الکبیر للطبرانی، واسنا احمد حسن۔　(۳)۔ اسنادہ حسن، کمافی مجمع الزوائد، ص۱۷۵ ج۴، ومسند احمد، ج۵ص ۳۴۱۔　(۴)۔ مجمع الزوائد، ص ۱۷۵ ج۴، وکشف الاستار، ج۲ص ۱۳۵۔　(۵)۔ مجمع الزوائد، ص۱۷۶ ج۴، بحوالہ المعجم الکبیر للطبرانی، وفی یحییٰ بن عبدالحمید الحمانی، وھو ضعیف، وقد وثق

۸۲۔ حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من احیا ارضا میتة فھی له، ولیس لعرق ظالم حق

جو شخص مردہ (غیر مملوک وغیر آباد) زمین کو آباد کرے تو وہ زمین اسی کی ہے، اور دوسرے کی زمین میں ناجائز طور پر آبادکاری کرنے والے کو کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔ (۱)

۸۳۔ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

ان من قضاء رسول اللہ ﷺ انه لیس لعرق ظالم حق۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں میں سے ایک فیصلہ یہ ہے کہ کسی ناحق آبادکار کو کوئی حق نہیں۔ (۲)

۸۴۔ حضرت یعلی بن مرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ایما رجل ظلم شبرا من الارض کلفه اللہ ان یحفرہ حتی یبلغ اخر سبع ارضین، ثم یطوقه الی یوم القیامة حتی یقضی بین الناس۔

جو شخص بالشت بھر زمین بھی ظلماً لے تو اللہ تعالیٰ اسے مامور کریں گے کہ اس زمین کو کھودے، یہاں تک کہ سات زمینوں کے آخر تک پہنچ جائے، پھر وہ اس کے گلے کا طوق بنایا جائے گا، یہاں تک کہ لوگوں کے درمیان مکمل فیصلہ ہو جائے۔ (۳)

۸۵۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو انھیں بہت سی نصیحتیں فرمائیں۔ ان میں سے ایک نصیحت یہ تھی:

فان ھم اطاعوالك بذالك فاخبرھم ان اللہ قدفرض علیھم صدقة تؤخذ من اغنیاء ھم، فترد علی فقراء ھم، فان اطاعوالك بذالك فایاك و کرائم اموالھم۔

پس اگر وہ لوگ (یعنی یمن کے باشندے) تمھاری اس بات کو مان لیں (کہ پانچ نمازیں ان پر فرض ہیں) تو انھیں بتلایئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے مال میں صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مالدار لوگوں سے لیا جائے گا، اور ان کے حاجت مند افراد میں تقسیم کیا جائے گا، پس اگر وہ اس بارے میں تمھاری اطاعت کرلیں تو ان کی عمدہ اور حرمت والی املاک (میں دست اندازی) سے مکمل پرہیز کرنا۔ (۴)

---

(۱)۔ تلخیص سنن ابی داوٗد للمنذری، ص ۲۶۵ ج ۴، حدیث نمبر ۲۹۴۹، وترمذی، کتاب الاحکام، باب ذکر فی احیاء ارض الموات، حدیث نمبر ۱۳۷۸۔ (۲)۔ مجمع الزوائد، ص ۱۷۴ ج ۴، مسند احمد، ج ۵ ص ۳۲۷، والمعجم الکبیر للطبرانی۔

(۳)۔ مجمع الزوائد، ص ۱۷۵ ج ۴، مسند احمد، ج ۴ ص ۱۷۳، ورجال بعض اسانیدہ رجال صحیح۔

(۴) صحیح بخاری، کتاب الزکاۃ، وکتاب المغازی، باب نمبر ۶۰ حدیث نمبر ۴۳۴۷

اس حدیث میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہ حاکم دیا گیا ہے کہ ''ان کی عمدہ اور حرمت والی املاک سے مکمل پرہیز کرنا'' اس سے صاف واضح ہے کہ لوگوں کی انفرادی ملکیت کا احترام صرف افراد ہی کی ذمہ داری نہیں، بلکہ حکومت اور اس کے عمال بھی ان تمام احکام کے یکساں طور پر مخاطب ہیں، اور ان کے لیے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ وہ لوگوں کی جائز املاک کسی معاوضے کے بغیر ان کی ملکیت سے نکالیں۔

۸۶۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ پر نظر ڈالی جائے تو اس میں یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ آپ کے عہد مبارک میں مسلمان معاشی اعتبار سے مختلف حیثیتوں کے مالک تھے، بعض حضرات مثلاً حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ، حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ، حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ وغیرہ معاشی طور پر خوشحال صحابہ میں شمار ہوتے تھے، اور بعض حضرات کو نان جویں بھی مشکل سے میسر آتی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنگ دست طبقے کو اوپر لانے اور بیجا ارتکاز دولت کو ختم کرنے کے لیے بہت سے اقدامات فرمائے، جن کا اثر بعد میں عام خوشحالی کی صورت میں ظاہر ہوا، لیکن پوری حیاتِ طیبہ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشحال صحابہ سے ان کی املاک زبردستی لے کر تنگ دست صحابہ کو دی ہوں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسب معاش کا نظام ایسا بنایا کہ اس میں ہر شخص کو اس کی محنت کا صلہ پورا پورا ملے، ناجائز ذرائع آمدنی پر پابندی عائد فرمائی، محض دولت کے بل بوتے پر دوسروں پر ظلم کرنے کے راستے بند فرمائے، زکوۃ، عشر اور میراث کے احکام پر ٹھیک ٹھیک عمل کرایا، لوگوں کو تنگ دست افراد کی مالی امداد کے لیے ترغیب کا راستہ بھی اختیار فرمایا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ دنیوی مال ومتاع کو مقصد زندگی قرار دینے والی ذہنیت کا خاتمہ فرما کر لوگوں میں آخرت کی بہبود کی فکر پیدا فرمائی، جس کے نتیجے میں لوگوں نے خوش دلی سے اپنی ضرورت سمجھ کر تنگ دست افراد کی مالی امداد میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، لیکن کسی بھی موقع پر لوگوں کو اپنی جائز املاک سے دستبردار ہونے پر سرکاری حکم کے ذریعے مجبور نہیں فرمایا۔

یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اسلام معاشی توازن اور منصفانہ تقسیم دولت کے جائز املاک کی کمیاتی تحدید یا لوگوں کی جائز املاک کو زبردستی قبضے میں لینے کا راستہ اختیار نہیں کرتا، بلکہ اس سلسلے میں اس کا طریق کار بالکل دوسرا ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

۸۷۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے سرکاری سطح پر جائز طریقے سے حاصل شدہ ملکیت کے احترام کی ایک واضح مثال غزوۂ حنین کا واقعہ ہے، اس جہاد میں مسلمانوں کو کافی مال غنیمت حاصل ہوا

تھا، جس میں اس زمانے کے دستور کے مطابق غلام اور کنیزیں بھی شامل تھے، عام طور سے مال غنیمت کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کرنے کے بعد باقی سارا مال مجاہدین میں تقسیم کر دیا جاتا ہے، اور تقسیم کے نتیجے مین جو چیز جس شخص کے حصے میں آجائے وہ اس کا مالک سمجھا جاتا ہے، بنوہوازن جن سے حنین کے مقام پر جنگ ہوئی تھی، ان کے بارے میں آنحضرت ﷺ کو توقع تھی کہ شاید وہ شکست کے بعد مسلمان ہو کر آجائیں گے، اس لیے آپ نے مال غنیمت تقسیم کرنے میں اس لیے جلدی نہیں فرمائی کہ اگر وہ لوگ مسلمان ہو کر آجائیں تو ان کا مال انھی کو واپس کر دیا جائے، آنحضرت ﷺ نے تقریباً دو ہفتے ان کا انتظار کیا، اور مال غنیمت تقسیم نہیں کیا، لیکن جب وہ اس مدت میں نہ آئے، تو آخر جعرانہ کے مقام پر مال غنیمت (غلاموں اور کنیزوں سمیت) مجاہدین کے درمیان تقسیم فرما دیا۔

اتفاق سے جب مال غنیمت تقسیم ہو چکا تو بنوہوازن مسلمان اور تائب ہو کر آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور خواہش ظاہر کی کہ ان کا مال اور غلام کنیزیں واپس کر دی جائیں، آنحضرت ﷺ کی خواہش تو شروع ہی سے یہ تھی کہ یہ لوگ مسلمان ہو کر آئیں، اور ان کا مال انھیں واپس کر دیا جائے، واپس کرنے میں بہت سی دینی اور سیاسی مصلحتیں بھی تھیں، لیکن چونکہ مال تقسیم ہو چکا تھا، اس لیے آپ نے بنوہوازن کے وفد سے فرمایا: کہ میں نے تو دس دن سے زیادہ آپ کے انتظار میں مال غنیمت تقسیم نہیں کیا، لیکن اب جب کہ مال غنیمت تقسیم ہو چکا ہے، تو سارے مال کی واپسی تو مشکل ہے، البتہ آپ دو چیزوں میں کسی ایک کا انتخاب کرلیں، یا مال کا، یا غلاموں اور کنیزوں کا، جس چیز کو آپ پسند کریں، وہ آپ کو واپس کرنے کی کوشش کی جائے گی، انھوں نے غلام اور کنیزوں کی واپسی کو پسند کیا۔ (جن کی تعداد روایتوں میں چھ ہزار بیان کی جاتی ہے) آپ نے فرمایا جہاں تک میرے اور میرے خاندان کے حصے کا تعلق ہے، وہ تو میں آپ کو واپس دیتا ہوں، لیکن جہاں تک دوسرے مسلمانوں کے حصے کا تعلق ہے، آپ ان سے مل کر بات کرلیں، اور ان پر یہ بات ظاہر کریں کہ آپ مسلمان ہو چکے ہیں، میں بھی آپ کی سفارش کروں گا، چنانچہ نماز ظہر میں جب تمام مسلمان جمع تھے، بنوہوازن کے بعض افراد نے کھڑے ہو کر تقریریں کیں، اور مسلمانوں کو ترغیب دی کہ اپنے اپنے حصے میں آئے ہوئے غلام اور کنیزیں واپس کر دیں، اس کے بعد آنحضرت ﷺ کھڑے ہوئے، اور حمد و ثنا کے بعد ارشاد فرمایا:

اما بعد ، فان اخواننا جاؤا تائبین، انی قدرایت ان اردالیھم سبیھم، فمن احب منکم ان یطیب ذلك فلیفعل، ومن احب منکم ان یکون علی ضظه حتی نعطیه ایاہ من

اول مایفیئی الله علینا فلیفعل۔

امابعد، ہمارے بھائی (بنوہوازن) ہمارے پاس تائب ہوکر آئے ہیں، اور میں نے فیصلہ کیا ہے کہ ان کے جنگی قیدی ان کو لوٹا نادوں، اب آپ لوگوں میں سے جو شخص خوش دلی سے اپنے حصے کے غلام یا کنیز (بلا معاوضہ) لاٹا پسند کرے وہ (بلا معاوضہ) لوٹا دے، اور جو شخص اپنے حصے کو باقی رکھنا چاہے، اس شرط پر اپنے حصے کے غلام کنیز واپس کرے کہ اب اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو پہلا مال فیئ (بغیر جنگ ہونے والا دشمن کا مال) ہمیں ملے گا اس میں سے ہم اس کو معاوضہ دیں گے۔

صحیح بخاری میں ہے کہ آنحضرت ﷺ کی یہ بات سن کر لوگوں نے عرض کیا:

قدطیبنا ذلك یا رسول الله!

یارسول اللہ ہم نے خوش دلی سے غلام اور کنیز واپس کردیئے۔

لیکن آنحضرت ﷺ کو اس اجتماعی منظوری پر بھی اطمینان نہیں ہوا، اور یہ خیال رہا کہ ایسا نہ ہو کہ بعض لوگوں نے مجمع عام میں شرما شرمی منظوری دے دی ہو، یا کچھ لوگ شرم کی وجہ سے خاموش ہو گئے ہوں، اس لیے آپ ﷺ نے فوراً ہی فرمایا:

انا لا ندری من اذن منکم فی ذلك ممن لم یاذن، فارجعوا حتی یرفع الینا عرفاؤ کم امر کم۔

ہمیں ابھی یہ پتہ نہیں چلا کہ آپ میں سے کس نے اجازت دی ہے، اور کس نے نہیں دی، لہٰذا لوگ اپنی اپنی جگہ واپس چلے جائیں، یہاں تک کہ آپ کے نمائندے آپ کی بات ہم تک پہنچائیں۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا صحیح بخاری میں ہے:

فرجع الناس، فکلمھم عرفاؤ ھم، ثم رجعوا الی رسول اللہ ﷺ فاخبروہ انھم قدطیبوا و اذنوا۔

چنانچہ لوگ واپس چلے گئے، اور ان کے قبائلی نمائندے نے ان سے علیحدگی میں گفتگو کی، پھر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے، اور بتایا کہ لوگوں نے خوش دلی سے واپس کرنے کی اجازت دے دی ہے۔ (۱)

آنحضرت ﷺ کے مشہور سیرت نگار محمد اسحاق نے اس واقعے کی مزید تفصیلات مختلف سندوں سے بیان کی ہے، ان میں بتایا ہے کہ اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن، عباس بن مرداس اور بنو تمیم اور فرارہ کے بعض لوگوں نے اپنے حصے بلا معاوضہ لوٹانے سے انکار کیا، اور جب آنحضرت ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے اس پر ادنی سی ناگواری کا بھی اظہار نہیں فرمایا، بلکہ ان سے وعدہ کیا

کہ آئندہ پہلے مال فیئ سے انھیں انکے حصوں کا معاوضہ ادا کر دیا جائے گا۔

(ملاحظہ ہو سیرت ابن ہشام مع الروض الانف ص ۳۰۶ ج ۲ و فتح الباری ص ۳۴ ج ۸)

اس واقعہ کا ایک ایک جزء آنحضرت ﷺ کی طرف سے انفرادی ملکیت کے مکمل احترام کا شاہد ہے، آنحضرت ﷺ امت کے مجموعی مصالح کے پیش نظر یہ چاہتے تھے کہ بنو ہوازن کو ان کے قیدی واپس کر دیئے جائیں، ان قیدیوں کو مسلمانوں کی ملکیت میں آئے ہوئے کچھ زیادہ دیر نہیں ہوئی تھی، ابھی وہ ان کو اپنے گھروں تک بھی نہیں لے جا سکے تھے، یہ غلام اور کنیز ایسی ضرورت زندگی میں بھی شامل نہیں تھے کہ ان کے بغیر مسلمانوں کا گزراہ نہ ہو، یا ان کے بیشمار فضائل بیان فرما کر ہمیشہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو غلام آزاد کرنے کی جابجا ترغیب دی تھی۔۔۔۔۔۔اگر ایک اسلامی ریاست کے لیے کسی مسلمان کی جائز ملکیت کو زبردستی لینا جائز ہوتا تو آنحضرت ﷺ کے لیے شاید اس سے زیادہ آسان اور موزوں موقع کوئی نہ تھا۔

لیکن چونکہ قاعدہ کے مطابق یہ غلام اور کنیز مالِ غنیمت کی تقسیم کے ذریعے مجاہدین کی ملکیت میں آچکے تھے، اور مالک کی خوش دلی کے بغیر کوئی چیز اس سے زبردستی لینا جائز نہ تھا، اس لیے آپ ﷺ نے مسلمانوں سے منظوری لی۔ اور محض اجتماعی طور پر منظوری لینے کو بھی کافی نہیں سمجھا، کیونکہ یہ اندیشہ تھا کہ یہ اجتماعی منظوری محض ظاہرداری اور ضابطے کی خانہ پری ہو کر نہ رہ جائے، اس لیے عرفاء (قبائلی نمائندے) کے ذریعے فرداً فرداً ہر شخص سے اس کی حقیقی منظوری معلوم کی گئی، اور اس کے نتیجے میں جن لوگوں نے معاوضے کا مطالبہ کیا، انھیں کسی ادنیٰ ناگواری کے بغیر معاوضہ دیا گیا۔

اس واقعے سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ جائز املاک کو بلا معاوضہ لے لینا جس طرح افراد کے لیے جائز نہیں، اسی طرح حکومت کے لیے بھی جائز ہے، اور وہ مصالح عامہ کے تحت بھی اس کی مجاز نہیں ہے، کیونکہ اگر کوئی حکومت اس کی مجاز ہوتی تو آنحضرت ﷺ سے زیادہ اس کا حق دار کوئی نہ تھا۔

۸۸۔ اسی غزوۂ حنین کا ایک اور واقعہ بھی اس سلسلے میں قابل ذکر ہے، جس وقت فتح مکہ کے بعد آنحضرت ﷺ کو اطلاع ملی کہ بنو ہوازن کے سردار مالک بن عوف نے مسلمانوں پر حملہ کرنے کے لیے ایک لشکر جرار اکٹھا کر لیا ہے، اور بعض دوسرے قبائل بھی اس کے ساتھ آملے ہیں تو آپ نے مسلمانوں کو جنگ کی تیاری کا حکم دیا، مسلمانوں کے پاس ہتھیاروں کی کمی تھی، ایسے میں آپ کو اطلاع ملی کہ صفوان بن امیہ کے پاس بہت سے ہتھیار ہیں، صفوان بن امیہ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے، لیکن ایک غیر مسلم شہری کی حیثیت سے مطیع ہو چکے تھے، آنحضرت ﷺ نے ان سے وہ زرہیں اور

ہتھیار مانگے، اور فرمایا کہ ہمیں بنو ہوازن کے مقابلے کے لیے ہتھیاروں کی ضرورت ہے، صفوان بن امیہ نے پوچھا:

اغصباً یا محمد

اے محمد! کیا آپ یہ ہتھیار مجھ سے چھیننا چاہتے ہیں؟

آپ نے جواب دیا:

بل عارية مضمونةً

نہیں، بلکہ ہم یہ عاریۃً لینا چاہتے ہیں جن کی واپسی کی ضمانت ہوگی۔ (۱)

یہاں آنحضرت ﷺ نے واضح دفاعی ضرورت سے ایک غیر مسلم شہری کا ایک ہتھیار بھی بلا معاوضہ لینا پسند نہیں فرمایا، اوران کی واپسی کی ضمانت دے کر وہ ہتھیار استعمال فرمائے۔

۸۹۔ مدینہ طیبہ میں وسائل پیداوار کے درمیان عدم توازن کا سب سے بڑا مسئلہ اس وقت پیدا ہوا جب مسلمانوں نے جوق در جوق مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ ہجرت شروع کی، اس وقت مدینہ طیبہ کی طرف ہجرت کرنے کو نہ صرف ایک دینی فریضہ، بلکہ ایمان کی علامت قرار دیا گیا تھا، اور قرآن کریم کی کئی آیتیں اس سلسلے میں نازل ہو چکی تھیں، مکہ مکرمہ کے یہ باعزت افراد اپنے گھر بار اور زمین و جائیداد چھوڑ کر آرہے تھے، اور انھیں معاشی طور پر بحال کرنا مدینہ طیبہ کی اسلامی ریاست کا ایک بہت بڑا مسئلہ تھا، مدینہ طیبہ کے انصار سے آنحضرت ﷺ نے ہجرت سے پہلے لیلۃ العقبہ میں جو معاہدہ فرمایا تھا، اس میں ایک معاہدہ یہ بھی تھا کہ انصار مدینہ مہاجرین کی ہر ممکن مدد اور غم خواری کریں گے، (۲)

لما قدم المهاجرون المدينة من مكة وليس بايديهم، وكانت الانصار اهم الارض والعقار،

جب مہاجرین مکہ مکرمہ سے مدینہ واپس آئے تو خالی ہاتھ تھے، اور انصارِ مدینہ زمین و جائیداد کے مالک تھے۔ (۳)

اس موقع پر اگر آنحضرت ﷺ انصارِ مدینہ سے ان کی زائد از ضرورت زمینیں لے کر مہاجرین میں تقسیم فرماتے تو نہ صرف یہ کہ اس سے مہاجرین کا معاشی مسئلہ پوری طرح حل ہو جاتا، بلکہ یہ انصار مدینہ کے جذبہ ایثار کے عین مطابق ہوتا، لیکن بات صرف اتنی نہیں کہ آنحضرت ﷺ نے

(۱)۔ سنن ابی داؤد، وسیرت ابن ہشام، ص ۲۸۸ ج ۲۔ ، (۲)۔ فتح الباری ص ۹ ج ۵۔ ، (۳)۔ صحیح بخاری، کتاب الهبة، باب المنیحة، حدیث نمبر ۲۶۳۱۔

مسئلے کے حل کا یہ طریقہ سوچا تک نہیں، بلکہ ایک مرحلے پر انصار مدینہ نے خود یہ پیشکش کی کہ آپ ہمارے کھجوروں کے باغات کو ہمارے اوت مہاجرین کے درمیان تقسیم فرما دیجیے، لیکن آپ نے اس پیشکش کو بھی قبول نہیں فرمایا، اس کے بعد انصار مدینہ نے متبادل تجویز یہ پیش کی کہ ہمارے مہاجر بھائی ہمارے باغوں میں بٹائی پر کام کریں، اور پھل آدھا آدھا تقسیم کر لیا جائے، آنحضرت ﷺ اور مہاجرین نے اس تجویز کو قبول فرمالیا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ یہ واقعہ ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں:

قالت الانصار للنبی ﷺ: اقسم بیننا وبین اخواننا النخیل، قال: لا، فقالوا: تکفونا المؤنة ونشرککم فی الثمرة، قالوا: سمعنا واطعنا۔

انصار نے نبی کریم ﷺ سے عرض کی کہ یا رسول اللہ! ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے درمیان نخلستان تقسیم فرما دیجیے، آپ نے فرمایا: نہیں، اس پر انصار نے کہا: اچھا آپ لوگ (یعنی مہاجرین) ہمیں باغوں میں کام کرنے سے بے فکر کردیں، اور ہم آپ کو پھل میں شریک کرلیں گے، مہاجرین نے کہا: یہ ہمیں بخوشی منظور ہے۔ (۱)

چنانچہ ایسا ہی ہوا، اکثر مہاجرین انصار کے باغات میں بٹائی پر کام کرتے رہے، اور پھل دونوں کے درمیان تقسیم ہوتا رہا، اس کے باوجود بعض مہاجرین ایسے تھے جو بٹائی پر کسی وجہ سے کام نہیں کر سکتے تھے، ایسے حضرات کو انصار کی زمینیں تو نہیں دی گئیں، لیکن انصار نے اپنی خوشی سے اپنے باغوں کے بعض درخت ان کے لیے مخصوص کر دیئے، کہ ان کا پھل وہ استعمال کرلیا کریں، چنانچہ وہ پھل استعمال کرتے رہے، لیکن جب غزوۂ خیبر کے بعد مسلمانوں کو وسعت حاصل ہوئی، اور مہاجرین کو مال غنیمت سے حصہ ملا تو ایسے تمام حضرات نے وہ درخت بھی انصار کو واپس کر دیئے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی والدہ ام سلیم رضی اللہ عنہا نے ایک درخت آنحضرت ﷺ کو بھی پیش کیا تھا، اور آپ نے اپنے والدہ کی حبشی کنیز ام ایمن کو (جنہوں نے آنحضرت ﷺ کی پرورش کی تھی۔) عطا فرمایا، جب دوسرے مہاجرین نے اپنے اپنے درخت واپس کیے تو آنحضرت ﷺ نے بھی وہ درخت اس کی اصل مالک یعنی حضرت ام سلیم کو واپس کرنے کا فیصلہ فرمایا، لیکن حضرت ام ایمن یہ سمجھی تھیں کہ یہ درخت انھیں ہمیشہ کے لیے مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دیا گیا ہے، اور چونکہ یہ درخت انھیں آنحضرت ﷺ نے عطا فرمایا تھا، اس لیے وہ اسے ایک تبرک بھی سمجھتی تھیں، اور اسے واپس کرنے پر راضی نہ تھیں، آنحضرت ﷺ نے انھیں اپنے ایک باغ سے دس گنا زائد درخت

(۱) صحیح بخاری، کتاب المزارعة، باب نمبر ۵، حدیث نمبر ۲۳۲۵، و کتاب الشروط، حدیث نمبر ۲۷۱۹۔

دے کر راضی کیا، حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

ان النبی ﷺ لما فرغ من قتال اهل خیبر فانصرف الی المدینة رد المهاجرون الی الانصار منائحهم من ثمارهم، فردالنبی ﷺ الی امه عذ اقها، فاعطی رسول الله ﷺ ام ایمن مکانهن من حائطه۔

نبی کریم ﷺ جب اہل خیبر سے جنگ کر کے فارغ ہوئے، اور مدینہ تشریف لائے، تو مہاجرین نے انصار کو ان کے عاریۃً دیئے ہوئے پھل دار درخت واپس کر دیے، اس موقع پر آنحضرت ﷺ نے میری والدہ کو ان کا دیا ہوا درخت بھی واپس کر دیا، اور ام ایمن کو اس کے بدلے اپنے باغ سے عطا فرمایا۔(۱)

خلاصہ یہ کہ مہاجرین کے معاشی مسئلہ کو حل کرنے کے لیے آنحضرت ﷺ نے انصار کے بے مثال جذبہ ایثار کے باوجود ان کی زمینوں یا درختوں کو مالکانہ حقوق کے ساتھ لینا یا مہاجرین کے قبضے میں باقی رکھنا گوارا نہیں فرمایا۔

اس تفصیل سے صاف واضح ہے کہ جو حضرات مہاجرین اور انصار کے درمیان ''مواخات'' کے معاملے کو تحدیدِ ملکیت یا نیشنلائزیشن کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں، وہ کس قدر غلطی پر ہیں، مذکورہ بالا تفصیلات کے بعد یہ واقعہ تو تحدیدِ ملکیت کے حق میں نہیں، بلکہ واضح طور پر اس کے خلاف جاتا ہے۔

آنحضرت ﷺ کی سیرتِ طیبہ سے یہ چند واقعات اس بات کا ناقابلِ انکار ثبوت ہیں کہ آپ نے انفرادی ملکیت کے احترام کا جو بنیادی اصول بار بار کھلے الفاظ میں بیان فرمایا، وہ محض ایک نظریہ ہی نہیں تھا، بلکہ آپ نے قدم قدم پر اس پر عمل کر کے دکھایا ہے، اور انتہائی نازک اور مشکل حالات میں غیر معمولی باریک بینی کے ساتھ اس کی نگہداشت فرمائی ہے، تا کہ آپ کے کسی عمل سے انفرادی ملکیت کو نظر انداز کرنے والے کوئی ادنیٰ سہارا نہ لے سکیں۔

قرآن و سنت کے مذکورہ بالا دلائل اور آنحضرت ﷺ اور خلفاء راشدین کے تعامل کی وجہ سے اس مسئلے پر فقہاءِ امت کا اجماع اور اتفاق ہے کہ کسی شخص کی جائز ملکیت کو اس سے زبردستی چھیننا کسی کے لیے بھی جائز نہیں، خواہ وہ کوئی فرد ہو یا حکومت، عہد حاضر کے ایک محقق ڈاکٹر سعدی ابو حبیب نے ''موسوعۃ الاجماع'' کے نام سے انسائیکلو پیڈیا مرتب کی ہے، جس میں ان تمام مسائل کو جمع

(۱) صحیح بخاری، کتاب الہبۃ، باب فضل المنیحۃ، حدیث نمبر ۲۶۳۰، مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: کتاب المغازی باب حدیث بنی النضیر حدیث نمبر ۴۰۳۰، وباب مرجع النبی ﷺ من الاحزاب، حدیث نمبر ۴۱۲۰ وصحیح مسلم کتاب الجہاد ص ۹۶ ج ۲ حدیث نمبر ۳۳۶۶ و ۳۳۶۷۔

کیا ہے جن پر فقہاء امت کا اجماع اور اتفاق رہا ہے، اس میں وہ لکھتے ہیں:

اجمع جميع الخاصة والعامة على ان الله عزوجل حرم اخذ مال امرى مسلم او معاهد بغير حق، اذاكان الماخذمنه ماله غير طيب النفس بان يؤخذمنه ما اخذ وقد اجمعوا جميعا على ان اخذه على السبيل التى وصفنا اثم و ظالم۔

تمام خاص و عام کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال نا حق لینے کو حرام قرار دیا ہے، جب کہ وہ شخص جس سے مال لیا جا رہا ہے اس بات پر خوش دلی سے راضی ہو کہ اس سے مال لیا جائے، نیز اس بات پر بھی اجماع ہے کہ جو شخص مذکورہ طریقے پر کسی کا مال لے، وہ ظالم اور گناہ گار ہے۔ (۱)

علامہ ابن حزم اندلسی نے بھی اپنی کتاب میں ان مسائل کو جمع کیا ہے جن پر امت کے تمام علماء اور فقہاء کا اتفاق رہا ہے، اس میں وہ لکھتے ہیں:

"واتفقوا ان اخذا اموال الناس كلها ظلما لا يحل"۔ اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لوگوں کے کسی بھی قسم کے مال کو ناحق لے لینا حلال نہیں ہے۔ (۲)

علامہ ابن رشد اندلسی فقہاء کرام کے اختلافات کے مستند ترین شارحین میں سے ہیں، وہ فرماتے ہیں: لايحل مال احد الابطيب نفس منه ، كما قال عليه الصلاة والسلام وانعقد عليه الاجماع۔

کسی شخص کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں ہے، جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے، اور اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ (۳)

قاضی محمد بن علی الشوکانی، جو عموماً علمائے اہل حدیث کی ترجمانی کرتے ہیں، فرماتے ہیں: ولاشك ان من اكل مال مسلم بغير طيبة نفسه، اكل له بالباطل و مصرح به فى عد احاديث، منها حديث "انما اموالكم و دماؤكم عليكم حرام" و قد تقدم و مجمع عليه عند كافة المسلمين، و متوافق على معناه العقل والشرع

---

(۱) موسوعۃ الاجماع، ص ۹۶۸، ج ۲ مؤلفہ سعدی ابوحبیب، مطبوعہ دار الفکر، دمشق ۱۴۰۴ھ

(۲) مراتب الاجماع لابن حزم ص ۵۹ مطبوعہ دار الکتاب العربی، بیروت

(۳) بدایۃ المجتہد، ص ۱۶۶ ج ۲، مطبوعہ مصر، کتاب البیوع، باب ۴ فصل فی النجش۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جو شخص کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر کھائے، وہ ناحق کھاتا ہے، اس کی تصریح متعدد احادیث میں موجود ہے، جن میں سے وہ حدیث بھی ہے کہ ''تمہارے مال اور تمہارے خون تم پر حرام ہیں'' اور یہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے، اور اس مسئلہ پر تمام مسلمانوں کا اجماع بھی ہے، اور عقل وشریعت دونوں اسی کی تائید کرتی ہیں (۱)

۹۱۔ مذکورہ مستند ماخذ میں اس مسئلہ پر اجماعِ امت نقل کیا گیا ہے، فقہاءِ امت کا کسی مسئلے پر اجماع و اتفاق بذاتِ خود ایک مستقل دلیل ہے، جس کو قرآن و سنت کی تشریح وتعبیر میں اور اسلامی احکام کی صحیح فہم حاصل کرنے کے لیے اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے، لہٰذا اجماع کی مذکورہ بالا نقول کے بعد فقہاء کرام کے انفرادی اقوال نقل کرنے کی اگرچہ ضرورت نہیں رہتی، تاہم مختلف فقہی مکاتبِ فکر کے چند اقوال جو ہمارے زیرِ بحث مسئلے کے بارے میں زیادہ واضح ہیں، ذیل میں نقل کرتا ہوں:

امام ابو یوسفؒ مشہور امام مجتہد ہیں، اسلامی حکومت کے قاضی القضاۃ بھی رہے ہیں، انھوں نے خلیفہ وقت ہارون رشید کے سوالات کے جواب میں اپنی مشہور کتاب ''کتاب الخراج'' تصنیف فرمائی ہے، اس کتاب کا بنیادی موضوع اسلام کا نظام محاصل (Public Finance) ہے، لیکن ساتھ ہی انھوں نے اسلامی حکومت کے فرائض اختیارات پر بھی قرآن وسنت کی روشنی میں بڑی سیر حاصل بحثیں کی ہیں اس میں وہ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہیں کہ پچھلی اسلامی حکومتوں نے جو بنجر زمین کسی شخص یا اشخاص کو بطور عطیہ دی ہوں، وہ ان کی ملکیت میں آجاتی ہیں، اس مسئلے پر آنحضرت ﷺ کی سنت سے دلائل پیش کرنے کے بعد وہ تحریر فرماتے ہیں:

"وکل من اقطعه الولاة المهديون ارضا من ارض السواد و ارض العرب والجبال من الاصناف التى ذكرنا ان للامام ان يقطع منها۔فلايحل لماياتى بعدهم من الخلفاء ان يرد ذالك، ولا يخرجه من يدى من هو فى يده وارثا او مشتريا، فاما ان اخذ الوالى من يد واحد ارضا واقطعها اخر، فهذا بمنزلة الغاصب غصب واحدا واعطى اخر فلايحل لا مام ولا يسعه ان يقطع احد امن الناس حق مسلم ولا معاهد، ولا يخرج من يده من ذالك شيئا الابحق يجب له عليه، فياخذه بذالك الذى وجب له عليه، فيقطعه من احب من الناس بذالك جائزله، والارض عندى بمنزلة

(۱) نیل الاوطار للشوکانی، ص ۲۶۸ ج ۵۔ مطبوعہ مصطفیٰ البابی، مصر ۱۳۴۷ھ

المال، فللا مام ان يجيزمن بيت المال من كان له غناء في الاسلام ومن يقوى به على العدو، ويعمل في ذالك بالذى يرى انه خير للمسلمين واصلح لامرهم، و كذالك الارضوان يقطع الامام منها من احب من الاصناف التي سميت ولا ارى ان يترك ارضا لا ملك لا حد فيها، ولا عمارة حتى يقطعها الا مام، فان ذالك اعمر للبلادو اكثر للخراج"

اور زمین کی جن قسموں کے بارے میں میں نے پیچھے ذکر کیا ہے کہ امام (اسلامی حکومت) وہ زمینیں کسی کو بطور عطیہ دے سکتا ہے، ان میں سے جو زمینیں پچھلے ہدایت یافتہ سربراہان حکومت نے جن لوگوں کو دی ہیں، خواہ وہ سواد (عراق) کی زمینیں ہوں، یا عرب کی، یا پہاڑوں کی، بعد کے آنے والے خلفاء کے لیے حلال نہیں کہ وہ ان زمینوں کو ان سے واپس لیں، اور نہ یہ جائز ہے کہ جن لوگوں کے ہاتھ میں اب وہ زمینیں ہیں، خواہ انھیں بطور وارثت ملی ہوں، یا انھوں نے اصل مالکوں سے خرید کر حاصل کی ہوں ان کے قبضے سے انھیں نکالا جائے، رہی یہ بات کہ سربراہانِ حکومت ایک شخص سے زمین لے کر دوسرے کو دیدے تو یہ بالکل غصب کے حکم میں ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک کا مال غصب کر کے دوسرے کو دیدیا، امام (حکومت) کے لیے حلال نہیں ہے، اور اس کی قطعاً گنجائش نہیں ہے کہ وہ کسی مسلمان یا اسلامی ریاست کے کسی غیر مسلم شہری کا حق چھین کر کسی اور کو دیدے، اور نہ اس کے لیے جائز ہے کہ اس زمین کو اس کے قبضے سے نکالے، ہاں اگر حکومت کا کوئی حق کسی کے ذمہ واجب ہے، اور وہ اس واجب حق کی بنا پر کوئی زمین اس سے لے لے، اور پھر وہ زمین کسی اور شخص کو اپنی صوابدید سے دے دے تو یہ اس کے لیے جائز ہے، اور زمین میرے نزدیک عام اموال کی طرح ہے، امام کو یہ حق حاصل ہے کہ جس کسی شخص سے اسلام کو فائدہ پہنچتا ہو، یا جس سے دشمن کے خلاف قوت حاصل ہوتی ہو، اس کو بیت المال سے کوئی عطیہ دے دے، اور ہر وہ اقدام کرے جس میں مسلمانوں کی بھائی، اور ان کے معاملات کی مصلحت ہو، یہی حال زمین کا ہے، زمین کی جن قسموں کا میں نے شروع میں ذکر کیا ہے، امام وہ زمینیں مصلحت کے مطابق جسے چاہے دے سکتا ہے، اور میری رائے یہ ہے کہ امام کو زمین یا عمارت ایسی نہ چھوڑنی چاہیے جس پر کسی شخص کی ملکیت نہ ہو، بلکہ ایسی زمین لوگوں

میں تقسیم کر دینی چاہیے، کیونکہ اس سے ملک زیادہ آباد ہوگا، اور اس سے آمدنی زیادہ ہوگی۔ (۱)

اسی اصول کو امام شافعیؒ ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں:

لا یزول ملك المالك الاان یشاء، ولا یملك رجل شیاء الافی المیراث۔۔۔ قال اللہ عزوجل: لاتا کلو ا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم۔۔۔ فلم اعلم احد امن المسلمین خالف فی انہ لایکون علی احد ان یملك شیئاً الا ان یشیٔ ان یملکہ الا المیراث۔۔۔ ولم اعلم احد امن المسلمین اختلفو ا فی ان لا یخرج ملك المالك المسلم من یدیہ الا با خراجہ ایاہ بنفسہ ببیع، اوھبۃ، او غیر ذالك۔

کسی مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوسکتی جب تک وہ خود نہ چاہے، اور کسی شخص کو کسی چیز کا زبردستی مالک نہیں بنایا جاسکتا جب تک وہ خود نہ چاہے، اس میں صرف میراث کا مال مستثنیٰ ہے۔۔۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تم ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر مت کھاؤ، الا یہ کہ تمہاری باہمی رضامندی سے کوئی تجارت ہو، ۔۔۔ لہٰذا مجھے مسلمانوں میں کوئی ایک شخص بھی ایسا معلوم نہیں ہے جس نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہو، کہ کسی شخص کو اس کی خواہش کے بغیر کسی چیز کا مالک نہیں بنایا جاسکتا۔۔۔ اسی طرح مسلمانوں میں کوئی ایک شخص بھی مجھے ایسا معلوم نہیں ہے جس نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہو کہ کسی مالک کی ملکیت اس کے ہاتھوں سے اس وقت تک نہیں نکالی جاسکتی جب تک وہ خود اسے نہ نکالے، خواہ بیع کے ذریعہ، یا ہبہ کے ذریعہ (۲)

عالم اسلام کے مایہ ناز فقیہ، صوفی اور مفکر بزرگ امام غزالیؒ نے بھی اس مسئلے پر مفصل بحث کی ہے کہ کیا کوئی حکومت مصالح عامہ کے تحت لوگوں کی املاک ان سے زبردستی چھین سکتی ہے یا نہیں؟

" فان قال قائل: اذا رای الامام جمعا من الاغنیاء یسرفون فی الاموال ویبذرون، ویصرفونھا الی وجوہ من الترفۃ والتنعم و ضروب الفساد، فلو رأی المصلحۃ فی معاقبتھم یاخذ شیئی من اموالھم وردہ الی بیت

(۱) کتاب الخراج للامام ابی یوسف، ص ۶۰، ۶۱ فصل فی ذکر القطائع۔ (۲) کتاب الام للامام الشافعیؒ ج ۳ ص ۲۱۸، ۲۱۹

المال، وصرفه الى وجوه المصالح فهل له ذالك؟ قلنا: لاوجه له، فان ذالك عقوبة ينتقص الملك واخذ المال، واشرع لم يشرع المصادر في الاموال عقوبة على جناية، معه كثرة العقوبات و الجنايات۔۔۔۔ والزجر حاصل بالطرق المشروعة"

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب امام (سربراہ حکومت) مال داروں کے ایک گروہ کو دیکھ رہا ہو کہ وہ اپنی املاک میں اسراف اور فضول خرچی سے کام لے رہے ہیں، اور ان کو عیش و آرام کے مختلف طریقوں اور طرح طرح کے اسباب فساد میں خرچ کر رہے ہیں، تو اگر وہ مصلحت اس میں سمجھے کہ اس عمل کی سزا کے طور پر ان سے ان کے کچھ اموال چھین لے، اور انھیں بیت المال میں داخل کر کے ان کو مصالح عامہ میں خرچ کرے تو کیا اسے یہ اختیار ہے؟ ہمارا جواب یہ ہے کہ اس کا کوئی جواز نہیں، اس لیے کہ یہ سزا ملکیت میں کمی اور اموال کو چھین کر دی جا رہی ہے، اور شریعت نے کسی کے مال پر زبردستی قبضہ کرنے کو کسی جرم کی سزا کے طور بھی مقرر نہیں کیا، حالانکہ شرعی سزاؤں کی بہت سی قسمیں ہیں،۔۔۔۔ جہاں تک فساد سے لوگوں کو روکنے کا تعلق ہے، یہ مقصد ان طریقوں کو اختیار کر کے حاصل کیا جا سکتا ہے جو شرعاً جائز ہیں۔ (۱)

تاریخ اسلام کے دوسرے عظیم مفکر ابن خلدون جن کو عمرانی علوم کا مدونِ اول کہنا چاہیے، اپنے شہرہ آفاق مقدمے میں اس بات پر مفصل بحث کرتے ہیں کہ حکومت کو بلا معاوضہ لوگوں کی املاک چھیننے کا اختیار دینے سے سیاسی اور معاشی اعتبار سے کیا فساد رونما ہوتا ہے؟ ان کے مقدمہ کی چھتیسویں فصل اسی موضوع کے لیے مختص ہے، اور پوری مطالعہ کے لائق ہے تاہم اس کے چند فقرے ذیل میں پیش کرتا ہوں، وہ فرماتے ہیں:

"اعلم ان العدوان على الناس في اموالهم ذاهب بامالهم في تحصيلها و اكتسابها لما يرونه حينئذ من ان غايتها و مصيرها انتها بها من ايديهم و اذا ذهبت امالهم في اكتسابها و تحصيلها انقبضت ايديهم عن السعي في ذالك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب۔۔۔۔والعمران، ووفوره و نفاق اسواقه انما هو بالا عمال

(۱) شفاء العلیل للامام الغزالی ص ۲۴۳ تا ۲۴۸ بحوالہ "الملکیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ" للدکتور عبدالسلام العبادی ص ۲۸۲ ج ۲

وسعی الناس فی المصالح والمکاسب ذاھبین و جائین، فاذا قعد الناس عن المعاش و انقبضت ایدیھم عن المکاسب کسدت اسواق العمران۔
یاد رکھو کہ لوگوں کی املاک پر دست درازی سے مال کی تحصیل واکتساب کی امنگ لوگوں کے دل سے ختم ہو جاتی ہے، اس لیے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم خواہ کتنا مال کمالیں، بہرصورت وہ ہمارے ہاتھ سے چھن جائے گا، اور جب کسبِ مال کے سلسلے میں ان کی امنگ ختم ہو جاتی ہے تو ان کے ہاتھ معاشی جدوجہد سے رک جاتے ہیں، چنانچہ مال پر دست درازی جتنی ہوگی اسی نسبت سے عوام کی معاشی جدوجہد میں رکاوٹ پیدا ہوگی،۔۔۔۔اور عمرانی اور بازاروں کی سرگرمی دراصل لوگوں کی معاشی جدوجہد سے وابستہ ہوتی ہے، جب لوگ معاشی جدوجہد میں سست پڑ جائیں، اور ان کے ہاتھ کمائی سے رک جائیں، تو آبادی کے بازار ویران ہو جاتے ہیں۔[1]

یہ چند اقتباسات محض نمونے کے طور پر پیش کیے گئے ہیں، ورنہ ہر فقہ کی کتاب میں یہ صراحت موجود ہے کہ کسی بھی شخص کی ملک کو بلا معاوضہ لے لینا کسی کے لیے جائز نہیں ہے، خواہ وہ کوئی فرد ہو یا حکومت، اور جیسا کہ پیچھے متعدد حوالوں سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس مسئلے پر ہر دور میں اور ہر مکتب فکر کے فقہاء متفق رہے ہیں۔

۹۲۔ تاریخ اسلام میں بھی بعض واقعات ایسے پیش آئے ہیں کہ بعض حکومتوں نے مصالح ہی کے نام پر لوگوں کی اراضی پر بلا معاوضہ قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن زمانہ کے فقہاء نے نہ صرف یہ کہ اسے ناجائز قرار دیا، بلکہ اس پر احتجاج کیا، یہاں تک کہ انھیں یہ ارادہ ترک کرنا پڑا، ایک مرتبہ مصر کے حکمران سلطان ظاہر بیبرس نے اراضی کو لوگوں سے چھیننے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ جو لوگ صدیوں سے اراضی کے مالک چلے آرہے تھے، ان کو اس بات کا پابند کیا کہ وہ اپنی اپنی اراضی کی اسناد ملکیت کا کوئی دستاویزی ثبوت پیش نہ کر سکیں، ان سے زمین چھین کر بیت المال میں داخل کر دی جائے، حالانکہ معروف شرعی اصول یہ ہے کہ جو شخص عرصہ دراز سے کسی چیز پر مالکانہ تصرفات کرتا چلا آرہا ہو، اور کسی بھی قرینے سے اس کی ملکیت مشتبہ نہ ہو، اس کی ملکیت کا بارِ ثبوت (Onus of Proof) اس کے ذمہ نہیں، بلکہ اگر کوئی شخص اس کی ملکیت کو چیلنج کرتا ہے، تو بارِ ثبوت اس کے ذمے ہے۔

اس دور میں مصر کے معروف شافعی عالم جو اپنے علم وفضل، تفقہ اور تقویٰ میں معروف ہیں،

(۱) مقدمہ ابن خلدون، ص ۲۸۶، فصل نمبر ۳۶، مطبوعہ مکتبہ تجاریہ، مصر۔

علامہ محی الدین نوویؒ تھے، انھوں نے اس پر شدید احتجاج کیا یہاں تک کہ شاہ ظاہر بیبرس کو اپنا یہ ارادہ ترک کرنا پڑا، علامہ ابن عابدین شامیؒ اس واقعے کی تفصیل ان الفاظ میں بتاتے ہیں:

"وسبقه الى ذالك الملك الظاهر بيبرس، فانه اراد مطالبته ذوى العقارات بمستندات تشهدلهم بالملك، والا انتزعها من ايديهم متعللا بما تعلل به ذالك الظالم، فقام عليه شيخ الاسلام الامام النووى رحمه الله تعالىٰ وأعلمه بان ذالك غاية الجهل والعناد، وانه لايحل عند احد من علماء المسلمين، بل من فى يده شيئى فهو ملكه، لايحل لاحد اعتراض عليه ولا يكلف اثباته ببينة، ولازال النووى رحمه الله تعالىٰ يشنع على السلطان ويعظه الى ان كف عن ذالك"۔

اس سے پہلے شاہ ظاہر بیبرس نے بھی ایسا ہی کیا تھا، ان کا ارادہ ہوا تھا کہ وہ زمین کے مالکوں سے ایسی دستاویزات کا مطالبہ کریں جو ان کی ملکیت کی شہادت دیتی ہوں، ورنہ وہ زمینیں ان سے چھین لی جائیں، اس غرض کے لیے اس ظالم نے متعدد وجوہ کا سہارا لیا تھا، لیکن شیخ الاسلام امام نوویؒ اس کے مقابلے پر کھڑے ہو گئے، اور اسے بتایا کہ ایسا کرنا انتہا درجے کی جہالت اور دھاندلی ہے، مسلمان علماء میں سے کسی کے نزدیک بھی ایسا کرنا حلال نہیں، بلکہ جو چیز جس شخص کے قبضے میں ہوتی ہے، وہ اس کی ملکیت ہے، کسی شخص کو اس پر اعتراض کر کے مالک کو ملکیت کی گواہی پیش کرنے کا حق نہیں پہنچتا، امام نووی سلطان کے اس ارادے کی تردید اور اسے نصیحت کرنے میں اس وقت تک مشغول رہے، جب تک وہ اپنے ارادے سے باز نہیں آ گیا۔ (۱)

بہر صورت: قرآن وسنت، اجماع امت اور فقہاءِ اسلام کی تصریحات کی روشنی میں اس بات کی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی کہ جس شخص کی ملکیت کسی زمین پر جائز طریقے پر ثابت ہو، اس سے وہ زمین بلا معاوضہ زبردستی ضبط کر لی جائے۔

۹۳۔ اب میں ان روایات کا مختصر جائزہ لینا چاہتا ہوں، جن کی بنیاد پر وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں یا ہمارے سامنے بحث کے دوران یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ مصالح عامہ کے پیش نظر کسی کی ملکیت بلا معاوضہ لے لینا اسلامی حکومت کے لیے جائز ہے:

(۱) ردالمحتار لابن عابدین، ص ۲۸۱ ج ۳، مطبوعہ کوئٹہ، کتاب الجہاد باب العشر والخراج۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی پالیسی

۹۴۔وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں اس ضمن میں سب سے پہلے حضرت عمرؓ کا ایک ارشاد پیش کیا گیا ہے، جس کا ترجمہ اس فیصلے میں اس طرح مذکور ہے:

"If I had an opportunity to do what I had already done (to continue my poicies) I would have taken from the rich their surplus wealth and distributed it among the needy."

یعنی: ''اگر مجھے (اپنی پالیسی جاری رکھتے ہوئے) وہ کچھ کرنے کا موقع ملا جو میں پہلے کرتا رہا ہوں، تو میں مال دار لوگوں سے ان کی فاضل دولت لے کر اسے محتاج لوگوں میں تقسیم کردوں گا''

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس مبینہ ارشاد کے بارے میں چند وضاحتیں ضروری ہیں:

(۱) اس ارشاد کا جو ترجمہ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں کیا گیا ہے، وہ درست نہیں ہے، کیونکہ اس ترجمے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مال داروں سے ان کا فاضل مال لے کر غریبوں میں تقسیم کرنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مسلسل پالیسی تھی جس پر وہ عمل کرتے رہے اور آئندہ بھی اسی پالیسی کو جاری رکھنے کا عزم ظاہر کیا، حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے، وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فقرہ نجات اللہ صدیقی صاحب کی کتاب ''اسلام کا نظریہ ملکیت'' سے نقل کیا گیا ہے، انھوں نے تاریخ طبری کے حوالے سے اس کے اصل عربی الفاظ بھی لکھ دیئے ہیں، جو اس طرح ہیں:

"لو استقبلت من امری ما استدبرت لاخذت فضول اموال الاغنیاء فقسمتها علی فقراء المهاجرین"

عربی محاورے کی رو سے اس فقرے کا صحیح ترجمہ ہوگا:

''اگر شروع میں میری رائے وہ ہو جاتی جو بعد میں ہوئی تو میں مال داروں کا فاضل مال لے کر اسے محتاج مہاجرین میں تقسیم کر دیتا''(۱)

تاریخ طبری کا اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے، اس مترجم نے مذکورہ جملے کا ترجمہ اس طرح کیا ہے:

''اگر مجھے ان باتوں کا پہلے پتہ چل جاتا جو مجھے بعد میں معلوم ہوئیں، تو میں دولت مندوں کے زائد مال و دولت کو حاصل کر کے انھیں غریب مہاجرین میں تقسیم کر دیتا''(۲)

---

(۱) تاریخ طبری، ص۲۹۱ ج۳، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۷ھ واقعات ۲۳ھ

(۲) تاریخ طبری اردو، مترجم حافظ رشید ارشد، ص ۲۸۶ ج ۳۔ مطبوعہ نفیس اکیڈمی، کراچی ۱۹۶۷ء

اگر چہ عربی دان حضرات سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ترجمہ بھی عربی محاورے کے پوری طرح مطابق نہیں ہے، تاہم اس ترجمے کے مقابلے میں بہتر ہے جو وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے یا نجات اللہ صدیقی صاحب کی کتاب میں کیا گیا ہے، اور اس ترجمہ سے بھی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صرف ایک خیال تھا، ان کی ایسی پالیسی نہیں تھی، جس پر وہ عمل کرتے رہے ہوں، اور جیسا کہ میں آگے ذکر کروں گا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حالات کے جس پس منظر میں یہ بات ارشاد فرمائی، اس کے پیش نظر ترجمے کی اس غلطی سے بڑی غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں یہ تنبیہ مناسب ہے کہ یوں تو پیش کردہ حوالوں کی صحت ہر علمی اور تحقیقی کام میں انتہائی ضروری ہے، لیکن عدالتی فیصلوں، بالخصوص اس اہم اختیار سماعت (Jurisdiction) میں جو وفاقی شرعی عدالت یا سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ کو حاصل ہے، اس کی اہمیت اور زیادہ بڑھ جاتی ہے، لہٰذا جہاں تک ممکن ہو، اس میں بالواسطہ حوالوں (Indirect References) اور غیر مستند ترجموں سے پرہیز کرنا چاہیے۔

(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد حدیث کی معروف اور مستند کتابوں میں سے کسی کتاب میں مجھے نہیں ملا، یہ ایک تاریخی روایت ہے جو تاریخ طبری میں بیان ہوئی ہے، علامہ ابن حزمؒ نے بھی محلی (۱) میں اسے نقل کیا ہے، لیکن انھوں نے اس کی پوری سند ذکر نہیں کی، بلکہ اپنے سے تقریباً دو صدی پہلے کے محدث عبدالرحمٰن مہدی سے اسے نقل کیا ہے، تاریخ طبری میں اس کی پوری سند مذکور ہے، اس کی استنادی حیثیت کو بعض محققین نے مشکوک بتایا ہے۔ (۲)

(۳) اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول مستند طریقے پر ثابت ہو جائے تو یہاں یہ قول سیاق و سباق سے کاٹ کر نہایت مجمل طریقے پر بیان ہوا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات کن حالات میں ارشاد فرمائی، کیا وہ دولت مند افراد کا سارا مال غریبوں میں تقسیم کرنا چاہتے تھے، یا اس کی کوئی حد ان کے ذہن میں تھی؟ مذکورہ روایت میں ان میں سے کوئی بات بھی واضح نہیں ہے۔

امادہ کی قحط سالی

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے کے حالات اور ان کے دوسرے ارشادات کو پیش نظر رکھتے

(۱) محلی لابن حزم ص ۲۲۷ ج ۶۔

(۲) ملاحظہ ہو: ڈاکٹر عبدالسلام العبادی کی کتاب "الملکیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ"۔ ص ۲۶۶ ج ۲، بحوالہ "نظرات فی کتاب اشتراکیۃ الاسلام" الشیخ محمد الحامد، ص ۱۲۹، ۱۳۰۔

ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات اس شدید قحط سالی کے بعد ارشاد فرمائی تھی جو ''عام الرمادہ'' کے نام سے مشہور ہے، اور جس میں ہزار ہا افراد کے بھوک سے مر جانے کا اندیشہ پیدا ہو گیا تھا، امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کر کے اس قحط کے حالات اور اس کے بارمیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد اس طرح بیان فرمایا ہے:

"ان عمر بن الخطاب رضی الله عنه قال عام الرمادة، وكانت سنة شديد ملمة بعد ما اجتهد فی امداد الاعراب بالا بل والقمح و الزيت من الارياف كلها حتى بلحت الا رياف كلها مما جهد ها ذالك، فقام عمر يدعو، فقال: اللهم اجعل رزقهم على رؤس الجبل، فاستجاب الله له للمسلمين، فقال: حين نزل به الغيث: الحمدالله، فوالله لو ان الله لم يفرجها ماتركت باهل بيت المسلمين لهم سعة الا ادخلت معهم اعدادهم من الفقراء فلم يكن اثنان يهلكان من الطعام على مايقيم واحداً"

''حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے رمادہ کے سال میں فرمایا اور یہ بڑا سخت مصیبت کا سال تھا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زرخیز علاقوں سے اونٹ، گندم اور زیتون منگوا کر دیہات کے لوگوں کی مدد فرمائی تھی، یہاں تک کے زرخیز علاقے اس امداد کے بارکی وجہ سے خشک ہو گئے، اس موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دعا کی کہ یا اللہ! ان کے لیے پہاڑوں کی چوٹیوں پر (برسنے والی بارش کے ذریعہ) رزق مہیا فرما، اللہ تعالیٰ نے ان کی اور مسلمانوں کی دعا قبول فرمائی، چنانچہ جب بارش ہو گئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: الحمدللہ: خدا کی قسم اگر اللہ تعالیٰ اس مصیبت کو دور نہ فرماتا تو میں کسی بھی کشادہ حال گھرانے کو نہ چھوڑتا جس میں اس کے افراد خاندان کی تعداد کے برابر فقراء کو ان کے ساتھ شامل نہ کر دیتا، کیونکہ جتنا کھانا ایک آدمی کے لیے کافی ہوسکتا ہے، اگر اس پر دو آدمی گزارہ کرتے تو ان میں کوئی ہلاک نہ ہوتا''(۱)''الادب المفرد'' کا اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے، اس میں بھی روایت دیکھی جاسکتی ہے، (۲) امام ابن سعد نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"لولم اجد للناس من المال مايسعهم الا ان ادخل على كل اهل بيت

(۱) الادب المفرد، للامام البخاری ص ۸۲، ۸۳، باب نمبر ۲۸۳، فضل اللہ الصمد ص ۲۴، ۲۵، ج ۲)

(۲) الادب المفرد، ترجمہ مولانا خلیل الرحمٰن نعمانی، ص ۲۷۲، مطبوعہ دارالاشاعت، کراچی ۱۹۶۹ء

عدتهم، فيقاسمونهم انصاف بطونهم حتى ياتى الله بحيا فعلت، فانهم لن يهلكوا عن انصاف بطونهم"

اگر مجھے اتنا مال نہ ملتا جو لوگوں کی ضرورت پوری کر دے، اور لوگوں کی حاجت روائی کے لیے اس کے سوا کوئی صورت نہ ہوتی کہ میں ہر گھرانے میں اس کے افراد کے برابر دوسرے افراد کو داخل کر دوں، تاکہ وہ سب آدھی آدھی خوراک تقسیم کر کے کھائیں، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ بارش عطا فرمائے، تو میں ایسا ہی کر گزرتا، کیونکہ لوگ آدھا پیٹ کھانے کی وجہ سے ہلاک نہ ہو جاتے۔ (۱)

یہ ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا ارشاد کا پس منظر، یعنی شدید قحط سالی کے اس زمانے میں جب ہزارہا افراد کے بھوکے مرنے کا اندیشہ تھا، آپ نے یہ ارادہ فرمایا تھا کہ خوشحال لوگوں کو اس بات کا پابند بنا دیں کہ وہ اپنے افراد خاندان کے برابر دوسرے افراد کو بھی اپنے ساتھ کھانے میں شریک کر لیا کریں، لیکن چونکہ یہ خیال آپ کو اس وقت آیا جب قحط سالی ختم ہو چکی تھی، اس لیے آپ کو اس پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔

یہ صورت حال ہمارے زیر بحث مسئلے سے بالکل مختلف ہے، ہماری گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جب مالکان اراضی نے اپنے تمام شرعی واجبات ادا کر دیئے ہوں، اور ان کی ملکیت بھی جائز ہو، سوال یہ ہے کہ کیا اس صورت میں ان کی زمینیں بلا معاوضہ ان سے لی جا سکتی ہیں؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد سے ایسے مواقع پر بلا معاوضہ زمینیں لے لینے کا کوئی جواز معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دولت مند افراد پر جو ذمہ داری عائد کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، وہ ان کے شرعی واجبات کا ایک حصہ تھی۔

بھوک مٹانے کی شرعی ذمہ داری

۹۵۔ قرآن و سنت اور فقہ اسلامی کی تصریحات میں یہ بات واضح ہے کہ اگر کسی بھی مسلمان کو کوئی ایسا انسان ملے جو بھوک سے بیتاب ہو، اور اس کے پاس بھوک مٹانے کا کوئی سامان نہ ہو، تو اس پر شرعاً واجب ہے کہ اس کی بھوک مٹانے کا سامان کرے، یہ محض اس کا احسان نہیں ہے، بلکہ اس کی شرعی ذمہ داری ہے، چنانچہ قرآن کریم نے جابجا اس کا حکم دیا ہے، مثلاً ارشاد ہے:

"فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَآ اَدْرٰىكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ اَوْ اِطْعَامٌ فِىْ يَوْمٍ ذِىْ مَسْغَبَةٍ يَتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ"(۲)

---

۱) طبقات ابن سعد، ص ۳۱۶ ج ۳، مطبوعہ دار صادر، بیروت، احوال سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ۔

۱) سورۃ البلد۔ ۱۱ تا ۱۴

پس وہ شخص گھاٹی میں کیوں نہ گھس گیا؟ اور تمہیں کیا معلوم کہ گھاٹی کیا ہے؟ کسی کی گردن چھڑانا، یا کسی بھوک والے دن میں کسی قرابت دار یتیم یا کسی خاک آلود مسکین کو کھانا کھلانا۔ (۱)

اسی طرح قرآن کریم نے جہنمیوں کی زبانی ان کے جہنم میں جانے کے اسباب بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ"

ہم نماز پڑھنے والوں میں نہ تھے، اور ہم مسکین کو کھانا نہیں کھلاتے تھے۔ (۲)

آنحضرت ﷺ نے بھی متعدد احادیث میں اس کا حکم دیا ہے، حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آپ نے ارشاد فرمایا:

فكوا العانى، يعنى الاسير، اطعموا الجائع

(جنگی) قیدی کو چھڑاؤ، اور بھوکے کو کھانا کھلاؤ۔ (۳)

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ايما اهل عرصة اصبح فيهم امرؤ، جائع فقد برئت منهم ذمة الله تعالىٰ

جس کسی احاطے کے لوگ اس حالت میں صبح کو بیدار ہوں کہ ان کے درمیان کوئی شخص بھوکا ہو تو ایسے لوگوں سے اللہ تعالیٰ کا ذمہ بری ہے۔ (۴)

اسی طرح حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"ليس بمؤمن من بات شبعان، وجاره جائع الى جنبه"

وہ شخص مومن نہیں ہے جو رات کو پیٹ بھر کو سوئے اور اس کا پڑوسی اس کے پہلو میں بھوکا ہو۔ (۵)

قرآن وسنت کے ان ارشادات کی بنا پر امت کے تقریباً تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جو شخص بھی کسی کو بھوکا پائے، اسے کھانا کھلانا اس پر واجب ہے، اور اگر قحط کا زمانہ ہو جس میں بہت سے لوگ بھوکے ہوں تو ان کی بھوک مٹانا اس علاقے کے خوش حال لوگوں پر فرض کفایہ ہے، اس سلسلے میں چند فقہاء کی تصریحات درج ذیل ہیں:

---

(۱) سورۃ البلد، آیت ۱۱ تا ۱۶۔ (۲) سورۃ المدثر ۴۲، ۴۳، ۴۴۔ (۳) صحیح البخاری، کتاب الجہاد باب نمبر ۱۷۱، حدیث نمبر ۳۰۴۶۔ (۴) مسند احمد، ص ۳۳ ج ۲ مطبوعہ دار صادر، بیروت۔ (۵) مشکوٰۃ شریف ص ۴۲۴، کتاب الادب، باب الشفقۃ والرحمۃ علی الخلق، بحوالہ بیہقی فی شعب الایمان۔

امام ابوبکر جصاص ؒ فرماتے ہیں:

"ان المفروض اخراجه هوالزكاة، الاان تحدث امور توجب المساواة والا عطاء، نحو الجائع المضطر، والعارى المضطر، اوميت ليس له من يكفنه او يواريه"

مال کا جو حصہ نکالنا مالک کے ذمہ واجب ہے، وہ زکوۃ ہی ہے، الا یہ کہ ایسے امور پیش آ جائیں جو غم خواری اور دینے کو واجب کر دیں، مثلاً کوئی بھوکا اضطرار کی حالت میں سامنے آ جائے، یا کوئی ننگ مضطر ہو، یا کوئی میت ہو جس کے کفن دفن کا کوئی انتظام نہ ہو۔ (۱)

فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''الاختیار'' میں علامہ موصلیؒ لکھتے ہیں:

من اشتد جوعه حتى عجز عن طلب القوت، ففرض على كال من علم به ان يطعمه، اويدل عليه من يطعمه، صوناله عن الهلاك، فان امتنعوا عن ذالك حتى مات اشتر كوافى الإ ثم

کوئی شخص شدید بھوک میں مبتلا ہو، اور گزارے کے لائق غذا کی تلاش سے عاجز ہو چکا ہو، تو ہر وہ شخص جسے اس بات کا علم ہو، اس پر فرض ہے کہ اسے کھانا کھلائے، تا کہ وہ ہلاکت سے بچ سکے، اگر تمام لوگ اس فریضہ کی ادائیگی سے باز رہے، یہاں تک کہ وہ شخص مر گیا، تو گناہ میں سب شریک ہوں گے۔ (۲)

شافعی مذہب کے مشہور عالم علامہ رملیؒ ان افعال کی فہرست شمار کراتے ہوئے جو مسلمانوں پر فرض کفایہ ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

"ودفع ضرر المسلمين واهل الذمة ككسوة عار مايستر عورته، اويفئى بدنه مما يضره، و اطعام جائع اذالم يندفع ذالك الضرر بزكاة وسهم المصالح من بيت المال، لعدم شيئى فيه، اولمنع متوليه ولو ظلماً۔۔۔ ومنه يؤخذ انه لوسئل قادر فى دفع ضررلم يجزله الامتناع و ان كان هناك قادر اخر"

اسی طرح مسلمانوں اور ذمیوں (اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں) سے ضرر

---

(۱) احکام القرآن للجصاص، ص ۱۰۶ ج ۳، مطلب فی زکاۃ الذهب والفضة

(۲) الاختیار لتعلیل المختار، ص ۱۷۵ ج ۴، کتاب الکراهية۔ فصل فی الکسب۔

دفع کرنا بھی فرض کفایہ ہے، مثلاً کسی ننگے کو اتنا لباس دینا جس سے وہ ستر عورت کر سکے، یا اپنے بدن کو مضر اثرات (گرمی یا سردی) سے بچا سکے، اور بھوکے کو کھانا کھلانا، جب کہ یہ ضرر زکوۃ سے اور بیت المال کے مصالح عامہ کی مد سے دور نہ ہو سکتا ہو، یا تو اس لیے کہ بیت المال میں کچھ موجود نہ ہو، یا اس لیے کہ اس کا منتظم دیتا نہ ہو، خواہ وہ ظلماً ایسا کر رہا ہو۔۔۔اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کوئی شخص جو اس ضرر کو دفع کرنے پر قادر ہے، اگر اس سے بات کا مطالبہ کیا جائے (کہ اس ضرر کو دور کرنے پر خرچ کرے) تو اس کے لیے انکار کرنا جائز نہیں، خواہ وہاں کوئی دوسرا شخص بھی موجود ہو، جو خرچ کرنے پر قادر ہے۔(۱)

اور امام غزالیؒ تحریر فرماتے ہیں:

اذااصاب المسلمین قحط اوجدب، واشرف علی الهلاك جمع، فعلى الاغنياء سد مجاعتهم ويكون فرضا على الكفاية

جب مسلمانوں کو قحط یا خشک سالی کا سامنا ہو، اور بہت سے لوگ ہلاکت کے کنارے پہنچ جائیں، تو ان کی بھوک کا انتظام کرنا مالدار لوگوں کی ذمہ داری ہے، اور یہ فرض کفایہ ہے۔(۲)

بہر صورت! بھوکے ننگے شخص کی فوری ضرورت کی تکمیل یا قحط سالی کے زمانے میں قحط زدہ افراد کی امداد تو ہر مسلمان کا شرعی فریضہ ہے، اگر کوئی شخص اس فریضہ کی ادائیگی میں کوتاہی کرے تو وہ گناہ گار ہے، اور ایسی صورت میں اسلامی حکومت اسے اس فریضے کی ادائیگی پر مجبور بھی کر سکتی ہے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے جس ارادے کا اظہار فرمایا وہ اس اصول کے عین مطابق ہے، جو قرآن و سنت کی روشنی میں فقہاء امت کے درمیان طے شدہ ہے، لیکن اس سے مذکورہ ایمرجنسی کے بغیر کسی شخص کی جائز املاک پر بلا معاوضہ زبردستی قبضہ کرنے کا جواز ہرگز ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ہماری تمام تر گفتگو دو مفروضات کی بنیاد پر ہو رہی ہے، ایک یہ کہ مالک کی ملکیت شرعی اعتبار سے جائز ہو، اور دوسرے یہ کہ وہ اپنی املاک پر عائد ہونے والے تمام شرعی واجبات ادا کرتا ہو، قرآن و سنت اور فقہ اسلامی کے جو دلائل پیچھے بیان کیے گئے ہیں، ان کی رو سے ایسے شخص کی کسی بھی مملوکہ چیز کو بلا معاوضہ زبرستی اس کی ملکیت سے نکالنا جائز نہیں، ہاں اس کو تمام شرعی واجبات ادا کرنے پر بزور قانون مجبور کیا جا سکتا ہے، جن میں قحط زدہ

(۱) نہایۃ المحتاج للرملی ص ۴۲ ج ۸، کتاب الجہاد، مطبوعہ بیروت

(۲) شفاء العلیل، ص ۲۴۲ بحوالہ "الملکیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ" از ڈاکٹر عبدالسلام العبادی، ص ۸۲ ج ۳۔

افراد کی خوراک بھی شامل ہے۔

فاضل مال کو خرچ کرنے کا حکم

۲٦۔ یہیں سے ایک اور نکتے کی بھی وضاحت ہوسکتی ہے، جو ہمارے سامنے بحث کے دوران اٹھایا گیا، اور وہ یہ کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

''لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ کیا خرچ کریں؟ آپ کہہ دیجیے جو (ضرورت سے) فاضل ہو''(۱)

نکتہ یہ اٹھایا گیا کہ اس آیت سے تمام لوگوں کو ضرورت سے زائد مال خرچ کرنے کا حکم دیا ہے، اگر لوگ از خود اس حکم کی تعمیل نہ کر رہے ہوں، اور حکومت اس پر عمل کرانے کے لیے ان کا فاضل مال ان سے لے کر غریبوں میں تقسیم کردے تو اس میں کیا حرج ہے؟

اس سوال کا جواب اس بات پر موقوف ہے کہ قرآن کریم کا یہ ارشاد (کہ زائد از ضرورت مال خرچ کردو) کوئی وجوبی حکم (Maneatory order) ہے، یا استحبابی حکم ہے؟ اگر وجوبی حکم ہے تو بلاشبہ زائد از ضرورت مال کا خرچ کرنا شرع واجبات میں شامل ہوگیا، اس لیے بزور قانون اس کی تعمیل کرانے کا اختیار حکومت کو ہوگا، لیکن اگر یہ کوئی استحبابی حکم ہے، جسے مالکان کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے، تو پھر شرعی واجبات میں داخل نہ ہوگا، اس لیے حکومت کو اس پر بزور قانون مجبور کرنے کا اختیار نہیں ہو گا، لہذا پہلے اس بات کی تحقیق کر لینا مناسب ہے، کہ یہ حکم کس نوعیت کا ہے؟

''قل العفو'' کا صحیح مطلب

اس آیت قرآنی کا سیاق وسباق، اور اس کے نزول کا پس منظر واضح طور پر بتا رہا ہے کہ یہ کوئی وجوبی حکم نہیں ہے، ترغیبی اور استحبابی نوعیت کا حکم ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ یہ حکم از خود نازل نہیں ہوا، بلکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوال کے جواب میں نازل ہوا ہے، چنانچہ آیت کے الفاظ کا ترجمہ یہ ہے، ''لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ کیا خرچ کریں؟'' یہ الفاظ صاف بتا رہے ہیں کہ کچھ لوگ اپنا مال اپنی مرضی سے اللہ کی راہ میں خرچ کرنا چاہتے تھے، لیکن وہ یہ جاننا چاہتے تھے کہ کتنا مال خرچ کرنا اجر وثواب کا موجب ہے؟ اس کے جواب میں فرمایا گیا کہ جو مال تمہاری ضرورت سے زائد ہو، اس کی جو مقدار بھی خرچ کرو گے، موجب اجر وثواب ہوگی، اس

(۱) البقرۃ ۲: ۲۱۹۔

سوال کے جواب کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ جب قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے کے فضائل نازل ہوئے، تو بعض صحابہ کرام ان فضائل کو حاصل کرنے کے جوش میں اپنا سارے کا سارا مال خرچ کر دیتے تھے، اور خود ان کے اور ان کے اہل وعیال کے لیے کچھ نہ بچتا تھا، ان کا یہ جذبہ تو بلاشبہ قابل قدر تھا، لیکن اس طرح نفلی صدقہ کرنے کی بنا پر چونکہ خود اپنے نفس اور اپنے بیوی بچوں کا واجب حق پامال ہوتا تھا، اس لیے قرآن وسنت نے انھیں اس سے روکا اور یہ بتایا کہ نفلی صدقہ اسی مال سے خرچ کرو جو تمہارے اور تمہارے اہل وعیال کی ضرورت سے زائد ہو۔

یہ بات ان حدیثوں سے مزید واضح ہو جاتی ہے، جو حافظ ابن جریر طبریؒ نے اس آیت کی تفسیر میں ذکر فرمائی ہیں:

(١) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه قال: اتى رسول الله ﷺ رجل ببيضة من ذهب اصابها في بعض المعادن، فقال: يا رسول الله! خذهذه مني صدقة، فوالله ما اصبحت املك غيرها، فاعرض عنه، فاتاه من ركنه الايمن، فقال له مثل ذالك، فاعرض عنه، ثم قال له مثل ذالك، فاعرض عنه، ثم قال له مثل ذالك، فقال: هاتها مغضبًا، فاخذها فحذفه بها حذفة لو اصابه شجه، اوعقره، ثم قال: يجيئى احد كم بماله كله يتصدق به، ويجلس يتكفف الناس، انما الصدقة عن ظهر غنى۔

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص سونے کا ایک انڈا لے کر آیا جو اس نے کسی کان سے حاصل کیا تھا، آ کر عرض کیا یا رسول اللہ: یہ مجھ سے صدقہ کے طور پر (خرچ کے لیے) لے لیجیے، کیونکہ خدا کی قسم آج کی صبح میں اس کے سوا کسی چیز کا مالک نہیں ہوں، آنحضرت ﷺ نے اس کی طرف سے منہ پھیر لیا، پھر وہ دائیں جانب سے آیا، اور وہی بات پھر کہی، آپ ﷺ نے پھر منہ موڑ لیا، اس نے پھر وہی بات دہرائی، آپ ﷺ نے پھر منہ موڑ لیا، اس شخص نے پھر وہی بات کہی تو آنحضرت ﷺ نے ناراضگی کے انداز میں فرمایا: ''لاؤ'' یہ کہہ کہ سونا اس سے لے لیا، پھر اسے اسی کی طرف اس انداز میں پھینکا کہ اگر وہ اسے لگ جاتا تو اسے چوٹ لگ جاتی، پھر فرمایا: تم میں سے بعض لوگ اپنا سارے کا سارا مال صدقہ کرنے کے لیے اٹھالاتے ہیں، پھر دوسروں کے دست نگر بن کر بیٹھ جاتے ہیں، (قابل ثواب) صدقہ تو وہ ہے جو اپنی ضروریات

پوری کرنے کے بعد ہو۔

(۲) عن جابر بن عبدالله، قال: قال رسول اللهﷺ: اذا كان احد كم فقيرًا فليبدا بنفسه، فان كان له فضل فليبدامع نفسه بمن يعول، ثم ان وجد فضلا بعد ذالك فليتصدق على غيرهم

حضرت جابر رضی اللہ عنہ ہی روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص محتاج ہو تو سب سے پہلے اپنے نفس پر خرچ کرے، اگر اپنے نفس پر خرچ کرنے کے بعد کچھ بچ جائے تو اپنے نفس کے ساتھ ان لوگوں سے شروع کرے جن کی کفالت اس کے ذمہ ہے، اگر پھر بھی کچھ بچ جائے تو اسے صدقہ کرے۔

(۳) عن ابی هريرة قال: قال رجلل: يا رسول الله! عندی دينار، قال: انفقه على نفسك، قال: عندی اخر، قل: انفقه على اهلك، قال عندی اخر، قال: انفقه على ولدك، قال: عندی اخر، قال: فانت ابصر

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے پاس ایک دینار ہے، آپ نے فرمایا کہ اسے اپنے اوپر خرچ کر، اس نے کہا کہ میرے پاس اس کے علاوہ ایک اور بھی ہے، آپ نے فرمایا کہ اپنے گھر والوں پر خرچ کر، اس نے کہا کہ میرے پاس ایک اور ہے، آپ نے فرمایا کہ اسے اپنی اولاد پر خرچ کرو، اس نے کہا کہ میرے پاس ایک اور بھی ہے، آپ نے فرمایا کہ اس کے بارے میں تم ہی بہتر فیصلہ کر سکتے ہو۔(۱)

ان تمام احادیث سے واضح ہے کہ حالات کے جس پس منظر میں یہ آیت نازل ہوئی ہے، وہاں صورتحال یہ نہیں تھی کہ لوگ کم خرچ کر رہے تھے، اور انھیں زیادہ خرچ کرنے کا حکم دینے کے لیے یہ فرمایا گیا کہ تم فاضل مال صدقہ کر دو، بلکہ صورت حال یہ تھی کہ لوگ اپنی استطاعت سے کہیں زیادہ صدقہ کر رہے تھے، اور انھیں اعتدال کی اس کم ترین حد پر لانا مقصود تھا کہ وہ کم از کم اپنے اور اپنے گھر والوں کی ضروریات کو پورا کر لیں۔۔۔ دوسرے الفاظ میں سوال کرنے والوں کا منشا یہ نہیں تھا کہ ہمارے اوپر کتنا خرچ کرنا واجب ہے؟ بلکہ پوچھنا یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ کتنا صدقہ ہمارے لیے جائز ہے؟ اس کے جواب میں فرمایا گیا کہ ''جتنا ضرورت سے زائد ہو'' اس کا خرچ کرنا جائز ہے، اس سے

(۱) تفسیر ابن جریر، ص ۳۶۱ ج ۲، مطبوعہ بیروت، طبع جدید۔

آگے اپنے زیر کفالت بیوی بچوں کا حق مار کر خرچ کرنا جائز نہیں۔

چنانچہ حافظ ابن جریر طبریؒ اس آیت پر مفصل بحث کے بعد فرماتے ہیں:

"الصواب من القول فی ذالك ماقاله ابن عباس علی مارواه عنه عطیه من ان قوله "قل العفو" لیس بایجاب فرض فرض من الله حقا فی ماله، ولکنه اعلام منه ما یرضیه من النفقة مما یسخطه جوابامنه لمن سال نبیه محمدًا ﷺ عما فیه له رضا، فهوادب من الله لجمیع خلقه علی ما ادبهم به فی الصدقة غیر المفروضات، ثابت الحکم غیر ناسخ لحکم کان قبله بخلافه، ولا منسوخ بحکم حدث بعده، فلاینبغی لذی ورع و دین ان یتجاوز فی صدقات التطوع و هباته و عطایا النفل و صدقته ما ادبهم به نبیه ﷺ بقوله "اذاکان عند احدکم فضل فلیبدا بنفسه، ثم باهله، ثم بولده، ثم یسلك حینئذ فی الفضل مسالکه التی ترضی الله ویحبها" وذلك هوالقوام بین الاسراف والاقتار الذی ذکره الله عزوجل فی کتابه ان شاء الله تعالیٰ"

اس آیت کی تفسیر میں صحیح بات وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمائی، اور جو ان سے امام عطیہ نے روایت کی ہے، وہ بات یہ ہے کہ قرآن کریم کا یہ ارشاد کہ "قل العفو" (کہہ دو جو زائد ہو) اس کا مقصد کوئی ایسا فریضہ عائد کرنا نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے مال پر وجوبی طور پر مقرر فرمایا ہو، بلکہ اس کا مقصد لوگوں کو یہ بتانا ہے کہ کونسا صدقہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور کونسا اللہ کی ناراضگی کا موجب ہے، اور یہ بات ان لوگوں کے سوال کے جواب میں ارشاد فرمائی گئی ہے جنھوں نے آنحضرت ﷺ سے یہ پوچھا تھا کہ کونسا صدقہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا باعث ہے، لہذا اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنی تمام مخلوق کو وہ ادب سکھایا گیا جس کی رعایت ان کو تمام غیر واجب صدقات میں رکھنی چاہیے، اس آیت کا حکم اب بھی برقرار ہے، نہ اس نے کسی سابقہ حکم کو منسوخ کیا، اور نہ اس کو کسی بعد والے حکم سے منسوخ کیا گیا، لہذا جو شخص بھی دیانت اور تقویٰ کا حامل ہو، اسے چاہیے کہ اپنے نفلی صدقات، ہبہ اور نفلی عطیات میں اس ادب کی رعایت رکھے جو نبی کریم ﷺ نے ان الفاظ میں سکھایا ہے کہ "جب تم میں سے کسی کے

پاس فاضل مال ہو تو وہ پہلے اپنے آپ سے ابتدا کرے، پھر اپنے گھر والوں سے، پھر اپنی اولاد سے، اس کے بعد بھی کچھ بچے تو پھر اس میں وہ راستے اختیار کرے جو اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے والے ہیں، اور جنھیں وہ پسند کرتا ہے"۔۔۔۔ یہی اعتدال کا وہ راستہ ہے جو اسراف اور بخل کے درمیان ہے، اور جسے اختیار کرنے کا اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حکم دیا ہے"(۱)

اس تفصیل سے یہ بات کسی ادنی اشتباہ کے بغیر واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کریم کا مذکورہ بالا ارشاد کہ "جو ضرورت سے زائد ہو" واجب صدقہ کی ابتدائی حد کا نہیں، بلکہ جائز صدقے کی انتہائی حد کا بیان ہے، یعنی جائز طور سے جتنا مال نفلی صدقات میں خرچ کر سکتے ہو، اس کی آخری حد یہ ہے کہ وہ تمہاری ذاتی ضروریات سے زائد ہو، اس سے آگے بڑھ کر اتنا خرچ کرنا جس سے اپنے بیوی بچوں کا حق مارا جائے، تمھارے لیے جائز نہیں، کیونکہ ان کے حق کی ادائیگی تم پر واجب ہے، اور یہ صدقہ (جو زکوۃ کے علاوہ ہو۔) نفل اور مستحب ہے، اور نفل اور مستحب کی خاطر واجب کو چھوڑنا کسی طرح جائز نہیں۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ "زائد از ضرورت خرچ کرنے" کا مذکورہ حکم وجوبی نہیں، بلکہ استحبابی ہے، یعنی ہر شخص کے ذمے شرعاً یہ لازم نہیں ہے کہ وہ ضرورت سے زائد ہر چیز صدقہ کر دے، بلکہ ایسا کرنا مستحب ہے، تو اب اس کام کو بزور قانون لازم کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

۹۷۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اسلامی حکومت مصالح عامہ کی خاطر کسی مباح کو لازم کر سکتی ہے، تو ایک مستحب کام کو لازمی قرار دیدینا تو اور زیادہ جائز ہونا چاہیے، لہٰذا اگر کسی قانون کے ذریعہ لوگوں پر یہ لازمی کر دیا جائے کہ وہ اپنی فاضل دولت ضرور صدقہ کریں تو اس میں شرعاً کوئی حرج نہ ہونا چاہیے۔

میں اس مسئلے پر پہلے بحث کر چکا ہوں کہ ایک اسلامی حکومت کے لیے مباحات کو لازم کرنے کا اختیار کن حدود کا پابند ہے؟ جس کا خلاصہ ہے کہ مستقل طور پر کسی حلال کو حرام کرنا یا کسی مباح کو واجب قرار دیدینا کسی کے لیے جائز نہیں، البتہ کسی وقتی مصلحت کی خاطر ایک اسلامی حکومت کسی مباح کام کے کرنے کا وقتی حکم جاری کر سکتی ہے، جس کی تعمیل واجب ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس حکم سے قرآن وسنت کے کسی دوسرے ارشاد کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو۔

بالکل یہی اصول مستحب امور میں بھی جاری ہوگا، یعنی کسی مستحب کام کو مستقل طور پر واجب قرار دینا کسی کے لیے جائز نہیں، لیکن کسی وقتی مصلحت کی خاطر اسلامی حکومت کی طرف سے عارضی طور

(۱) تفسیر ابن جریر، ص ۳۶۸ ج ۲، طبع بیروت ۱۴۰۵ھ

پر کسی مستحب کام کا حکم دیا جا سکتا ہے، لیکن یہاں بھی شرط وہی ہوگی کہ اس سے قرآن و سنت کے کسی ارشاد کی خلاف ورزی لازم نہ آئے۔

زکوٰۃ کے علاوہ فاضل مال کو غریبوں پر خرچ کرنا بلاشبہ مستحب ہے، لیکن اگر کوئی حکومت اس مستحب کو بزورِ قانون لازم کرنے کے لیے ایک خاص حد سے زائد املاک لوگوں سے زبردستی چھینے تو اس سے احترامِ ملکیت سے متعلق قرآن و سنت کے ارشادات کی خلاف ورزی لازم آتی ہے جن کو پیچھے تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے، اور وہاں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اعلیٰ درجے کی مصلحتوں کی خاطر بھی نبی کریم ﷺ نے فاضل دولت کو زبردستی لینا گوارا نہیں فرمایا، مثلاً بنو ہوازن کو غلام، باندیاں لوٹانے کے لیے آپ نے لوگوں کو ترغیب ضرور دی، لیکن ساتھ ہی یہ واضح فرما دیا کہ جو شخص بلا معاوضہ دینے پر راضی نہ ہو تو وہ بلا تکلف کہہ دے، تاکہ اسے معاوضہ ادا کیا جائے، چنانچہ جو لوگ بلا معاوضہ دینے پر راضی نہ ہو جائے، ان کو معاوضہ ادا کیا گیا، حالانکہ وہ غلام اور باندیاں ''فاضل مال'' کی تعریف میں یقیناً داخل تھیں، اور ان کو بنو ہوازن کی طرف لوٹانا یقینی طور پر مستحب تھا، اور آپ امت کے مجموعی مصالح کے پیش نظر اس کو ضروری بھی سمجھ رہے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے مالی حقوق کے سلسلے میں واجب اور مستحب کی جو واضح درجہ بندی فرمائی ہے، وہ ابدی حکمتوں پر مبنی ہے، مالی حقوق کا ایک حصہ فرض یا واجب ہے، اور اس کی ادائیگی پر مالک کو بزورِ قانون مجبور کیا جا سکتا ہے، یہ حصہ زکوٰۃ، عشر، صدقۃ الفطر، نفقات واجبہ وغیرہ پر مشتمل ہے، اور اسی میں کسی بھوکے ننگے شخص کی فوری ضرورت کی تکمیل بھی داخل ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، ان حقوقِ واجبہ کے علاوہ لوگوں کی ہمدردی اور غم خواری کے لیے زیادہ سے زیادہ مال خرچ کرنے کو مستحب قرار دیا گیا ہے، اس کی ترغیب دی گئی ہے، لیکن اسے لازم نہیں کیا گیا۔

جہاں تک لوگوں کی ایسی لازمی ضروریات کا تعلق ہے، جن کے بغیر زندگی ممکن نہ ہو، وہ زکوٰۃ وغیرہ کے لازمی واجبات کے ذریعہ پوری ہو جاتی ہیں، بلکہ اگر زکوٰۃ و عشر کا نظام ٹھیک ٹھیک نافذ ہو تو نادار افراد کی صرف جینے کے لائق ضروریات ہی نہیں، بلکہ اس سے کچھ زیادہ ضروریات بھی پوری ہو جاتی ہیں، اب دولت کے تفاوت کو اعتدال پر لانے کا سوال رہ جاتا ہے، اس کے لیے ایک طرف تو آمدنی کے ذرائع پر پابندی عائد کر کے اور فضول خرچی پر پابندی لگا کر ایسا ماحول پیدا کیا گیا ہے جس میں بیجا ارتکازِ دولت کم سے کم ہو، (جس کی کچھ تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی) اور دوسری طرف لوگوں کو رضاکارانہ طریقے سے اپنے بھائیوں پر خرچ کرنے کی ترغیب دی گئی، اور اس پر آخرت کے اجر و ثواب کے عظیم وعدے کیے گئے ہیں، یہ دنیا چونکہ دارالامتحان ہے، اس لیے اس دائرے میں خرچ

کرنے کو لازمی کرنے کی بجائے اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ لوگ قانون کے خوف سے نہیں، بلکہ اختیار اور اپنی خوشی سے یہ خدمت انجام دیں، اسے اللہ کی خوشنودی اور آخرت کے ثواب کا ذریعہ بنائیں، اور اس میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کریں۔۔۔اگر خرچ کے اس حصے کو بھی قانونی طور پر لازم کر دیا جائے تو اس سے یہ مقصد بھی فوت ہو جاتا ہے، اور احترام ملکیت کا وہ اصول جس کی شریعت نے قدم قدم پر باریک بینی سے رعایت رکھی ہے، وہ بھی پامال ہو جاتا ہے جس سے اسلام کا بنایا ہوا پورا معاشی ڈھانچہ تلپٹ ہو سکتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حمی

۹۸۔فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں مصالح عامہ کی خاطر انفرادی جائیدادوں کو بلا معاوضہ ضبط کر لینے پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اور عمل سے استدلال کیا گیا ہے، مذکورہ فیصلے کے متعلقہ فقرے کا ترجمہ یہ ہے:

> ''کم از کم ایک مثال ایسی موجود ہے جس میں حکومت کی طرف سے حاصل کی ہوئی جائیداد پر کوئی معاوضہ ادا نہیں کیا گیا، یہ وہ واقعہ ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شخصی ملکیت کی زمینوں کو عام چراگاہ کے طور پر استعمال کرنے کے لیے ضبط کیا۔ مالکان زمین نے اس عمل پر صرف احتجاج ہی نہیں کیا، بلکہ یہ بات زور دے کر کہی کہ ہم اسلام قبول کرنے سے پہلے کئی نسلوں سے ان زمینوں کے لیے لڑتے آئے ہیں، لیکن (حضرت عمر رضی اللہ عنہ) نے اس احتجاج کو رد کر دیا''

یہاں فاضل وفاقی شرعی عدالت نے جس واقعے کا ذکر کیا ہے، وہ حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ موجود ہے، لیکن مذکورہ بالا فقرے میں اسے جس طرح بیان کیا گیا ہے، اس میں چند در چند غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں، جن کی بناء پر واقعے کا مفہوم ہی بدل گیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہ کسی شخصی ملکیت کی جائیداد پر قبضہ کیا تھا، اور نہ اسے ''چراگاہ'' بنایا تھا، بلکہ انھوں نے غیر آباد اور غیر مملوک زمین کو گھیر کر اسے ''حمی'' بنا لیا تھا، یعنی اسے بیت المال کے مویشیوں کی چراگاہ کے لیے مخصوص کر لیا تھا، اور جن لوگوں نے ان پر اعتراض کیا، ان کا کہنا یہ تھا کہ یہ غیر آباد زمین کسی کی ملکیت نہیں ہے، ہر شخص اس سے نفع اٹھا سکتا ہے، اور ہم کئی نسلوں سے اس سے اسی طرح فائدہ اٹھاتے چلے آئے ہیں، اب اسے بیت المال کے مویشیوں کے لیے مخصوص کر لینا آپ کے لیے جائز نہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے اس موقف کی تردید فرمائی۔

اس واقعے کے پورے الفاظ صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہیں، لیکن اس کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس دور کے نظام اراضی کی چند باتیں ذہن میں رکھنی ضروری ہیں:

۹۹۔اس دور میں کچھ زمینیں تو شخصی ملکیت میں ہوتی تھیں، ایسی زمینوں پر ان کے مالکان پوری طرح قابض اور متصرف ہوتے تھے، اور انھیں جس طرح چاہتے استعمال کرتے تھے، دوسری طرف زمینوں کا بیشتر حصہ غیر آباد اور غیر مملوک ہوتا تھا، اس میں خودرو گھاس اور جھاڑیاں وغیرہ ہوتیں، لیکن کھیتی باڑی نہیں ہوتی تھی، ایسی زمینوں کو ''موات'' (مردہ زمینیں) کہتے تھے، اور ان کے بارے میں اصول یہ تھا کہ وہ نہ کسی فرد کی ذاتی ملکیت میں ہیں، نہ حکومت کی سرکاری ملکیت میں، ہاں جو شخص بھی محنت کر کے ان زمینوں کے کسی حصے کو کاشت وغیرہ کر کے آباد کر لیتا، وہ اس کا مالک قرار پاتا تھا، لیکن جب تک انھیں کسی نے آباد نہیں کیا، اس وقت تک وہ کسی کی ملکیت نہیں تھیں، بلکہ ہر شہری کو اس کی خودرو گھاس کی جھاڑیوں یا درختوں کی لکڑیوں کو ایندھن کے طور پر استعمال کرتے، کسی پر روک ٹوک نہیں تھی، اس لیے ایسی زمینوں کو ''اراضی مباحہ'' یا ''مباح عام'' (Lands of Common Public Use) بھی کہا جاتا تھا، البتہ اسلام سے پہلے مذکورہ اصول کے ساتھ ساتھ ایک رواج یہ بھی تھا کہ اگر کوئی بااثر زمین دار یا کسی قبیلے کا رئیس ایسی ''اراضی مباحہ'' میں سے کسی زمین کو زیادہ سرسبز دیکھتا تو اس کی حد بندی کر کے یہ اعلان کر دیتا کہ میں نے اس زمین کو اپنے جانوروں کے لیے مخصوص کر دیا ہے، اب کسی اور کو یہاں مویشی چرانے کی اجازت نہیں ہوگی، عموماً حد بندی کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا جاتا تھا کہ ایک کتے کو کسی بلند جگہ پر کھڑا کر دیا جاتا، وہاں سے اس کے بھونکنے کی آواز جتنی دور تک جاتی، وہاں تک کا علاقہ دوسروں کے لیے ''ممنوعہ علاقہ'' (Prohibited Area) قرار دیدیا جاتا تھا، اس ''ممنوعہ علاقے'' کو ''حمی'' کہا جاتا تھا اور جب کوئی رئیس کسی ''ارض موات'' یا ''ارض مباحہ'' کو ''حمی'' بنالیتا تو دوسروں کو اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔ (۱)

اسلام کے بعد جب آنحضرت ﷺ نے مدینہ منورہ میں اسلامی ریاست قائم فرمائی تو ''اراضی مباحہ'' کا مذکورہ بالا اصول تو باقی رکھا، کہ غیر آباد غیر مملوک زمینوں میں تمام شہریوں کا حق ہے، لیکن ''حمی'' بنانے کے مذکورہ طریقے کو ناجائز قرار دیدیا، اور اعلان فرمادیا کہ آئندہ کسی شخص کو بھی اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ وہ ''ارض مباحہ'' کے کسی حصے کو ''حمی'' بنا کر دوسروں کو اس سے روک دے۔

البتہ ساتھ ہی آنحضرت ﷺ نے اس اصول میں ایک استثناء کا بھی اعلان فرمایا، اور وہ یہ کہ جب کبھی اسلامی ریاست کو مصالح عامہ کے تحت کسی ''ارض مباحہ'' کو سرکاری ضرورت کے لیے ''حمی''

(۱) فتح الباری، ص ۴۴ ج ۵

بنانے کے لیے ضرورت پیش آئے گی، وہ ایسا کر سکے گی، ایسی صورت میں اس ''ارض مباحہ'' سے وہی کام لیا جا سکے گا جس کے لیے اسے سرکاری طور پر مخصوص کر لیا گیا ہے، اور دوسروں کو سرکاری اجازت کے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا، یہ اصول آنحضرت ﷺ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا کہ:

لاحمی الاالله ولرسوله

''اب کوئی حمی نہیں ہوگی، سوائے اللہ اور اس کے رسول کی حمی کے''(۱)

چنانچہ آنحضرت ﷺ کے عہدِ مبارک میں کسی بھی شخص کی ذاتی ''حمی کو تسلیم نہیں کیا گیا، لیکن مصالحہ عامہ اور سرکاری ضرورت کے تحت خود آنحضرت ﷺ نے ''نقیع'' نامی علاقے کی زمین کو ''حمی'' بنایا۔ (۲)

۱۰۰۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہدِ مبارک میں اسی اصول کے تحت شرف اور ربذہ کے مقامات پر ایک ''ارض مباحہ'' (یعنی غیر آباد غیر مملوک) زمین کو صدقہ کے اونٹوں کی مخصوص چراگاہ قرار دے کر اسے حمی بنایا، اس موقع پر ان بستیوں کے بعض باشندوں نے اعتراض کیا کہ ''ارض مباحہ'' سے تمام شہریوں کو نفع اٹھانا جائز ہوتا ہے، اور ہم لوگ اس علاقے کے باشندے ہیں۔ اس علاقے کو دشمن سے محفوظ رکھنے کے لیے ہم نے جنگیں لڑی ہیں، اس لیے خاص طور پر ہمیں اس زمین سے ''مباح عام'' کے طور پر فائدہ اٹھانے کا حق ضرور پہنچنا چاہیے، اور اس صرف بیت المال کے مویشیوں کے لیے مخصوص کرنا درست نہیں، لیکن چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے آنحضرت ﷺ کا ارشاد اور عمل دونوں موجود تھے، جن کی رو سے ایک اسلامی حکومت کو مصالحہ عامہ کی خاطر مباح زمین کو ''حمی'' بنانا جائز ہے، اس لیے بیت المال کی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے انھوں نے اس اعتراض کو قبول نہیں فرمایا، اور اس زمین کو بدستور ''حمی'' کے نگران کو یہ تاکید بھی فرما دی کہ غریب لوگ اپنی تھوڑی بہت بکریاں چرانے کے لیے لائیں تو انھیں اجازت دیدیا کرو، مگر دولت مندوں کو آنے سے روکو۔

۱۰۱۔ یہ ہے کہ اصل واقعہ اور اس کا صحیح پس منظر، اب میں صحیح بخاری سے اس واقعے کے الفاظ نقل کرتا ہوں:

"ان عمربن الخطابؓ استعمل مولی له یدعی هنیا علی الحمی، فقال: یاهنی اضمم جناحل عن المسلمین، واتق دعوة المسلمین، فان دعوة المظلوم مستجابة، ادخل ربالصریة والغنیة، وایای ونعم ابن عوف، ونعم ابن عفان، فانهما ان تهلك ماشیتهما یرجعا الی نخل و زرع، وان رب

(۱) صحیح البخاری، کتاب المساقات، باب نمبر 11، حدیث نمبر ۲۳۷۰، وکتاب الجہاد، باب نمبر ۱۴۶ احدیث نمبر ۳۰۱۲

(۲) صحیح البخاری حدیث نمبر ۲۳۷۰

الصرية ورب الغنيمة ان تهلك ماشيتهما يأتني ببنيه، فيقول: يا امير المومنين! افتار كهم انا لا ابالك؟ فالماء والكلاء ايسر على من الذهب و الورق، وايم الله انهم ليرون انى قد ظلمتهم، انهابلادهم، فقاتلوا عليها فى الجاهلية واسلموا عليها فى الاسلام والذى نفسى بيده، لولا المال الذى احمل عليه فى سبيل الله ماحميت عليهم من بلادهم شبراً"

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک آزاد کردہ غلام کو جس کا نام ''ھنی'' تھا، حمی پر نگران مقرر کیا تھا، چنانچہ اسے (نصیحت کرتے ہوئے) فرمایا کہ اے ہنی! تم مسلمانوں سے نرمی کا معاملہ کرنا، اور مسلمانوں کی دعاؤں سے بچنا، کیونکہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے، اور چھوٹے موٹے اونٹ بکری والوں کو اندر آنے دیا کرو، لیکن عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ (جیسے دولت مند لوگوں) کے مویشیوں سے مجھے بچاؤ، اس لیے کہ اگر ان کے مویشی ہلاک ہو گئے، تو وہ اپنے نخلستانوں اور کھیتوں کی طرف لوٹ جائیں گے، (اور اپنے نقصان کی تلافی کر لیں گے) لیکن اگر کسی چھوٹے موٹے اونٹ بکری والے کے مویشی ہلاک ہو گئے تو وہ میرے پاس اپنے بیٹوں کو لا کھڑا کرے گا، اور آ کر ''اے امیر المومنین'' کہے گا (یعنی اپنے نقصان پر فریاد کرے گا) تو کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ میں انھیں ویسے ہی چھوڑ دوں گا؟ (نہیں؟ بلکہ مجھے ان کے نقصان کی تلافی کے لیے کچھ نقد رقم دینی پڑے گی) لہٰذا ان کی تھوڑی بہت بکریوں کو پانی اور گھاس مہیا کر دینا زیادہ آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ انھیں سونا چاندی دینا پڑے، خدا کی قسم! یہ لوگ یوں سمجھتے ہیں کہ میں نے (حمی بنا کر) ان پر ظلم کیا ہے، یہ ان کا وطن ہے، جس پر انھوں نے جاہلیت میں لڑائیاں کیں، اور اس پر عہدِ اسلام میں وہ اسلام لائے، قسم اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، اگر یہ مال (مویشی) میرے پاس نہ ہوتے جو میں لوگوں کو جہاد فی سبیل اللہ کے لیے سواری کی خاطر مہیا کرتا ہوں، (اور ان کے لیے مستقل چراگاہ کی ضرورت نہ ہوتی) تو میں ان کے وطن سے ایک بالشت زمین کو بھی حمی نہ بناتا''۔ (۱)

۱۰۲۔ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہے کہ جس زمین کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حمی بنایا، وہ کسی کی شخصی ملکیت میں نہیں تھی بلکہ غیر آباد اور غیر مملوک زمین تھی، جو شریعت کی اصطلاح میں ''مباح عام'' کہلاتی ہے۔ اس سے تمام بستی کے لوگ فائدہ اٹھاتے تھے، مگر وہ ملکیت کسی کی نہیں تھی، اور جن بستی والوں نے اس اقدام پر اعتراض کیا، ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ ہماری مملوک زمین ہم سے کیوں چھین لی گئی؟ بلکہ اعتراض یہ تھا کہ یہ ہمارا وطن ہے، اور اس کی مباح عام اراضی سے فائدہ اٹھانا ہمارا حق ہے،

(۱) صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب نمبر ۱۸۰، حدیث نمبر ۳۰۵۹

کیونکہ ہم نے اپنے اس وطن کے دفاع کے لیے لڑائیاں لڑی ہیں، اوپر صحیح بخاری کی جو روایت پیش کی گئی ہے، اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس زمین کے بارے میں یہ فرمایا کہ "انھا البلادھم" (یعنی یہ انکا وطن ہے/ان کا ملک ہے/ان کا علاقہ ہے) یہ نہیں فرمایا کہ یہ ان کی مملوکہ زمین ہے، امام ابوعبیدؒ نے بستی والوں کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مکالمہ زیادہ وضاحت اور تفصیل کے ساتھ روایت کیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

قال أسلم: فسمعت رجلا من بنی ثعلبة يقول: ياأمير المومنين! حميت بلادنا قاتلنا عليها فی الجاهلية وأسلمنا عليها فی الاسلام يرددها عليه مرارا و عمر واضع رأسه ثم انه رفع رأسه اليه فقال: البلاد بلاد الله وتحمی لنعم مال الله ، يحمل عليها فی سبيل الله

اسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے قبیلہ بنو ثعلبہ کے ایک شخص کو سنا کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ کہہ رہا تھا کہ "اے امیر المومنین! آپ نے ہمارے علاقے/ہمارے ملک/ہمارے وطن کو حمی بنالیا ہے، ہم نے اس علاقے کی خاطر جاہلیت میں لڑائیاں لڑیں، اور عہدِ اسلام میں اسی علاقے پر مسلمان ہوئے" یہ بات وہ صاحب بار بار کہتے رہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سر جھکایا ہوا تھا پھر انھوں نے سر اٹھا کر ان سے فرمایا: وطن/علاقہ/ملک اللہ کا تھا، اور اسے اللہ تعالیٰ کے مال مویشی (بیت المال) کے لیے حمی بنایا جارہا ہے، ان مویشیوں پر اللہ ہی کی راہ میں سواری کی جائے گی"(۱)

ان الفاظ سے یہ بات صاف واضح ہے کہ بنو ثعلبہ کے اس صاحب کا دعویٰ یہی نہیں تھا کہ وہ زمین ہماری شخصی ملکیت میں تھی، بلکہ ان کی شکایت یہ تھی کہ یہ ہمارے وطن/علاقے/ملک کی مباح زمین تھی، جس سے ہم فائدہ اٹھایا کرتے تھے، اب ہمیں اس سے محروم کردیا گیا ہے، پھر جواب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صاف ارشاد فرمادیا کہ وہ علاقہ کسی کی ملکیت نہ تھا، بلکہ اللہ ہی کا تھا، (یعنی مباح اور غیر مملوک تھا) اب اسے اللہ تعالیٰ ہی کے مویشیوں کی حفاظت کے لیے مخصوص کرلیا گیا ہے۔

۱۰۳۔ یہ واقعہ حدیث اور تاریخ کی بہت سی کتابوں میں اسی طرح مذکور ہے، جس میں شخصی ملکیت کو حمی بنانے کا دور دور کوئی تصور موجود نہیں ہے، دراصل "حمی" بنانے کی اصطلاح کا مطلب ہی یہ ہی کہ جو اراضی غیر مملوک اور مباح عام ہوں ان سے عام لوگوں کو فائدہ اٹھانے سے روک کر انھیں کسی

(۱) کتاب الاموال لابی عبید، ص ۲۹۹، فقرہ نمبر ۶۴۰، باب حمی الارض

کام کے لیے خاص کرلیا جائے۔ امام ابوعبید ؒ تحریر فرماتے ہیں:

"وتاويل الحمى المنهى عنه فيمانرى، والله أعلم، أن تحمى الأشياء التى جعل رسول الله ﷺ الناس فيها شركاء وهى الماء والكلاء والنار"

حمی بنانا جس سے شریعت میں (عام لوگوں کو) منع کیا گیا ہے اس کا مطلب ہمارے علم کی حد تک یہ ہے کہ ان اشیاء سے لوگوں کو منع کر دیا جائے جس میں تمام لوگ شریک ہیں اور وہ ہیں: پانی، خودرو گھاس، اور آگ۔ (۱)

لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حمی بنانے کا مطلب یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ شخصی ملکیت کی اراضی کو چھین کر انھیں بیت المال کی چراگاہ بنایا گیا، بلکہ اصل واقعہ وہی ہے جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی اور ہر وہ شخص جسے اس دور کے نظام اراضی اور "حمی" بنانے کی اصطلاح کا علم ہے، اس کے سوا واقعے کی دوسری کوئی تشریح نہیں کرے گا، چنانچہ حدیث کے شارحین نے اس کی یہی تشریح کی ہے، یہاں میں صرف نمونے کے لیے حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ نقل کرتا ہوں، جو صحیح بخاری کے مستندترین شارح ہیں، اور جن کی حالت یہ ہے کہ پورا ذخیرۂ حدیث ہمیشہ کھلی کتاب کی طرح ان کے سامنے رہتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

وانما ساغ لعمر ذلك لأنه كان مواتاً فحماه لنعم الصدقة لمصلحة عموم المسلمين

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لیے یہ اقدام اس لے جائز ہوا کہ وہ زمین "موات" (غیر آباد غیر مملوک) زمین کا کچھ حصہ حمی بنایا تھا جس میں کسی کی کوشش کے بغیر (خودرو) گھاس موجود تھی، اس جگہ کو آپ نے صدقے کے اونٹوں اور مجاہدین کے گھوڑوں کے لیے مخصوص کرلیا، اور جو لوگ کم مال والے تھے، ان کو اس میں مویشی چرانے کی ازراہ ہمدردی اجازت دیدی، ۔۔۔ رہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد کہ "یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ میں نے ان پر ظلم کیا ہے" سو آپ کا اس سے اشارہ اس طرف ہے کہ اس بستی کے لوگوں کا دعویٰ یہ ہے کہ (زمین کے قرب کی وجہ سے) وہ اس سے فائدہ اٹھانے کے زیادہ مستحق ہیں، یہ مطلب نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اقدام سے ان کے حق واجب (یعنی ملکیت) سے انھیں محروم کردیا گیا ہے۔ (۲)

میں سمجھتا ہوں کہ اس وضاحت کے بعد "حمی" کے اس واقعے سے شخصی ملکیت کو بلا معاوضہ سرکاری تحویل میں لینے کا کوئی دور دراز کا بھی تعلق نہیں ہے، لہٰذا فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے

(۱) کتاب الاموال، ص ۲۹۴ فقرہ نمبر ۷۶۷ (۲) فتح الباری، ص ۷۷ ج ۶ کتاب الجہاد، مطبوعہ لاہور

میں جس ایک واقعے کو معاضے کے بغیر جائیداد لے لینے کا تنہا واقعہ قرار دیا گیا ہے، وہ بھی مسئلہ زیر بحث سے قطعی غیر متعلق ہے، اور اس سے استدلال درست نہیں۔

بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کی جاگیر کا قصہ

۱۰۴۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کی جاگیر کا قصہ ذکر کیا گیا ہے، اگرچہ ساتھ ہی اس فیصلے میں یہ بھی کہہ دیا گیا ہے کہ اس واقعے کا تعلق شخصی ملکیت کی زمینوں سے نہیں ہے، تاہم چونکہ اس واقعہ سے بعض اوقات زمینوں کو بلا معاوضہ ضبط کرنے پر استدلال کیا جاتا ہے، اس لیے مختصراً اس واقعے پر بھی ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا۔

۱۰۵۔ یہ واقعہ اگرچہ حدیث اور فقہ کی متعدد کتابوں میں مذکورہ ہے، لیکن اس کی وہ روایت جس سے جائیداد کی ضبطی پر استدلال کیا جاتا ہے، صرف یحیٰ بن آدمؒ کی کتاب الخراج میں آئی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں۔

"عن عبدالله بن أبی بکر قال: جاء بلال ابن الحارث المزنی الی رسول الله ﷺ فاستقطعه ارضا فاقطعها له طویلة عریضة فلما ولی عمر قال له: یا بلال! انك استقطعت رسول الله ﷺ ارضا طویلة عریضة فقطعهالك وان رسول الله ﷺ لم یکن یمنع شیئا یسأله وانت لاتطیق مافی یدك فقال: اجل فقال: فانظر ماقویت علیه منها فامسکه ومالم تطق ومالم تقو علیه فادفعه الینا نقسمه بین المسلمین فقال لا افعل والله شیئا اقطعنیه رسول الله ﷺ فقال عمر والله لتفعلن فاخذ منها ماعجز عن عمارته فقسمه بین المسلمین"

عبداللہ بن ابی بکر کہتے ہیں کہ حضرت بلال بن حارث مزنی رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے، اور آپ سے ایک قطعہ زمین طلب کیا، آپ نے ان کو ایک لمبی چوڑی زمین جاگیر کے طور پر دے دی، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو انھوں نے حضرت بلال بن حارثؓ سے کہا کہ اے بلال! آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک لمبی چوڑی زمین مانگی تھی جو آپ نے دے دی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ تھی کہ جب کوئی شخص آپ ﷺ سے کچھ طلب کرتا تو آپ ﷺ اسے رد کرتے نہیں تھے، لیکن اب جو زمین آپ کے قبضے

میں ہے، اس (کو آباد کرنے) کی طاقت ہو اسے تو اپنے پاس رکھ لیں، اور جس کی طاقت نہ ہو، وہ ہمیں دیدیں، تا کہ ہم اسے مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیں، انھوں نے کہا: خدا کی قسم میں کچھ نہیں دوں گا، یہ زمین مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا فرمائی تھی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: خدا کی قسم تمہیں ایسا ہی کرنا ہوگا، چنانچہ آپ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے اتنی زمین لے لی جسے آباد کرنے سے وہ عاجز تھے، پھر اسے مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیا''(۱)

اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کی وہ زمین جو عطائے نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی ملکیت میں آچکی تھی، ان سے بلا معاوضہ لے لی، اس سے معلوم ہوا کہ مصالح عامہ کے تحت شخصی املاک کو بلا معاوضہ لیا جا سکتا ہے۔

اس دلیل کے سلسلے میں چند نکات قابل ذکر ہیں:

(۱) یہ واقعہ حدیث کی دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہے، اور اکابر آئمہ حدیث میں سے امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام ابوداؤدؒ، امام حاکمؒ وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے، لیکن انھوں نے صرف اتنا ذکر فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کو ایک زمین بطور جاگیر عطا فرمائی تھی، لیکن ان میں سے کسی نے حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس جاگیر یا اس کے کچھ حصے کی واپسی کا ذکر نہیں فرمایا، واپسی کی جو تفصیل اوپر بیان ہوئی، وہ صرف یحییٰ بن آدمؒ نے روایت کی ہے، لیکن یہ روایت بھی اس لحاظ سے محل نظر ہے کہ اس کے راوی عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن خرم خود واقعے کے وقت موجود نہیں تھے، کیونکہ ان کی وفات ۱۳۵ھ میں ستر سال کی عمر میں ہوئی (تہذیب التہذیب) جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ۶۵ھ میں پیدا ہوئے تھے، جب کہ بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کا انتقال ۶۰ھ میں ہو چکا تھا(۲)۔ لہذا یہ روایت محدثین کی اصطلاح کے مطابق ''منقطع'' ہے جو زیادہ قابلِ اعتماد نہیں ہوتی۔

(۲) اگر یہ واقعہ درست ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے جاگیر کا کچھ حصہ لے لیا تھا تو اسی یحییٰ بن آدمؒ والی روایت میں صراحت موجود ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے صرف اتنی زمین لی تھی جسے وہ آباد کرنے سے عاجز تھے، اور شرعی قاعدہ یہی ہے کہ جس کسی شخص کو بنجر زمین بطور جاگیر دی گئی ہو، اگر وہ تین سال تک اسے آباد نہ کر سکے تو حکومت کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ زمین اس سے واپس لے لے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی قاعدہ کے مطابق صرف اتنی زمین ان سے واپس لی جسے نہ صرف یہ کہ وہ آباد نہ کر سکے تھے، بلکہ اسے آباد کرنے سے عاجز تھے۔

(۱) کتاب الخراج یحییٰ بن آدمؒ ص ۹۳، حدیث نمبر ۲۹۴، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۷ھ بتحقیق احمد شاکر (۲) الاصابۃ ص ۱۶۹، ج ۱

یہ بات کہ بنجر زمین کا جاگیردار اگر تین سال تک زمین کو آباد نہ کر سکے تو اس کے بعد اس زمین پر اس کا حق ختم ہو جاتا ہے، متعدد احادیث و آثار سے ثابت ہے، حضرت طاؤسؒ مرسلا روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، نے ارشاد فرمایا:

"عادی الأرض لله وللرسول ثم لكم من بعد فمن أحيا أرضا ميتة فهی له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"

لاوارث زمین اللہ اور رسول کی ہے، پھر بعد میں تمہاری ہے، پس جو شخص کسی مردہ (غیر آباد غیر مملوک) زمین کو آباد کرے تو وہ زمین اسی کی ہے، اور کسی ایسے شخص کا جس نے (کسی مردہ زمین کو گھیرنے کے لیے) پتھر لگائے ہوں، تین سال کے بعد کوئی حق نہیں۔ (۱)

یہی الفاظ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اپنے قول کے طور پر بھی مروی ہیں، انھوں نے فرمایا:

"ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"

پتھر لگانے والے کلو تین سال کے بعد کوئی حق نہیں (۲)

انھی احادیث کی بناء پر فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ جس شخص کو کوئی زمین آباد کرنے کے لیے دی گئی ہو، اگر وہ تین سال تک اسے آباد نہ کرے تو وہ اس سے واپس لے لی جائے گی، فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہے:

"ومن حجر أرضا ولم يعمر ثلاث سنين أخذها الامام و دفعها الى غيره لأن الدفع الى الأول كان ليعمرها فتحصل المنفعة للمسلمين من حيث العشروالخراج، فاذالم يحصل يدفعه الى غيره تحصيلا للمقصود، ولأن التحجير ليس باحياء ليملكه به لأن الاحياء انما هوالعمارة والتحجير للاعلام، سمى به لأنهم كانوا يعلمونه بوضع الأحجار حوله او يعلمونه لحجر غير هم عن احياءه، فبقى غير مملوك كما كان"

اور اجو شخص کسی زمین کی تحجیر کرے (یعنی اس میں پتھر لگائے) اور تین سال تک اسے آباد نہ کرے، تو امام (حکومت) اسے واپس لے کر دوسرے کو دے دیگا، اس لیے کہ پہلے شخص کو جو زمین دی گئی تھی اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ اسے آباد کرے، اور

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف، ص ۶۵، فصل فی موات الارض

(۲) کتاب الخراج بحوالہ بالا، ونصب الرایہ للزیلعی ص ۲۹۰ و ۲۹۱ ج ۴

عشر و خراج کے ذریعہ اس کا فائدہ عام مسلمانوں کو بھی پہنچے، جب یہ فائدہ حاصل نہ ہوا تو امام وہ زمین دوسرے کو دے دیگا، تا کہ مقصد حاصل ہو سکے۔ دوسرے "تحجیر" بذات خود مردہ زمین کو زندہ کرنے کے مرادف نہیں ہے، کہ اس کے ذریعہ ملکیت حاصل ہو سکے، اس لیے زندہ کرنا تو اسی وقت صادق آئے گا جب زمین کو واقعۃً آباد کیا جائے، اور تحجیر تو صرف علامت لگانے کے لیے ہوتی ہے اور اس کا نام "تحجیر" اس لیے رکھا گیا ہے کہ عام طور سے لوگ زمین (کو گھیرنے کے لیے) اس پر پتھر رکھ کر علامت لگا دیتے تھے یا کوئی اور علامت رکھ دیتے تھے تا کہ اس کے ذریعہ دوسروں کو زمین کے زندہ کرنے سے روکا جائے، لہٰذا یہ زمین (تحجیر کے بعد) اسی طرح غیر مملوک رہی جیسی وہ پہلے تھی۔ (۱)

اس اصول کے تحت حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ نے اس زمین کو آباد نہیں کیا تھا، اس لیے ابھی تک وہ ان کی ملکیت میں نہیں آئی تھی، اور تین سال گزرنے پر ان کا آباد کاری کا حق بھی ختم ہو گیا تھا، اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسے کسی نوٹس کے بغیر بھی واپس لے لیتے تو وہ مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق ہوتا، لیکن انھوں نے حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کو بلا کر انھیں اور موقع دیا، کہ اگر اب بھی وہ اسے آباد کرنے کا وعدہ کریں تو زمین ان سے واپس نہ لی جائے، لیکن انھوں نے یہ یقین دہانی بھی نہ کرائی اس موقع پر جتنی زمین کو آباد کرنے سے وہ عاجز تھے، اتنی زمین واپس لے لی گئی، یہی واقعہ امام ابوعبیدؒ نے زیادہ بہتر سند کے ساتھ روایت کیا ہے، اس میں مذکور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

ان رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجره عن الناس، انما أقطعك لتعمل فخذ منها ماقدرت على عمارته ورد الباقي

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قطعہ زمین آپ کو اس لے نہیں دیا تھا کہ آپ صرف اس کی تحجیر کر کے لوگوں کو اسے آباد کرنے سے روک دیں، حضور نے تو وہ زمین آپ کو اس لیے دی تھی کہ آپ اس میں کام کریں، لہٰذا جتنے حصے کی آباد کاری پر آپ کو قدرت ہو، وہ تو آپ لے لیں، لیکن باقی واپس کر دیں۔ (۲)

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جو زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ سے واپس لی وہ چونکہ انھوں نے آباد نہیں کی تھی، اس لیے ان کی ملکیت نہیں تھی، انھیں اس کی آباد

(۱) ہدایہ، ص ۷۷ ۴ ج ۴۔ مطبوعہ مطبع یوسفی، لکھنو۔ انڈیا (۲) کتاب الاموال لابی عبید، ص ۲۹۰ فقرہ ۷۱۲

کاری کا حق ضرور تھا، لیکن یہ حق بھی نہ صرف یہ کہ تین سال گزرنے پر ختم ہو گیا تھا، بلکہ وہ آئندہ بھی اسے آباد کرنے پر آمدہ نہیں تھے، لہٰذا اس زمین کو واپس لینے سے کسی ایسی زمین کی ضبطی کا کوئی جواز ثابت نہیں ہوتا جو مالک کی شخصی ملکیت میں ہو، یہی وجہ ہے کہ جو زمین حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ آباد کر چکے تھے، اور آباد کاری کی بناء پر ان کی ملکیت میں آچکی تھی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو واپس لینے کے لیے ایک حرف بھی نہیں فرمایا، وہ زمین بدستور انھیں کی ملکیت میں رہی، ان سے ان کی اولاد کی طرف منتقل ہو گئی، بالآخر ان کی اولاد نے خود وہ زمین حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو فروخت کی، اور اس دوران اس زمین میں کچھ کانیں بھی نکل آئیں، جو انھیں کے استعمال میں رہیں، اور وہ ان کی زکوٰۃ ادا کرتے رہے۔(۱)

عراق کی زمینوں کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ

۱۰۵۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب عراق فتح ہوا تو بعض حضرات کی رائے یہ تھی کہ مفتوحہ اراضی کے بارے میں اب تک جو معمول رہا ہے اس پر اب بھی عمل کیا جائے، یعنی یہ اراضی فاتح لشکر کے مجاہدین کے درمیان مالکانہ حقوق کے ساتھ تقسیم کر دی جائیں، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر بڑے وثوق کے ساتھ یہ موقف اختیار فرمایا کہ اگر ساری زمینیں اسی طرح مجاہدین کے درمیان تقسیم کی جاتی رہیں تو آنے والوں کے لیے کچھ بھی نہ بچے گا، اس لیے انھوں نے صحابہ کرام کے مشورے سے یہ فیصلہ فرمایا کہ یہ اراضی تقسیم نہ کی جائیں، بلکہ سابق مالکوں کی تحویل میں باقی رکھی جائیں، البتہ ان پر سالانہ خراج عائد کر دیا جائے۔

۱۰۶۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کی تشریح وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں یہ کی گئی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان زمینوں کو قومی ملکیت میں لے لیا، اور اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ امت کی مصلحت کے خاطر زمینوں کو نیشنلائز کرنا جائز ہے۔

۱۰۷۔ یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر بالفرض حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کی وہی تشریح اختیار کی جائے جو وفاقی شرعی عدالت نے کی ہے، یعنی یہ کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے عراق کی زمینوں کو نیشنلائز کر لیا تھا، تب بھی یہ واقعہ ہمارے زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، کیونکہ ہمارا زیر بحث مسئلہ ہر قسم کے نیشنلائزیشن کا جواز و عدم جواز نہیں ہے، بلکہ اس کی ایک خاص صورت ہے، اور وہ یہ کہ

(۱) کتاب الاموال لابی عبید، ص ۳۳۸ و ۳۳۹، فقرہ نمبر ۸۶۳ تا ۸۶۶

جو لوگ کسی زمین کے بجا طور پر مالک بن چکے ہوں، اور اپنے اوپر عائد ہونے والے شرعی واجبات بھی ادا کرتے ہوں، کیا ان سے بلا معاوضہ زمینیں لی جا سکتی ہیں؟

۱۰۸۔ اس کے برعکس عراق کی زمینوں کا جو واقعہ پیش آیا، وہ یہ تھا کہ جب مسلمانوں نے عراق فتح کر لیا تو ابھی وہاں کی زمینیں کسی کی شخصی ملکیت میں آئی ہی نہیں تھیں، وہ مفتوحہ زمینیں تھیں، ان کے بارے میں اسلامی حکومت کو مکمل اختیار تھا کہ ان کے بندوبست کے لیے جو فیصلہ ملت کے مصالح کے لحاظ سے مناسب سمجھے، کرلے، چاہے مسلمانوں میں مالکانہ حقوق کے ساتھ تقسیم کر دے، چاہے تو انھیں (بعض فقہاء کے قول کے مطابق) مسلمانوں پر وقف کر دے، وہاں اس بات کا کوئی سوال نہیں تھا کہ کسی مسلمان کی جائز ملکیت کے قائم رہتے ہوئے اس سے بلا معاوضہ زمین لے لی جائے۔

۱۰۹۔ نیشنلائزیشن اس صورت میں ناجائز ہے جب اس کے لیے جائز مالکوں کو کسی معاوضے کے بغیر ان کی ملکیت سے محروم کرنا پڑے، یا اس کے شرعی مستحقین کا حق تلف کر کے یہ اقدام کیا جائے، لیکن اگر کوئی زمین کسی کی ملکیت نہیں ہے، اور اسے آباد کر کے کوئی اسلامی حکومت نیشنلائزیشن کر لیتی ہے، تو اس میں شرعی نقطہ نظر سے کوئی قباحت نہیں، بلکہ اسلامی فقہ میں ایسی اراضی کو ''اراضی سلطانیہ'' کہا گیا ہے۔۔۔۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اگر عراق کی زمینوں کو وقف کیا تھا (جیسا کہ وفاقی شرعی عدالت کے بعض علماء کا خیال ہے) تو وہ کسی کی جائز ملکیت کو ختم کر کے وقف نہیں فرمایا تھا، اس لیے ہمارے زیر بحث مسئلے سے اس واقعے کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

۱۱۰۔ جہاں تک کسی کی جائز ملکیت کو ختم کر کے اسے وقف کرنے یا نیشنلائزیشن کا تعلق ہے، اس کے بارے میں خود حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے عراق کی زمینوں ہی کے بارے میں ذکر کرتے ہوئے واضح طور پر بیان فرمایا تھا کہ یہ صورت جائز نہیں ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا:

> "واني أعوذ بالله أن أركب ظلماً، لئن كنت ظلمتهم شيئا هولهم، وأعطيته غيرهم لقد شقيت"
>
> اور میں اس بات سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ کسی ظلم کا ارتکاب کروں، اگر میں نے ظلماً ان سے کوئی چیز لی ہوتی جو ان کی ملکیت ہوتی، اور وہ کسی اور کو دیدی ہوتی تو میں شقاوت کا مرتکب ہوتا۔ (۱)

اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہ کسی کی ملکیت چھین کر کسی اور کو دی تھی، اور نہ وہ اسے جائز سمجھتے تھے، بلکہ انھوں نے مفتوحہ اراضی کو سابق مالکان کی تحویل میں رکھتے ہوئے ان پر

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف، ص ۲۵، یہ پوری عبارت آگے بھی آرہی ہے۔

سالانہ خراج عائد کر دیا تھا، تا کہ اس خراج کی آمدنی آئندہ ہر دور کے مسلمانوں کے کام آتی رہے۔

بلکہ انہی عراق کی زمینوں کا کچھ حصہ مذکورہ فیصلے سے پہلے آپ نے بعض مجاہدین میں تقسیم کر دیا تھا، اور وہ اس کے مالک بن گئے تھے، بعد میں جب آپ کی یہ رائے ہوئی کہ ان زمینوں کے ساتھ بھی وہی معاملہ کیا جائے جو عراق کی عام زمینوں کے ساتھ کیا گیا ہے تو آپ نے ان لوگوں کو راضی کرنے کی کوشش کی کہ وہ یہ زمینیں واپس لیں، اور ان کو بھی عراق کی دوسری زمینوں کے ساتھ شامل فرما دیا۔

چنانچہ حضرت جریر بن عبداللہ البجلی (جو عراق کی فتوحات میں شریک تھے) فرماتے ہیں:

كانت بجيلة ربع الناس، فقسم لهم ربع السواد، فاستغلوا ثلاثاً أو أربع سنين، أنا شككت، ثم قدمت على عمر بن الخطاب رضى الله عنه، ومعى فلانة بن فلان، امراة منهم قدسماها لا يحضرنى ذكر اسمها فقال عمر بن الخطاب رض الله عن: لولا أنى قاسم مسئول لتركتم على ماقسم لكم، ولكن أرى أن تردوا على الناس۔۔۔ وعاضنى من حقى فيه نيفا وثمانين، وقالت فلانة: شهد أبى القادسية وثبت سهمه ولا أسلمه حتى تعطينى كذا كذا، فأعطاه اياه"

بجیلہ کا قبیلہ عراق کا فاتح لشکر کا ایک چوتھائی حصہ تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد (عراق) کی چوتھائی زمینیں اس قبیلے میں تقسیم کر دیہ تھیں، چنانچہ یہ لوگ تین چار سال تک اس سے آمدنی حاصل کرتے رہے۔ (راوی کہتے ہیں کہ مدت کے بارے میں مجھے شک ہے کہ وہ تین سال تھی یا چار سال تھی) پھر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوا، میرے ساتھ قبیلہ بجیلہ کی ایک خاتون اور بھی تھیں (راوی کہتے ہیں کہ ان کا نام حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے بتایا تھا، لیکن مجھے اب یاد نہیں) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہم سے فرمایا کہ: "اگر میں ایسا تقسیم کرنے والا نہ ہوتا جسے اپنی ذمہ داری کا بھی احساس ہے تو میں تم لوگوں کو سابقہ تقسیم ہی پر چھوڑ دیتا، لیکن اب میری رائے یہ ہے کہ تم لوگ اپنی زمینیں لوگوں پر لوٹا دو۔۔۔۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے بعد مجھے میرے حصے کی زمین کے معاوضے میں اسی سے زیادہ دینار عطا فرمائے، اور وہ خاتون جو میرے ساتھ آئی تھیں، انھوں نے کہا کہ: میرے والد قادسیہ کی جنگ میں شامل تھے، اور ان کا حصہ تقسیم ہو چکا تھا، لہذا میں اپنی یہ زمین اس وقت تک آپ

کے حوالے نہیں کروں گی جب تک آپ مجھے اتنا اتنا معاوضہ نہ دیں چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے مطلوبہ معاوضہ دے دیا۔ (۱)

ایک دوسری روایت میں ان خاتون کا نام ام کرز مذکور ہے، اور اس میں یہ تفصیل ہے کہ انھوں نے معاوضے میں ایک اونٹنی، ایک چادر اور دونوں ہاتھ بھر کر سونا طلب کیا تھا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو وہی معاوضہ دے دیا۔ (۲)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فعل کی تشریح کرتے ہوئے حافظ ابن رجب حنبلیؒ تحریر فرماتے ہیں:

"أنا نسلم أن جريرا وقومه من بجيله قسم لهم عمر رضى الله عنه ربع السواد لكونهم ربع المقاتلة فان الامام يجوزله ان يقسم الارض بين الغانمين وان لا يقسم كماسبق تقريره فلما قسم لهم عمر رضى الله عنه ذالك ملكوه بالقسمة ثم رأى عمر رضى الله عنه أن ترك السواد كله فيأ أصلح للمسلمين فاحتاج الى استرضائهم و تعويض من لم يرض بترك حقه مما ملكه بغير عوض"

''ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت جریر اور ان کی قوم کو جو قبیلہ بجیلہ سے تعلق رکھتی تھی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سوادِ (عراق) کی چوتھائی زمینیں تقسیم کر دی تھیں، کیونکہ بجیلہ کے لوگ مجاہدین کا ایک چوتھائی حصہ تھے، کیونکہ جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے، امام کے لیے دونوں صورتیں جائز ہوتی ہیں، چاہے وہ زمینیں مجاہدین میں تقسیم کر دے، اور چاہے تو تقسیم نہ کرے، لہذا جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (چوتھائی) زمینیں انھیں (یعنی قبیلہ بجیلہ کو) تقسیم کر دیں تو اس تقسیم کی وجہ سے وہ ان زمینوں کے مالک بن گئے، بعد میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے ہوئی کہ اگر سواد (عراق) کی تمام زمینوں کو فیئی بنا دیا جائے تو یہ مسلمانوں کی مصلحت کے زیادہ مطابق ہوگا، اسی لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ ضرورت پیش آئی کہ وہ بجیلہ کے لوگوں کو راضی کریں۔ یا ان لوگوں کو معاوضہ ادا کریں جو اپنے اس حق کو چھوڑنے پر راضی نہ ہوں جو انھیں بلا معاوضہ ملا تھا''۔

اس تفصیل سے یہ بات کسی شک وشبہ کے بغیر نا قابلِ انکار طریقے پر ثابت ہو جاتی ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے عراق کی زمینوں کا جو انتظام فرمایا، اس سے نہ صرف یہ کہ بلا معاوضہ

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۳۵ ج ۹، وکتاب الام للشافعی، ص ۱۵۷ ج ۴

(۲) سنن بیہقی، حوالہ بالا وکتاب الاموال لابی عبید ص ۶۱ و ۶۲ فقرہ نمبر ۱۵۵

مالکانِ اراضی سے زمینیں چھین لینے پر کسی طرح استدلال نہیں ہوسکتا، بلکہ اسی واقعے میں حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ اور ان کے قبیلے کے دوسرے افراد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو معاملہ فرمایا، وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مصالح عامہ کے تحت بھی جائز مالکوں سے زبردستی زمینیں چھیننا جائز نہیں ہے، یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ امت کے مجموعی مصالح کے پیش نظر یہ ضروری سمجھ رہے تھے کہ یہ زمینیں جو بعض مجاہدین کو مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دی گئی ہیں، ان سے واپس لی جائیں، لیکن انھوں نے اس غرض کے لیے ان مالکوں سے زبردستی زمینیں نہیں لیں، بلکہ انھیں راضی کر کے معاوضہ ادا فرمایا، حافظ ابن رجب نے مذکورہ بالا اقتباس میں اس نکتے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ یہ زمینیں وہ تھیں جو ان مالکوں نے قیمت ادا کر کے نہیں خریدی تھیں، بلکہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے بحیثیت سربراہِ حکومت ان کو مالِ غنیمت کے حصے کے طور پر عطا فرمائی تھیں، اس کے باوجود جب وہ بلا معاوضہ یہ زمینیں واپس دینے پر راضی نہیں ہوئے، تو انھیں معاوضہ ادا فرما کر راضی کیا، کیونکہ وہ ان زمینوں کے مالک بن چکے تھے، اگر زمینوں کو بلا معاوضہ لینا حکومت کے لیے جائز ہوتا تو ان زمینوں کو سب سے پہلے زبردستی لیا جاتا، کیونکہ انھیں حاصل کرنے کے لیے مالکوں کو کوئی قیمت ادا کرنی نہیں پڑی تھی، جب ان زمینوں کو واپس لینے کے لیے بھی معاوضہ ادا کرنا ضروری سمجھا گیا تو جو اراضی ان کے مالکوں نے قیمتاً خریدی ہوں، یا خود آباد کی ہوں، ان کو بلا معاوضہ لے لینا کسی طرح جائز ہوسکتا ہے؟

۱۱۱۔ اگرچہ فاضل وفاقی شرعی عدالت کی دلیل کے جواب میں مذکورہ بالا تشریح بالکل کافی ہے، اور اس سلسلے میں اس واقعے کی مزید تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن چونکہ وفاقی شرعی عدالت نے جس طرح اس واقعے کو ذکر کیا ہے، اس سے کچھ دوسری غلط فہمیاں پیدا ہوسکتی ہیں، اس لیے یہاں مختصراً اس واقعے کی پوری تفصیل ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔

۱۱۲۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عراق کی اراضی کا جو انتظام فرمایا اس کو وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں ''نیشنلائزیشن'' سے تعبیر کیا گیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے اس عمل کی یہ تشریح درست نہیں ہے۔

۱۱۳۔ اس واقعے کی یکجا طور پر مکمل تفصیل سب سے زیادہ جامعیت کے ساتھ امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں بیان کی ہے، میں پہلے ذیل میں اس روایت کا مکمل ترجمہ نقل کرتا ہوں۔ (۱)

''اللہ تعالیٰ نے عراق اور شام کی جو زمینیں مالِ غنیمت کے طور پر مسلمانوں کو عطا فرمائی تھیں، ان کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا کہ ان کے بارے میں کیا فیصلہ کیا جائے؟ بعض حضرات نے گفتگو کے دوران یہ رائے ظاہر کی کہ جن مسلمانوں نے وہ زمینیں فتح

کی ہیں، وہ ان کے حق کے طور پر انھی میں تقسیم کر دی جائیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''جو مسلمان آئندہ آئیں گے (یعنی بعد میں پیدا ہوں گے) ان کا کیا ہوگا؟ وہ دیکھیں گے کہ تمام زمینیں اپنے مالکوں سمیت تقسیم ہو چکی ہیں، اور باپ دادوں سے میراث میں بٹتی آ رہی ہیں اور لوگوں کے قبضے میں ہیں، یہ رائے تو مناسب نہیں معلوم ہوتی''۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے کہا: ''پھر آپ کی کیا رائے ہے؟ یہ زمینیں اور ان کے باشندے سب مال غنیمت ہی کا حصہ تو ہیں'' (لہذا مال غنیمت کے عام قاعدے کے مطابق ہی ان کی تقسیم ہونی چاہیے) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: ''بات تو آپ کی صحیح ہے (کہ یہ زمینیں مال غنیمت کا حصہ ہیں) لیکن میری رائے یہ نہیں ہے کہ انھیں مجاہدین میں تقسیم کیا جائے کیونکہ بخدا میرے بعد کوئی ایسا شہر فتح نہیں ہوگا جس سے کچھ زیادہ مال ودجائیداد حاصل ہو، بلکہ بعید نہیں ہے کہ وہ نیا شہر مسلمانوں پر بوجھ ہی بنا رہے، اب اگر میں عراق اور شام کی زمینیں ان کے زمینداروں سمیت تقسیم کر دوں تو سرحدوں کی حفاظت کے لیے رقم کہاں سے آئے گی؟ شام اور عراق کے علاقوں میں جو یتیم اور بیوائیں موجود ہیں ان کی دیکھ بھال کیسے ہوگی؟''

بعض حاضرین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس رائے پر تنقید کی، اور کہا کہ: ''کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری تلواروں کے ذریعہ جو مال غنیمت عطا فرمایا ہے وہ ایسے لوگوں کے لیے روک رکھیں جو اس معرکے میں نہ حاضر تھے، نہ موجود اور ایسے لوگوں کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لیے روک رکھیں جو جنگ میں شامل نہیں تھے؟'' اس کے جواب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ یہی فرماتے کہ ''یہ ایک رائے ہے'' لوگوں نے کہا ''مزید مشورہ کر لیجیے''۔

وشاور هم فی قسمة الأرضین التی أفاء الله علی المسلمین من أرض العراق والشام، فتکلم قوم فیها وأرادوا أن یقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر رضی الله عنه: فکیف بمن یأتی من المسلمین فیجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن آبا و حیزت، ماهذا برأی فقال له عبدالرحمٰن بن عوف: فما الرای؟ ما الأرض والعلوج الا مما أفاء الله علیهم فقال عمر: ماهوالا کما تقول ولست أری ذلك والله لا یفتح بعدی بلد فیکون فیه اکبرنیل بل عسی ان یکون کلا علی المسلمین فاذا قسمت ارض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها فما یسدبه الثغور؟ وما یکون للذریة الإرامل بهذا البلد وبغیره من ارض الشام و العراق؟ فأ کثروا علی عمر رضی الله عنه و قالوا: أتقف ماأفاء الله علینا بأ سیافنا علی قوم لم یحضروا ولم یشهدوا، ولأبناء

چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین اولین سے مشورہ فرمایا، ان کی رائیں بھی مختلف تھیں، حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی رائے یہی تھی کہ مجاہدین کے حقوق انہی میں تقسیم کر دیے جائیں، لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی رائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے موافق تھی، اب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دس انصاری صحابہ کو بلوایا، جن میں سے پانچ قبیلہ اوس کے اور پانچ قبیلہ خزرج کے سردار اور معززین تھے جب یہ حضرات جمع ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حمد وثناء کے بعد فرمایا:

میں نے آپ حضرات کو صرف اس لیے زحمت دی کہ اللہ تعالیٰ نے آپ لوگوں کے معاملات کی جس امانت کا بوجھ مجھ پر ڈالا ہے میں چاہتا ہوں کہ اس میں آپ بھی شریک ہوں، اس لیے کہ میں آپ لوگوں جیسا ہی ایک شخص ہوں، لہذا آپ حق بات کا برملا اظہار کریں، جو چاہے میری رائے کے خلاف رائے دے، اور جو چاہے میری موافقت کرے، میں یہ نہیں چاہتا کہ جو کچھ

القوم وأبناء ابناء هم ولم يحضروا؟ فكان عمر لايزيد على أن يقول: هذا رأى قالوا: فاستشر قال: فاستشار المهاجرين الاولين، فاختلفوا، فاما عبدالرحمٰن بن عوف فكان رايه ان تقسم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلى وطلحة و ابن عمر رضى الله عنهم راى عمر فارسل الى عشرة من الانصار: خمسة من الاوس و خمسة منالخزرج، من كبراء هم وأشرافهم فلما اجتمعوا حمد الله واثنى عليه بما هو اهله ثم قال: انى لم از عجكم الا لأن تشتر كوا فى امانتى فيما حملت من امور كم فانى واحد كأحد كم، وانتم اليوم تقرون بالحق، خالفنى من خالفنى، ووافقنى من وافقنى، ولست اريد ان تتبعوا هذا الذى هواى معكم من الله كتاب ينطق بالحق فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما اريده به الاالحق قالوا: قل نسمع يا اميرالمئومنين! قال: قد سمعتكم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا انى اظلمهم حقوقهم، وانى اعوذ بالله ان اركب ظلما، لئن كنت ظلمتهم شيئا هولهم واعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكن رأيت أنه لم يبق شيئى يفتح بعد ارض كسرى وقدغنمنا الله اموالهم وارضهم وعلوجهم فقسمت ماغنموا من اموال بين اهله واخرجت الخمس فوجهته على

میری خواہش ہے آپ اس میں ضرور میری اتباع کریں، آپ کے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک کتاب موجود ہے، جو حق بات ہی کہتی ہے، خدا کی قسم اگر میں اپنے کسی ارادے کا اظہار کروں گا، تو اس کا مقصد بھی حق تک پہنچنا ہی ہوگا، اس پر ان حضرات نے فرمایا: ''امیر المومنین! آپ فرمایئے، ہم توجہ سے سنیں گے''۔

اب حضرت عمرؓ نے فرمایا: آپ نے ان لوگوں کی باتیں سنی ہوں گی جن کا خیال یہ ہے کہ میں (عراق اور شام کی زمینیں لوگوں میں تقسیم نہ کر کے) ان کے حقوق پر ظلم کر رہا ہوں، واقعہ یہ ہے کہ میں اس بات سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ کسی ظلم کا ارتکاب کروں، اگر میں نے ان لوگوں سے کوئی ایسی چیز ظلماً لی ہوتی جو ان کی ملکیت ہوتی اور وہ میں ان سے چھین کر کسی اور کو دے دیتا تو یقیناً میں شقاوت کا مرتکب ہوتا، لیکن میں نے یہ سوچا ہے کہ کسریٰ کی سرزمین کے بعد کوئی ایسی اہم سر زمین باقی نہیں رہی جو آئندہ فتح ہو، اللہ تعالیٰ نے آج ہمیں کسریٰ کا مال و دولت، اس کی زمینیں اور اس کے لوگ مالِ غنیمت کے طور پر عطا فرما دیئے ہیں، جہاں تک مال و دولت کا تعلق ہے، جتنا مال غنیمت میں حاصل ہوا تھا، وہ میں نے اس کے مستحقین (یعنی مجاہدین) کے درمیان تقسیم کر دیا، اور اس کا پانچواں حصہ نکال کر بیت المال میں داخل کر دیا، اسے قاعدہ کے مطابق صرف کر دیا، اور کچھ کرنے میں

وجهه وانا فی توجیهه، و قدرأیت ان احبس الارضین بعلوجها واضع علیهم فیها الخراج وفی رقابهم الجزیة یؤ دونها فتکون فیئاً للمسلمین المقاتلة والذریة ولمن یاتی بعدهم۔ ارایتنم هذه الثغور لابدلها من رجال یلزمونها ارایتم هذه المدن العظام کالشام والجزیرة والکوفة والبصرة ومصر لابدلها من ان تشحن بالجیوش، ولا درار العطاء علیهم فمن این یعطی هؤلاء اذا قسمت الارضون والعلوج؟ فقالوا جمیعا: الرای رایك فنعم ماقلت ومارایت ان لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالر جال و تجری علیهم مایتقون به‌رجع اهلك الکفر الی مدنهم فقال: قدبان لی الامر، فمن رجل له جزالة وعقل یضع الارض مواضعها ویضع علی العلوج مایحتملون؟ فاجمعواله علی عثمان بن حنیف وقالوا تبعثه الی امر ذلك فان له بصرًا و عقلاً و تجربةً فاسرع الیه عمر فولاه مساحة ارض السواد فادت جبایة سواد الکوفة قبل ان یموت عمر رضی الله عنه بعام مائة الف درهم''۔

لگا ہوا ہوں، لیکن زمینوں کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ انھیں میں ان کے مالکوں کے ساتھ روک رکھوں، اور ان لوگوں کے ذمے ان زمینوں کا خراج عائد کر دوں، اور ان کی جانوں کے تحفظ کے لیے ان پر جزیہ عائد کروں۔ یہ لوگ جزیہ اور خراج ادا کرتے رہیں اور یہ رقم مسلمانوں کے لیے فیئ (کفار سے حاصل شدہ مال جو رفاہِ عام کے کاموں میں خرچ ہوتا ہے) بن جائے، اس مال سے مجاہدین بھی فائدہ اٹھائیں، ان کی اولاد بھی، اور آئندہ آنے والے مسلمان بھی۔

ذرا دیکھیے تو سہی ہماری ان سرحدوں کے لیے ایسے آدمی چاہئیں جو ہمیشہ سرحدوں پر مقیم رہیں، اور ذرا ان بڑے بڑے شہروں، شام، جزیرہ، کوفہ، بصرہ اور مصر کو دیکھیے ان شہروں کو اس بات کی ضرورت ہے کہ انھیں فوج سے بھر دیا جائے اور ان کو مسلسل تنخواہیں دی جائیں، اگر تمام زمینیں اور ان کے باشندے، (غلاموں کے طور پر) تقسیم کر دیئے گئے تو اس فوج کو تنخواہیں کہاں سے دی جائیں گی؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس تشریح کے جواب میں سب نے اتفاقِ رائے سے کہا کہ آپ کی رائے صائب ہے۔ آپ نے اچھی بات سوچی ہے، اگر ان سرحدوں اور شہروں کو آدمیوں سے نہ بھر دیا گیا اور ان کی ایسی تنخواہیں جاری نہ کی گئیں جن سے انھیں قوت حاصل ہو تو کافر لوگ اپنے شہروں کو لوٹ جائیں گے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: بات واضح ہو گئی ہے، اب کون ایسا شخص ہے جو عقل اور تجربہ رکھتا ہو، زمینوں کا صحیح انتظام کرے، اور زمینداروں پر اتنا خراج عائد کرے جو ان کے لیے قابلِ برداشت ہو، سب لوگوں نے حضرت عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ کے نام پر اتفاق کیا اور کہا کہ ان کو اس کام کے لیے بھیج دیجیے، ان کو اس معاملے میں عقل و بصیرت اور تجربہ حاصل ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ جلدی سے ان کے پاس گئے، اور انھیں سواد (عراق) کی زمین کی پیمائش کا حکم دیا، چنانچہ حضرت عمرؓ کی وفات سے ایک سال پہلے کوفہ کی زمینوں سے خراج کی آمدنی دس کروڑ درہم حاصل ہوئی"(۱)

(اصل عربی الفاظ کا ترجمہ ایک لاکھ بنتا ہے)

یہ ہے واقعہ کی پوری تفصیل، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت فاروق اعظمؓ نے عراق کی زمینیں کسی سے چھینی نہیں تھیں، نہ وہ مملوک اراضی کو چھیننا جائز سمجھتے تھے، اس کے بجائے

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف، ص ۲۴ تا ۲۶

صورتِ حال یہ تھی کہ جو علاقہ فوجی طاقت استعمال کر کے فتح کیا جائے، اس میں اسلامی حکومت کو شرعاً دو باتوں کا اختیار حاصل ہوتا ہے، ایک یہ کہ وہ مفتوحہ اراضی ان کے سابق غیر مسلم مالکوں سے لے کر مجاہدین میں تقسیم کر دے، اور دوسرے یہ کہ وہ انھیں غیر مسلم مالکوں کے استعمال میں رہنے دے، البتہ ان پر خراج اور جزیہ عائد کر دے، یہ دونوں صورتیں اسلامی حکومت کے لیے یکساں طور پر جائز ہوتی ہیں۔ لیکن عراق اور شام کی فتوحات سے پہلے طریقے پر عمل کیا جاتا رہا، اور مفتوحہ زمینیں مجاہدین میں تقسیم کی جاتی رہیں اس بناء پر بعض حضرات کا خیال یہ تھا کہ عراق اور شام کی اراضی میں بھی یہی طریقہ اختیار کرنا چاہیے، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے محسوس فرمایا کہ اس طرح عالمِ اسلام کی بڑھتی ہوئی ضروریات اور روز افزوں آبادی کے مسائل حل کرنے میں دشواری پیش آئے گی، اس لیے دوسری صورت اختیار فرمائی، جو یکساں طور پر جائز تھی، لیکن سابق طرزِ عمل کے خلاف ہونے کی بناء پر آپ نے اپنی رائے سے یہ فیصلہ نہیں لیا، بلکہ صحابہ کرام کے مشورے سے یہ اقدام کیا۔

۱۱۴۔ پھر فقہاء کرام کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف رہا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ زمینیں جب ان کے سابق غیر مسلم مالکوں کی تحویل میں چھوڑ دیں تو کس حیثیت سے چھوڑیں؟ کیا ان کے مالکانہ حقوق برقرار رکھے؟ یا ان اراضی کو تمام مسلمانوں کے لیے وقف عام قرار دیا؟ بعض فقہاء کرام، مثلاً امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہ زمینیں تمام مسلمانوں کے لیے وقف عام قرار دے دی تھیں، سابق مالکوں کو کاشتکار کے طور پر باقی رکھا گیا تھا اور جو خراج وصول کیا جاتا تھا وہ زمینوں کا کرایہ تھا جو بیت المال میں جمع ہو کر مسلمانوں کی مصالح پر خرچ ہوتا تھا، چنانچہ ان مالکوں کے لیے یہ جائز نہیں تھا کہ وہ اپنی زمینیں فروخت کر دیں، کیونکہ وہ مالک نہ تھے اور وقف کی بیع جائز نہیں ہوتی۔

۱۱۵۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سابق مسلم مالکوں کی ملکیت برقرار رکھی تھی، ان کو ان اراضیہ پر مکمل مالکانہ حقوق حاصل تھے، وہ ان زمینوں کی خرید و فروخت کر سکتے تھے، البتہ ان زمینوں پر سالانہ خراج عائد کر دیا گیا تھا، جو بیت المال میں داخل ہو کر مسلمانوں کی ضروریات اور مصلحتوں کے مطابق خرچ ہوتا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا واقعے میں جہاں زمینوں کے لیے "وقف" یا "حبس" کا لفظ استعمال ہوا ہے، اس کا مقصد ان کے نزدیک یہی ہے کہ ان زمینوں سے جو خراج حاصل ہو، وہ تمام مسلمانوں کی ضروریات پر خرچ ہوگا، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اراضی اصطلاحی طور پر وقف ہو جائیں گی، چنانچہ علامہ ابن حزمؒ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قال أبو حنيفة: الامام مخير، ان شاء قسمها، وان شاء اوقفها فان اوقفها فهي ملك الكفار الذين كانت عليهم"

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ امام کو اختیار ہے، چاہے تو اراضی تقسیم کر دے، اور چاہے تو انھیں وقف کر دے، پھر اگر وقف کرے گا تو وہ انھی کافروں کی ملکیت سمجھی جائے گی، جو فتح سے پہلے ان کے مالک تھے"(۱)

بلکہ علامہ ابن قیمؒ تو امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ دوسرے ائمہ، جو اراضیِ عراق کے وقف ہونے کے قائل ہیں، ان کے بارے میں بھی یہی نقل کرتے ہیں کہ ان کی مراد بھی یہاں اصطلاحی "وقف" نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں:

"فعلم ان الارض لاتدخل فى الغنائم، والامام يخيرفيها بحسب المصلحة، وقدقسم رسول الله ﷺ وترك عمر، ولم يقسم، بل اقرها على حالها وضرب عليها خراجا مستمرا فى رقبتها يكون للمقاتلة فهذا معنى وقفها ليس معناه الوقف الذى يمنع عن نقل الملك فى الرقبة بل يجوز بيع هذه الارض كما هو عمل الا مة وقد اجمعوا على انها تورث ووالوقف لايورث"

اس سے معلوم ہوا کہ زمین (اس) مالِ غنیمت میں داخل نہیں ہے، (جس کی تقسیم ضروری ہے) بلکہ امام کو اس بارے میں اختیار ہے کہ مصلحت کے مطابق عمل کرے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین تقسیم فرمائی تھی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھوڑ دیا اور تقسیم نہیں کیا، بلکہ اسے حسب سابق اپنے حال پر چھوڑ دیا، اور اس پر مسلسل خراج عائد کیا، جو مجاہدین پر خرچ ہوتا تھا، پس اراضی کے وقف ہونے کے یہ معنی ہیں، یہ معنی نہیں ہیں کہ یہ ایسا وقف ہے جو ملکیت کے انتقال سے مانع ہو، بلکہ ایسی زمینوں کی بیع جائز ہے، جیسا کہ امت کا عمل چلا آتا ہے، اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی خراجی زمین میں میراث بھی جاری ہوتی ہے(۲) حالانکہ وقف میں میراث جاری نہیں ہوتی"(۳)

---

(۱) المحلى لابن حزم، ص ٣٤٢ ج٧۔　　(۲) علامہ ابن قیمؒ کا یہ فرمانا محلِ نظر ہے کہ اس قسم کی خراجی زمین میں میراث جاری ہونے پر تمام فقہاء متفق ہیں، حقیقت یہ ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک ان زمینوں میں میراث بھی جاری نہیں ہوتی (ملاحظہ ہو دسوقی علی شرح مختصر خلیل ص ۱۸۹ ج ۲)

(۳) زاد المعاد لابن قیم۔ ص ۶۹ ج ۲، مطبوعہ مصطفیٰ البابی ۱۳۴۷ھ بحث فتح مکہ

۱۱۶۔ اس سے واضح ہو گیا کہ امام ابوحنیفہؒ اور علامہ ابن قیمؒ وغیرہ کے نزدیک تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کا حاصل یہ تھا کہ پچھلے غیر مسلم مالکوں کی ملکیت زمینوں پر برقرار رکھی گئی تھی، (البتہ خراج عائد کر دیا گیا تھا) اگر ان کی تشریح کو اختیار کیا جائے تب تو اس فیصلے کو کسی بھی حال میں نیشنلائزیشن سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا، بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ان اراضی کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وقف کر دیا تھا، لیکن یہ وقف عام اوقاف سے مختلف تھا، لہٰذا اس میں میراث بھی جاری ہوتی تھی، البتہ بعض فقہاء اس کو مکمل وقف قرار دیتے ہیں۔

۱۱۷۔ اگر بالفرض ان فقہاء کا موقف بھی اختیار کیا جائے جو ان اراضی کو ''مکمل وقف'' قرار دیتے ہیں، تب بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کو نیشنلائزیشن سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ نیشنلائزیشن کے معنی یہ ہیں کہ ان زمینوں پر حکومت کو مکمل اختیار حاصل ہو جائے اور وہ ان کی مالک بن کر اگر چاہے تو کسی وقت انھیں فروخت بھی کر سکے، حالانکہ ''وقف'' قرار دینے کے بعد حکومت کا یہ اختیار ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ وقف کی بیع نہیں ہو سکتی (جس کی بحث آگے آنے والی ہے) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کی یہ تشریح فقہاء اور محدثین میں سے کسی نے نہیں کی کہ انھوں نے عراق کی زمینوں کو سرکاری زمینیں قرار دے دیا تھا، اوپر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس واقعے کی جو تفصیل امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج سے نقل کی گئی ہے، اس میں بھی کہیں اس مفہوم کی گنجائش نہیں ہے، لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عراق کی زمینوں کے بارے میں جو فیصلہ کیا، اسے کسی بھی صورت میں نیشنلائزیشن قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۱۱۸۔ مذکورہ بالا بحث سے مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں:

(۱) عراق کی زمینوں کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نیشنلائزیشن نہیں کیا تھا، بلکہ پچھلے مالکوں کی ملکیت باقی رکھ کر ان پر خراج عائد کر دیا تھا، اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ انھیں وقف کر دیا تھا۔

(۲) یہ زمینیں کسی جائز مالک سے چھینی نہیں گئیں، نہ ان کو بلا معاوضہ ان سے لیا گیا، بلکہ یہ مفتوحہ زمینیں تھیں، ان کے بارے میں اسلامی حکومت کو وہ اختیارات حاصل ہیں جو اوپر بیان کیے گئے۔

(۳) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ فیصلہ کرتے وقت صاف لفظوں میں فرمایا کہ ''اگر میں نے ان لوگوں سے کوئی ایسی چیز ظلماً لی ہوتی جو ان کی ملکیت ہوتی، اور وہ میں ان سے چھین کر کسی اور کو دے دیتا تو میں یقیناً شقاوت کا مرتکب ہوتا،'' جس سے صاف واضح ہے کہ کسی مالک کو اس کی ملکیت سے اس کی مرضی کے بغیر بلا معاوضہ محروم کرنا ان کے نزدیک ہرگز جائز نہیں تھا۔

(۴) بجیلہ کے لوگوں کو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس فیصلے سے پہلے زمینیں مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دی تھیں، لیکن جب عراق کی تمام زمینوں میں یکسانیت پیدا کرنے کے لیے ان سے یہ

اراضی واپس لینے کی رائے ہوئی تو آپ نے ان کو بلا کر پہلے راضی کیا، پھر ان کا مطلوبہ معاوضہ ادا کر کے وہ زمینیں واپس لے لیں۔

ان چار نکات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عراق کی اراضی کے بارے میں جو فیصلہ فرمایا، اسے نہ صرف یہ کہ بلا معاوضہ زمینیں ضبط کر لینے کے جواز سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ وہ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کسی جائز مالک سے اس کی مملوکہ زمین بلا معاوضہ لینا ہرگز جائز نہیں ہے۔

گورنروں کے ذاتی مال کی ضبطی

۱۱۹۔ ہمارے دور کے بعض حضرات نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اور عمل سے لوگوں کی املاک بلا معاوضہ لینے پر استدلال کیا ہے، اور وہ یہ کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اپنے بعض گورنروں مثلاً حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت حارث رضی اللہ عنہ کی ذاتی املاک میں سے آدھا حصہ ضبط کر کے بیت المال میں داخل کر لیا تھا، ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت مصالح عامہ کے تحت لوگوں کی املاک پر بلا معاوضہ قبضہ کر سکتی ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دلیل بھی انتہائی کمزور ہے، اور اس کا زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ مال کی یہ ضبطی اس بنیاد پر نہیں تھی کہ یہ مال چونکہ تم لوگوں کی ضرورت سے زائد ہے، اس لیے ضبط کیا جا رہا ہے بلکہ اس بنیاد پر تھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خیال میں یہ مال ان گورنروں نے اپنی حدودِ اختیار سے تجاوز کر کے حاصل کیا تھا، چنانچہ اس واقعہ میں یہ تفصیل موجود ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے ان سے پوچھا کہ یہ مال تمھارے پاس کہاں سے آیا؟ انھوں نے جواب میں مختلف وجوہ بیان کیں، جن میں سے ایک یہ بھی تھی کہ ہم تنخواہ کی بچت سے ذاتی تجارت بھی کرتے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ عذر قبول نہیں کیا اور فرمایا کہ "آپ لوگوں کو تجارت کے لیے وہاں نہیں بھیجا گیا تھا"۔ (۱)

غالباً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد تھا کہ:

"من استعملنا على عمل فرزقنا رزقا، فما اخذ بعد ذلك فهو غلول"

ہم نے جس شخص کو کوئی کام سونپا ہو، اور اس پر اسے تنخواہ دی ہو، تو اس کے بعد وہ جو کچھ حاصل کرے وہ خیانت ہے۔ (۲)

اور اس ارشاد کی روشنی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ ان گورنروں کے لیے تنخواہ کے علاوہ

(۱) العقد الفرید، ص ۴۴ و ۴۵ ج ۱۔ طبع بیروت ۱۴۰۴ھ

(۲) سنن ابی داؤد ص ۱۲۱ ج ۲۔

اپنے لیے کسب معاش کا کوئی اور راستہ اختیار کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا جو مال انھوں نے اس ذریعہ سے کمایا ہے، وہ ناجائز ذرائع سے حاصل ہونے کی بناء پر قابلِ ضبطی ہے۔

۱۲۰۔ یہ اصول متعدد فقہاء کرام نے بیان فرمایا کہ سرکاری ملازمین کی دولت اگر ان کے ظاہری وسائل سے زیادہ ہو تو حکومت اسے ناجائز ہونے کی بناء پر ضبط کر سکتی ہے۔ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''الدر المختار'' میں ہے:

"ان مصادر السلطان لارباب الاموال لاتجوز الالعمال بیت المال مستدلّا بان عمر رضی الله عنه صادر اباهریرة"

سربراہِ حکومت کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ مالکوں سے ان کے اموال بلا معاوضہ ضبط کر لے، البتہ بیت المال کے کارندوں کے مال کو اس طرح ضبط کرنا جائز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے مال کو ضبط کیا تھا۔ (۱)

اسی مسئلہ کو علامہ ابن فرحون مالکیؒ نے علامہ ابن حبیب کے حوالے سے زیادہ تفصیل کے ساتھ تحریر فرمایا ہے، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ فعل ہی سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"إن للإمام أن يأخذ من قضاته وعماله ماوجد في أيديهم زائدًا على ما ارتزقوه من بيت المال وأن يحصي ماعند القاضي حين ولايته، ويأخذ منه ما اكتسبه زائدا على رزقه"

امام (سربراہِ حکومت) کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے قاضیوں اور کارندوں کے قبضے میں جو مال ایسا پائے جو بیت المال سے ان کی حاصل کی ہوئی تنخواہ سے زائد ہو اسے ضبط کر لے، اسے چاہیے کہ قاضی کے تقرر کے وقت اس کی املاک کو شمار کرے، اس کے بعد تنخواہ کے علاوہ جو مال زائد نظر آئے وہ اس سے لے لے۔ (۲)

خلاصہ یہ کہ سرکاری ملازمین کی بدعنوانیوں کے سدباب کے لیے یہ طریق کار اختیار کرنا جائز ہے اس صورت میں جو مال ضبط کیا جائے گا، وہ اس کے ناجائز ذرائع سے حاصل ہونے کی بنا پر کیا جائے گا، حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اسی بنیاد پر ان حضرات کا مال ضبط کیا، ــــ ہم پیچھے بار بار لکھ چکے ہیں کہ اگر کسی شخص کے بارے میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے کوئی جائیداد ناجائز طریقے سے حاصل کی ہے، تو اسے اصل مالک کو لوٹانا، اور مالک معلوم نہ ہونے کی صورت میں اسے بحق

(۱) الدر المختار ص ۱۳۱، ج ۴ کتاب الکفالۃ (۲) تبصرۃ الحکام لابن فرحون، ص ۱۵۰ و ۱۵۱ ج ۲، طبع بیروت قسم ۳ فصل ۹

سرکار ضبط کر لینا جائز ہے، لیکن یہاں بحث اس صورت کے بارے میں ہو رہی ہے جب یہ بات طے شدہ ہو کہ مالک نے ملکیت جائز طریقے سے حاصل کی ہے، لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا عمل کا ہمارے زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۱۲۱۔ مذکورہ بالا تشریح سے واضح ہو گیا کہ حکومت کے لیے کسی شخص کی جائز ملکیت کو بلا معاوضہ اس سے لینا، خواہ مصالح عامہ کی غرض سے ہو، قرآن و سنت کے احکام کی رو سے جائز نہیں ہے، اور اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جتنے اقدامات سے مخالف استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے کسی بھی اقدام سے بلا معاوضہ لے لینے کا جواز ثابت نہیں ہوتا، بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (عراق کی زمینوں کے قصے میں) ایسے اقدام کو ''ظلم'' اور ''شقاوت'' سے تعبیر فرمایا ہے۔

معاوضہ دے کر املاک کی جبری وصولی

۱۲۲۔ اب میں مسئلے کے دوسرے حصے کی طرف آتا ہوں، یعنی ''کیا کسی شخص کو جبراً معاوضہ دے کر اس سے اس کی کوئی ملکیت حاصل کی جا سکتی ہے؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ معاوضہ دے کر زبردستی کسی سے اس کی ملکیت لے لینا درحقیقت ایک جبری بیع ہے، قرآن و سنت کے ارشادات کی روشنی میں شریعت کا اصل حکم یہی ہے کہ بیع فریقین کی باہمی رضامندی سے ہونی چاہیے، اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، اس سلسلے میں قرآن و سنت کے چند ارشادات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) سورۂ نساء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَأْكُلُوْٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّآ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ، الا یہ کہ وہ کوئی تجارت ہو، جو تمہاری باہمی رضامندی سے ہوئی ہو۔[1]

یہ آیت دوسرے کا مال لینے کے بارے میں یہ واضح حکم دے رہی ہے کہ اس کے جائز ہونے کے لیے دو شرطیں ضروری ہیں، ایک یہ کہ وہ تجارت (یعنی بیع) کے ذریعہ ہو، اور دوسرے یہ کہ یہ بیع باہمی رضامندی سے ہوئی ہو، اور کسی بھی فریق نے دوسرے کو اس پر مجبور نہ کیا ہو۔

---

(۱) سورۂ نساء ۴: ۲۹۔

(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"قدنهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے منع فرمایا جس میں کسی شخص کو بیع پر مجبور کیا گیا ہو۔ (۱)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"لا يتفرقن عن بيع إلا عن تراض"

کوئی شخص بیع کر کے اس وقت تک نہ جائے جب تک باہمی رضامندی نہ ہو چکی ہو۔ (۲)

(۴) حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"إنما البيع عن تراض"

بیع تو باہمی رضامندی ہی سے ہوتی ہے۔ (۳)

(۵) ابوحرہ الرقاشیہ اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفس منه"

کسی مسلمان شخص کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں۔ (۴)

(۶) حضرت ابوحمید ساعدی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"لا يحل لمسلم أن يأخذ عصا أخيه بغير طيب نفس منه"

کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ اپنے بھائی کی لاٹھی بھی اس کی خوش دلی کے بغیر لے۔ (۵)

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب البیوع باب النہی عن بیع المضطر، حدیث نمبر ۳۳۸۲

(۲) جامع الترمذی کتاب البیوع باب نمبر ۲۶، حدیث نمبر ۱۲۴۸

(۳) سنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، باب نمبر ۱۸، حدیث نمبر ۲۱۸۵

(۴) مجمع الزوائد، ص ۱۷۲، ج ۴، بحوالہ مسند ابویعلی و مشکوۃ المصابیح ص ۲۵۵ ج ۱ بحوالہ شعب الایمان للبیہقی

(۵) موارد الظمآن للہیثمی ص ۲۸۳ المطبوعۃ السلفیۃ الرضیۃ

(۷) جبری بیع کے ناجائز ہونے کے سلسلے میں وہ واقعہ بطور خاص قابل ذکر ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کے درمیان مسجد نبوی کی توسیع کے سلسلے میں اختلاف رائے پیش آیا تھا، اس کا مفصل واقعہ امام بیہقیؒ نے روایت کیا ہے:

حضرت (۴) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد نبوی میں توسیع کا ارادہ فرمایا تو جس طرف توسیع کرنا چاہتے تھے، وہاں حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کا گھر بیچ میں آ گیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے مسجد میں داخل کرنے کے لیے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو معاوضہ دینا چاہا، حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے انکار کیا، اور کہا کہ یہ زمین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے عطا فرمائی تھی، دونوں میں اختلاف ہوا تو دونوں نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو ثالث مقرر کیا، اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے گھر پہنچے، حضرت ابیؓ "سید المسلمین" (مسلمانوں کے سردار) کے لقب سے مشہور تھے، انھوں نے دونوں کو تکیہ پیش کیا، یہ حضرات ان کے سامنے بیٹھ گئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے اپنے ارادے کا اظہار فرمایا، اور دوسرے طرف حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے یہ عذر پیش کیا کہ یہ زمین مجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عطا فرمائی تھی۔

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے دونوں کی بات سننے کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے اور اپنے نبی داؤد علیہ السلام کو حکم دیا تھا کہ اللہ کے لیے گھر بنائیں، حضرت داؤد نے پوچھا "پروردگار" یہ گھر کہاں ہو؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اس جگہ جہاں تم دیکھ رہے ہو کہ ایک فرشتہ تلوار سونتے کھڑا ہے" حضرت داؤد علیہ السلام نے فرشتے کو صخرہ کے مقام پر دیکھا، لیکن وہاں اس وقت بنی اسرائیل کے ایک لڑکے کا گھر تھا، حضرت داؤد علیہ السلام اس کے پاس گئے، اور اس سے کہا کہ مجھے حکم ملا ہے کہ اس جگہ اللہ کا گھر بناؤں۔ داؤد علیہ السلام سے لڑکے نے کہا "کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو یہ حکم دیا ہے کہ یہ گھر مجھ سے میری رضامندی کے بغیر لے لیں؟ حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا: "نہیں" اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت داؤد پر وحی آئی کہ "میں نے تمہارے ہاتھ

(٤) عن أبي هريرة قال: لما أراد عمربن الخطاب رضي الله عنه ان يزيدفي مسجد رسول الله ﷺ وقعت زيادته على دار العباس بن عبدالمطلب رضي الله عنه فاراد عمر ان يدخلها في مسجد رسول الله ﷺ ويعوضه منها فابى وقال: قطيعة رسول الله ﷺ واختلفا، فجعلا بينهما ابى بن كعب رضي الله عنه فأتياه في منزله وكان يسمى "سيد المسلمين" فأمرلهما بوسادة فالقيت لهما فجلسا عليها بين يديه فذكر عمر ماأراد وذكر العباس قطيعة رسول الله ﷺ فقال ابى:

زمین کے خزانے دے دیئے ہیں، لہذا اسے راضی کرو، "حضرت داؤد پھر اسکے پاس تشریف لائے، اور اس سے فرمایا کہ "مجھے یہ حکم ملا ہے کہ تمھیں راضی کروں، لہذا میں اس زمین کے بدلے تمہیں ایک قنطار سونا پیش کرتا ہوں" اس نوجوان نے کہا: اے داؤد: میں نے قبول کیا، لیکن یہ بتایئے کہ میری زمین بہتر ہے یا یہ قنطار؟ حضرت داؤد نے فرمایا "تمہاری زمین بہتر ہے نوجوان نے کہا کہ پھر مجھے راضی کیجیے حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا کہ پھر تمہیں تین قنطار دیتا ہوں اس کے بعد وہ نواجوان اپنے مطالبے میں سختی کرتا گیا یہاں تک کہ نو قنطار پر راضی ہوا۔

جب حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ یہ واقعہ سنا چکے تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "کیا آپ نے میرے حق میں فیصلہ نہیں کر دیا؟ حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "بیشک" حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر کہا کہ: اب میں آپ لوگوں کو گواہ بناتا ہوں کہ میں نے اپنا وہ مکان کسی معاوضے کے بغیر فی سبیل اللہ مسجد کو دیدیا"۔

یہی واقعہ طبقات ابن سعد میں بھی مروی ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ شروع میں جب حضرت داؤد علیہ السلام نے اس نوجوان کو زمین بیچنے کی ترغیب دی تو اس نے انکار کر دیا تھا، اس پر انھوں نے اس سے زبردستی لینے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن وحی نازل ہوئی کہ "اے داؤد: میں نے تم کو اپنا گھر تعمیر کرنے کا حکم دیا تھا، جس میں میرا ذکر کیا جائے، لیکن تم میرے گھر میں غضب کو داخل کرنا چاہتے ہو، حالانکہ غضب میری شان نہیں، تمہاری سزا یہ ہے کہ تم اب اس گھر کو نہیں بناؤ گے، حضرت داؤد نے فرمایا کہ "پھر میری اولاد میں سے کسی کو توفیق دے دی جائے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا "ہاں! تمہاری اولاد بنائے گی" چنانچہ بعد میں حضرت سلیمان علیہ السلام نے بیت المقدس تعمیر کیا۔

ان الله عزوجل امر عبده ونبيه داؤد عليه السلام ان يبنى له بيتاً قال: اى رب! واين هذا البيت؟قال: حيث ترى الملك شاهراً سيفه فراه على الصخرة واذا ماهناك يومئذ اندر لغلام من بنى اسرائيل فاتاه داؤد فقال: انى قدامرت ان ابنى هذا المكان بيت الله عزوجل فقال له الفتى: الله امرك ان تاخذ منى بغير رضاى؟قال: لا فاوحى الله الى داؤد عليه السلام: "انى قد جعلت فى يدك خزائن الارض فارضه" فاتاه داؤد فقال: انى قدامرت برضاك فلك بها قنطار من ذهب، قال: قد قبلت يا داؤد! وهى خيرام القنطار؟ قال: بل هى خير، قال: فارضنى قال: فلك بهاثلاث قناطير، قال: فلم يزل يشدد على داؤد حتى رضى منه بتسع قناطير "فقال العباس: اليس قد قضيت لى بها؟ وصارت لى؟ قال: بلى، قال: فانى شهدك انى قد جعلتهاله"　　(السنن الكبرى للبيهقى ص ١٦٨ ج٦)

ابن سعد کی روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے یہ بھی ذکر کیا تھا کہ انھوں نے یہ واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ مزید توثیق کے لیے انھیں مسجد نبوی میں لے آئے، جہاں اور بھی صحابہ کرام موجود تھے، اور ان سے فرمایا کہ اگر کسی اور نے بھی حضرت داؤد علیہ السلام کا یہ واقعہ سنا ہو تو بتائے، اس کے جواب میں حضرت ابو ذر غفاریؓ نے فرمایا کہ میں نے بھی یہ واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے ان کے بعد دو مزید صحابہ نے بھی اعلان کیا کہ انھوں نے بھی یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا۔ (۱)

۱۲۳۔ قرآن وسنت کے ان ارشادات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ شرعاً وہی بیع معتبر اور قابلِ نفذ ہے جو فریقین کی رضامندی سے وجود میں آئی ہو کسی شخص کو زبردستی اس کی مرضی کے خلاف بیع پر مجبور کر کے اس سے کوئی چیز خریدنا جائز نہیں، اور ایسی بیع شرعاً معتبر بھی نہیں ہوتی چنانچہ فقہاء کرام نے ایسی بیع کو فاسد قرار دیا ہے، علامہ حصکفیؒ لکھتے ہیں:

"بیع المضطر و شراء ہ فاسد"

جس شخص کو اس کی رضامندی کے بغیر معاملے پر مجبور کیا گیا ہو اس کی بیع وشراء فاسد ہے۔

بلکہ اس کے تحت علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس صورت کو بھی شامل کیا ہے جب کوئی شخص اپنے ذاتی حالات کے تحت کوئی چیز بیچنے پر مجبور ہو گیا ہو اور خریدار اس کی مجبوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے قیمت اتنی کم لگائے جو بازاری نرخ" کے لحاظ سے بہت کم ہو، اس کو بھی انھوں نے "بیع المضطر" قرار دیا ہے۔ (۲)

بہرصورت: اسلام کا اصل حکم تو یہی ہے کہ کسی شخص کو بیع پر مجبور کرنا نہ کسی فرد کے لیے جائز ہے، نہ حکومت کے لیے۔

۱۲۴۔ البتہ بعض ناگریز حالات میں ایسی استثنائی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں کسی شدید ضرورت کو پورا کرنے کے لیے جبری بیع کا طریقہ اختیار کیے بغیر چارہ نہ ہو، صرف ایسے مواقع پر شریعت نے جبری بیع کی اجازت دی ہے اور اس اجازت کا ماخذ بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔

جامع ترمذی میں حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

"قلت: یا رسول الله! انا نمربقوم فلاھم یضیفونا ولاھم یؤدون مالنا علیھم من الحق ولا نحن ناخذ منھم فقال رسول الله ﷺ ان ابوا الا ان

(۱) طبقات ابن سعد، ص ۲۱ و ۲۲ ج ۴، ترجمۃ عباس بن عبدالمطلب　　(۲) ردالمحتار، ص ۱۱۸ ج ۴

تاخذوا کرھا فخذوا"

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم کسی قوم کے پاس سے گزرتے ہیں تو نہ وہ ہماری مہمان داری کرتے ہیں، اور نہ وہ حقوق ادا کرتے ہیں جو ہمارے ان پر واجب ہیں، اور نہ ہم ان سے لیتے ہیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ زبردستی کیے بغیر انکار ہی کرتے رہیں تو ان سے زبردستی لے لو۔

امام ترمذی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"انما معنی ھذا الحدیث انھم کانوا یخرجون فی الغزو، فیمرون بقوم، ولا یجدون من الطعام ماینشترون بالثمن، فقال النبی ﷺ: ان ابوا ان یبیعوا الا ان تاخذوا کرھا فخذوا ھکذا مروی فی بعض الحدیث مفسرا"

اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ، اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

"الا جازة لھم ان یاخذوا بالقیمة کرھاً وتوجیه الحدیث ان الکفار کانوا اذا نزل المسلمون اغلقوا دکاکینھم وترکوا المبایعة اضرارًا بالمسلمین فلما رای المسلمون ذلك شکوا الی رسول اللہ ﷺ ان ھؤلاء لا یضیفوننا ولا شکایة فی ذلك لان الضیافة تبرع واکرام، ولیس حقاً ثابتاً انما الشکوی انھم لایؤدون الینا بحق وھوالشراء والایتاء بالقیمة فکانھم ذکروا فی کلامھم الطرق الثلاث المحتملة للاخذ و ھوالا خذ بالقیمة اوالا خذ بغیر قیمة جبرامنا اواکراماً منھم اما الاول فلانھم لا یبایعوننا، واما الثانی فلانك یا رسول اللہ منعتنا ان ناخذ مال الغیر بغیر حق، وھا المعنی بقولھم "ولانحن ناخذ منھم" واما الثالث فلانھم لایضیفوننا"

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قیمت دے کر زبردستی لینے کی اجازت دی ہے، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب مسلمان کسی بستی کے پاس پڑاؤ ڈالتے ہیں تو یہ غیر مسلم اپنی دکانیں بند کر دیتے، اور بیچنا چھوڑ دیتے، تا کہ مسلمانوں کو تکلیف ہو جب مسلمانوں نے یہ دیکھا تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ یہ لوگ ہماری مہمانی تو رضا کارانہ ہوتی ہے، اور اکرام ہوتا ہے، وہ کوئی واجب الادا حق نہیں ہے، لیکن شکایت یہ تھی کہ وہ ہمیں جائز طریقے پر خریدنے بھی نہیں دیتے، اور قیمت لے کر بھی کھانا دینے سے انکار کرتے ہیں، گویا انھوں نے تینوں

ممکن طریقوں کا ذکر کیا، ایک یہ کہ ان سے قیمت دے کر لیا جائے، دوسرے یہ کہ ہم بغیر قیمت کے ان سے جبرًا وصول کرلیں اور تیسرے یہ کہ ہمارا اکرام کرتے ہوئے ہماری میزبانی کریں، پہلی صورت اس لیے ممکن نہیں کہ وہ ہم سے بیع کرنے پر تیار نہیں ہوتے، دوسری اس لیے ممکن نہیں کہ یا رسول اللہ! آپ نے ہمیں دوسرے کا مال ناحق طور پر لینے سے منع فرمایا ہے، اور انھوں نے جو کہا کہ "نہ ہم ان سے لیتے ہیں" اس سے یہی مراد ہے اور تیسری صورت اس لیے ممکن نہیں کہ وہ ہماری مہمانی نہیں کرتے"(۱)

چنانچہ قاضی ابوبکر ابن عربیؒ اس حدیث سے استنباط کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وكذالك اذا نزلت بالناس مخمصة، وعند بعضهم طعام، لزمهم البيع منهم فان ابوا اجبروا عليه"

اسی طرح جب لوگوں پر بھوک کی حالت مسلط ہو اور بعض لوگوں کے پاس کھانا موجود ہو تو ان پر اس کھانے کی بیع لازم ہو جاتی ہے اگر وہ انکار کریں تو انھیں اس پر مجبور کیا جائے گا"(۲)

جبری بیع کے سلسلے میں مجھے سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی اور ارشاد یا عمل اس کے سوا نہیں مل سکا، تاہم اس سے اتنی بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ شدید ضرورت کے مواقع پر جیسا کہ جنگ وغیرہ کے غیر معمولی حالات میں ہوتی ہے، آپ نے جبری خریداری کی اجازت عطا فرمائی۔

۱۲۵۔ خلفائے راشدین کے عہدِ مبارک میں ایک واقعہ مسجد حرام کی توسیع کے سلسلے میں ملتا ہے، یہ واقعہ امام ابوالولید ازرقیؒ نے مندرجہ ذیل الفاظ میں روایت کیا ہے:

عن ابن جريج، قال: كان المسجد الحرام ليس عليه جدران محاطة، نما كانت الدور محدقةبه من كل جانب، غير ان بين الدور ابوابا يدخل منها الناس من كل نواحيه فضاق على الناس، فاشترى عمر بن الخطاب رضى الله عنه دورا فهدمها، وهدم على من قرب من المسجد، وابى بعضهم ان ياخذالثمن وتمنع من البيع، فوضعت اثمانا فى خزانة الكعبة حتى اخذوها بعد، ثم احاط عليه جدارا قصيرا وقال لهم عمر: انما نزلتم على الكعبة، فهوفناء هاولم تنزل الكعبة عليكم، ثم كثرالناس فى زمن

(۱) الکوکب الدری، ص ۴۱۹ ج ۱ مطبوعہ سہارنپور انڈیا۔ (۲) عارضۃ الاحوذی ص ۷۸ ج ۷ مطبوعہ مصر

عثمان بن عفان رضی الله عنه، فوسع المسجد واشتری من قوم وابی آخرون ان يبيعوا، فهدم عليهم فصيحوا به، فدعا هم، فقال: انما جراكم علی حلمی عنكم، فقد فعل بكم عمر هذا، فلم يصح به احد، فاحتذيت علی مثاله، فصيحتم بی، ثم امربهم الی الحبس، حتی كلمه فيهم عبدالله بن خالد بن اسيد فتركهم"

حضرت ابن جریج فرماتے ہیں کہ پہلے مسجد حرام کے گرد کوئی چار دیواری نہیں تھی، بلکہ اسے چاروں طرف سے گھروں نے گھیرا ہوا تھا۔ البتہ گھروں کے درمیان دروازے تھے۔ جن کے ذریعہ لوگ مسجد میں داخل ہوتے تھے پھر مسجد لوگوں کے لیے تنگ ہوگئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گھروں کو خرید کر انھیں منہدم کر دیا اور جن لوگوں کے گھر مسجد کے بالکل قریب تھے انھیں گروا دیا، لیکن بعض لوگوں نے قیمت لینے اور گھر بیچنے سے انکار کر دیا چنانچہ ان کے گھروں کی قیمتیں کعبے کی الماری میں رکھ دی گئیں۔ یہاں تک کہ بعد میں انھوں نے لے لیں۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد کے گرد ایک چھوٹی سی دیوار بنوادی اور جو لوگ بیچنے سے انکار کر رہے تھے۔ ان سے فرمایا کہ "تم کعبے پر آ کر اتر گئے ہو جبکہ یہ جگہ کعبے کا صحن تھی اور کعبہ تم پر آ کر نہیں اترا" پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں لوگوں کی تعداد اور زیادہ ہوگئی تو انھوں نے مسجد حرام میں توسیع کی اور کچھ لوگوں سے جگہ خرید لی اور بعض لوگوں نے بیچنے سے انکار کیا۔ بالآخر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کے گھر منہدم کرادیے، اس پر لوگوں نے احتجاج کیا تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے انھیں بلوایا اور فرمایا کہ "میرے حلم نے تم لوگوں کو جری کر دیا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تمہارے ساتھ یہی معاملہ فرمایا تھا، اس پر کسی نے احتجاج نہیں کیا، میں نے انھیں کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی تو تم احتجاج کرتے ہو" اس کے بعد ان لوگوں کو قید کرنے کا حکم دیا، لیکن عبداللہ بن خالد بن اسید رضی اللہ عنہ کی گفتگو کے نتیجے میں انھیں چھوڑ دیا"(۱)

علامہ تقی الدین فاسیؒ نے یہ واقعہ ازرقیؒ ہی سے نقل کرنے کے بعد بتایا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی کے زمانے میں مسجدِ حرام کی جو توسیع ہوئی یہ واقعہ ۱۷ھ کا ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی توسیع کا واقعہ ۲۶ھ

(۱) تاریخ مکہ للازرقیؒ ص ۶۸ و ۶۹ ج ۲ مطبوعہ مکہ مکرمہ ۱۴۰۳ھ

کا۔ (۱)

۱۲۶۔ یہاں قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے درمیان مسجد نبوی کی توسیع کے وقت جو اختلاف پیش آیا تھا بظاہر حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے فیصلے کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی مطمئن ہو گئے تھے کہ کسی شخص کو اپنی ملکیت فروخت کرنے پر اس کی مرضی کے خلاف مجبور نہیں کیا جاسکتا پھر مسجد حرام کے اس واقعے میں انھوں نے جبری طور پر لوگوں کے مکانات کس بنیاد پر خریدے؟

۱۲۷۔ اس سوال کا جواب تو یہ ہو سکتا ہے کہ مکہ مکرمہ کی زمینوں کی حیثیت دوسری زمینوں سے مختلف ہے قرآن کریم کا ارشاد ہے:

سَوَآءِ الْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَاد

''اس بیت اللہ میں یہاں کے مقیم اور باہر سے آنے والے سب برابر ہیں''

اس کی وجہ سے فقہاء کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ یہاں کی زمینیں کسی کی شخصی ملکیت نہیں ہوسکتیں۔ لہٰذا ان کی بیع وشراء بھی جائز نہیں ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ کے باشندوں پر اسی قرآنی ارشاد کی وجہ سے یہ حکم عائد کیا تھا کہ وہ حاجیوں پر اپنے گھروں کے دروازے بند نہ کریں اور حاجیوں کو اجازت دی تھی کہ وہ جس گھر یا جگہ کو خالی پائیں اس میں آکر ٹھہر جائیں۔ (۲)

۱۲۸۔ اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معترضین کے جواب میں یہ فرمایا کہ ''تم کعبے پر آکر اترے ہو، جب کہ یہ جگہ کعبے کا صحن تھی کعبہ تم پر آکر نہیں اترا'' گویا وہ یہ سمجھتے تھے کہ یہ جگہ کسی کی ملکیت نہیں ہے، بلکہ کعبہ کی ضروریات کے لیے وقف ہے۔ لہٰذا جن لوگوں نے اس جگہ پر تعمیرات کر رکھی ہیں۔ وہ ایک وقف جگہ پر کی ہوئی تعمیرات ہیں، جنہیں وقف کی مصلحت کے پیش نظر جب چاہیں ہٹایا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں جو قیمت ان لوگوں کو ادا کی گئی وہ صرف تعمیر کی قیمت تھی جگہ کی نہیں۔ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے اس واقعے کی یہی توجیہ کی ہے۔ (۳)

۱۲۹۔ اور دوسرا جواب یہ بھی ممکن ہے کہ شدید اور ناگریز مواقع پر جبری بیع کی اجازت حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ثابت ہے جو اوپر ذکر کی گئی ہے لیکن اس اجازت کو بہت احتیاط کے ساتھ صرف ایسے مواقع پر استعمال کیا جاسکتا ہے جہاں ضرورت اتنی شدید ہو کہ اس عمل کے بغیر چارہ نہ رہے، مسجد نبوی کی توسیع کے سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے درمیان جو

(۱) شفاء الغرام باخبار البلد الحرام للفاسی، ص ۲۲۴ ج ۱ (۲) کتاب الاموال لابی عبید۔ ص ۶۶

(۳) اعلاء السنن ص ۲۰۳، ۲۰۴ ج ۱۳۔

قضیہ پیش آیا، وہاں صورت یہ تھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسی ضرورت سمجھ رہے تھے لیکن حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی رائے میں ضرورت اس درجے کی نہیں تھی کہ اس کی بنا پر بیع کے عام اصول میں استثناء پیدا کیا جا سکے اور یہ بھی بعید نہیں ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ یہ محسوس کرتے ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو اس وقت ضرورت کے تحت یہ اقدام کر رہے ہیں لیکن انھیں اندیشہ یہ تھا کہ ان کا یہ عمل آئندہ کے لیے نظیر بن جائے گا اور لوگ اسے شدید ضرورت کے بغیر بھی بے دریغ استعمال کرنا شروع کر دیں گے۔ لہٰذا وہ چاہتے تھے کہ اس مسئلے کی ضروری وضاحت ہو جائے کہ شدید ضرورت کے بغیر اس طرح کی جبری خریداری جائز نہیں ہے چنانچہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے فیصلے کے بعد جب یہ مقصد حاصل ہو گیا تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے رضا کارانہ طور پر اپنا مکان حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حوالے کر دیا۔

۱۳۰۔ دوسری طرف مسجد حرام کے معاملے میں شدید ضرورت واضح تھی اس لیے کہ مکہ مکرمہ میں سب سے پہلے بیت اللہ ہی تعمیر ہوا تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ لوگ جب چاہیں اور جتنی تعداد میں چاہیں یہاں آ کر عبادت کریں۔ لہٰذا کعبے کے آس پاس کی جگہ اصل میں کعبہ ہی کی ضروریات کے لیے ہونی چاہیے تھی۔ لوگ اپنے طور پر یہاں آ کر آباد ہو گئے تھے۔ جب ان کی آبادی کی وجہ سے اصل مقصد میں خلل آنے لگا اور یہ بھی ممکن نہیں تھا کہ اس آبادی سے ہٹ کر کسی اور جگہ مسجد تعمیر کر دی جائے کیونکہ کوئی بھی مسجد بیت اللہ اور مسجد حرام کا بدل نہیں بن سکتی تو اس آبادی کو ہٹانا جو بیت اللہ کی تعمیر کے اصل مقصد میں رکاوٹ بن رہی تھی ایسی ناگریز ضرورت تھی کہ اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔ چنانچہ اس موقع پر بعض لوگوں نے اپنی ذاتی مشکلات کی بنا پر تو اعتراض کیا لیکن ایک علمی مسئلے کے طور پر کسی صحابی کا اس عمل پر کوئی اعتراض ثابت نہیں ہے۔

۱۳۱۔ لہٰذا ان دونوں واقعات کے مجموعے سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ کہ اصل قاعدہ یہی ہے کہ کسی شخص کی جائیداد کی جبری خریداری جائز نہیں ہے لیکن نہایت شدید اور ناگریز ضرورت کے موقع پر اس کی گنجائش ہے۔

۱۳۲۔ چنانچہ فقہا کرام نے اسی اصول کے مطابق کئی ضروریات کے لیے جبری خریداری کو جائز قرار دیا ہے جس کی چند مثالیں ذیل میں پیش کرتا ہوں:

(۱) فقہ حنفی کی مشہور کتاب "درمختار" میں ہے:

> توخذ ارض و دار و حانوت بجنب مسجد ضاق علی الناس بالقیمة کرھا
>
> جو مسجد لوگوں کے لیے تنگ ہو گئی ہو اور اس کے قریب کوئی زمین یا گھر یا دکان ہو تو اسے قیمت کے ذریعہ زبردستی لیا جا سکتا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی اس کی تشریح میں لکھتے ہیں:

لما روی عن الصحابة رضی الله عنهم لما ضاق المسجد الحرام اخذوا ارضین بکره من اصحابها بالقیمة و زادوا فی المسجد الحرام، بحر عن الزیلعی، قال فی نور العین: ولعل الاخذ کرها لیس فی کل مسجد ضاق، بل الظاهر ان یختص بمالم یکن فی البلد مسجد آخر، إذلو کان فیه مسجد آخر یمکن دفع الضرورة بالذهاب الیه، نعم فیه حرج، لکن الاخذ کرها اشد حرجا منه ویوید ما ذکرنا فعل الصحابة اذلا مسجد فی مکة سوی المسجد الحرام"

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مسجد حرام تنگ پڑ گئی تو صحابہ کرام سے مروی ہے کہ انھوں نے مالکان سے ان کی زمینیں قیمت دے کر زبردستی لیں اور مسجد حرام میں اضافہ کیا۔ (بحر عن الزیلعی) اور صاحب نور العین کہتے ہیں کہ شاید زبردستی لینے کا جواز ہر اس مسجد کے لیے نہیں ہے جو تنگ پڑ جائے، بلکہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے جبکہ شہر میں کوئی اور مسجد نہ ہو، اس لیے کہ اگر کوئی اور مسجد ہو تو وہاں جا کر نماز پڑھنے سے ضرورت پوری ہو سکتی ہے، ہاں اس میں دقت تو ہے، لیکن زبردستی لینے میں اس سے زیادہ دقت ہے اور ہماری اس بات کی تائید صحابہ کے عمل سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسجد حرام کے سوا کوئی اور مسجد نہیں"۔ (۱)

(۲) فقہ مالکی کے مشہور عالم علامہ مواقؒ لکھتے ہیں:

"ویکره الناس السلطان علی بیعها اذا احتاج الناس الیها لجامعهم الذی فیه الخطبة وکذلك الطریق الیها لا الی المسجد التی لا خطبة فیها والطرق التی فی القبائل لاقوام"

اگر لوگوں کو اپنی ایسی جامع مسجد کے لیے گھروں کی جگہ کی ضرورت ہو جس میں خطبہ ہوتا ہو، یا اس کی جامع مسجد تک جانے کے لیے راستے کی ضرورت ہو تو سلطان مالکوں کو اس کی بیع پر مجبور کر سکتا ہے، لیکن جن مسجدوں میں خطبہ نہیں ہوتا، یا قبائل کے لیے بنے ہوئے راستوں میں توسیع کے لیے بیع پر مجبور کرنا جائز نہیں۔ (۲)

---

(۱) ردالمحتار ص ۳۷۱ ج ۳ کتاب الوقف

(۲) التاج والاکلیل، للمواق بهامش الحطاب ص ۴۲ ج ۶ کتاب الوقف

(۴) فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''فتاوی قاضی خان'' میں ہے:

"قالوا: وللسلطان ان يجعل ملك الرجل طريقا عندالحاجة"

فقہاء نے کہا ہے کہ سلطان کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے وقت کسی شخص کی ملکیت کو راستہ قرار دے دے''(۱)

اس طرح بیان کیا گیا ہے:

"لدى الحاجة يؤخذ ملك كائن من كان بالقيمة بامر السلطان ويلحق بالطريق، لكن لا يؤخذ من يده مالم يودله الثمن"

ضرورت کے وقت سلطان کے حکم سے ہر شخص کی ملکیت خواہ وہ کوئی ہو، قیمت ادا کر کے لی جاسکتی ہے اور اسے راستے میں شامل کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کے قبضے سے اس وقت تک نہیں لی جائے گی، جب تک اسے قیمت ادا نہ کر دی گئی ہو۔ (۲)

(۵) امام محمد بن حسن شیبانیؒ جو امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں اسلام کے بین الاقوامی قانون پر اپنی معروف کتاب ''السیر الکبیر'' میں یہ مسئلہ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر جنگ کے دوران امیر لشکر کو مرکز کی طرف کوئی ایلچی بھیجنے کی ضرورت پیش آئے اور ایلچی کے لیے کوئی فالتو گھوڑا موجود نہ ہو، تو اسے چاہیے کہ کسی گھوڑے کے مالک سے گھوڑا استعار لینے کی کوشش کرے، لیکن:

وان ابى ان يعطيه الفرس ولم يجدالامام بدا من ان ياخذالفرس منه فيدفعه الى الرسول لضرورة جاء ت للمسلمين فلا باس بان ياخذ منه كرها"

اگر گھوڑے کا مالک گھوڑا دینے سے انکار کر دے اور امیر کے پاس اس گھوڑے کو حاصل کیے بغیر چارہ نہ ہو کیونکہ مسلمانوں کو ایک ضرورت ایسی پیش آ گئی ہے کہ وہ گھوڑا ایلچی کو دینا ضروری ہو گیا ہے، تو ایسی صورت میں وہ گھوڑا اس سے زبردستی لے سکتا ہے''۔

شمس الائمہ سرخسیؒ اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لأنه نصب ناظرا، وند الضرورة يجوزله ان يأخذ مال الغير بشرط الضمان"

اس لیے کہ امیر کو نگران مقرر کیا گیا ہے اور ضرورت کے موقع پر اس کے لیے جائز

(۱) فتاویٰ قاضی خان، ص ۲۳۶ ج ا کتاب الزکوۃ فصل احیاء الموات (۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ نمبر ۱۲۱۶

ہے کہ کسی دوسرے کا مال لے لے، بشرطیکہ اس کا معاوضہ ادا کرے''(۱)

(۲) احتکار، یعنی گراں فروشی کی غرض سے اشیاء ضرورت کی ذخیرہ اندوزی، حدیث کی رو سے ناجائز ہے، اب اگر کسی شخص نے ایسی اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کر رکھی ہو جن کی بستی میں قلت ہے، اور لوگوں کو ان کی ضرورت ہے، تو فقہاء کرام نے اس صورت میں بھی قاضی کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ ایسے ذخیرہ اندوزوں کو ان اشیاء ضرورت کی فروخت پر مجبور کر سکتا ہے، اس سلسلے میں فقہ حنفی کی کتاب ''الاختیار'' میں مسئلے کی تفصیل بیان کی گئی ہے:

"واذا رفع الى القاضى حال المحتكر يامره ببيع مايفضل من قوته وعياله فان امتنع باع عليه، لانه فى مقدار قوته و عياله غير محتكر، ويترك قوتهم على اعتبار السعة وقيل: اذا رفع اليه اول مرة نهاه عن الاحتكار، فان رفع اليه ثانيا حبسه و عذره بمايرى زجراله، ودفعا للضرر عن الناس قال محمد: اجبر المحتكرين على البيع مااحتكروا ولا اسعر، ويقال له: بع كما يبيع الناس وبالزيادة يتغابن الناس فى مثلها، ولا اتركه يبيع باكثر ـــ وقد قال اصحابنا: اذا خاف الامام على اهل مصر الضياع والهلاك اخذ الطعام من المحتكرين، وفرقه عليهم، واذا وجدوا ردوا مثله وليس هذا حجرا، وانما هو للضرورة كما فى المخمصة"

اگر قاضی کے پاس ذخیرہ اندوزی کرنے والے کا معاملہ لایا جائے، تو وہ اسے حکم دے کہ جتنی غذائی اشیاء اس کے اپنے اور اس کے اہل وعیال کی ضرورت سے زائد ہوں، انھیں بیچ دے، اگر وہ انکار کرے تو قاضی اس کی طرف سے بیچ دے اس لیے کہ اپنی اور اپنے عیال کی غذائی ضرورت کی حد تک وہ ذخیرہ اندوزی کا مرتکب نہیں ہے، اور ان کی غذائی ضرورت کا اندازہ اس کی وسعت کے مطابق کیا جائے گا اور بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ جب کسی ایسے شخص کا معاملہ پہلی بار پیش ہو تو قاضی اسے احتکار سے منع کرے، اگر دوبارہ وہ (احتکار کے جرم میں) پیش ہو تو اسے قید کر دے جو اسے اس کے عمل سے روک سکے، اور لوگوں کی تکلیف دور ہو، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میں ذخیرہ اندوزی کرنے والوں کو بیع پر مجبور کروں گا، لیکن کوئی خاص قیمت بیع کے لیے مقرر نہیں کروں گا، اس کے بجائے اس سے کہا جائے گا کہ تم اسی طرح

(۱) شرح السیر الکبیر ص ۲۴۵ ج ۲۔ مطبوعہ دکن

فروخت کرو جیسے لوگ فروخت کر رہے ہیں، اور اگر وہ تھوڑی سی زیادتی کے ساتھ بھی بیچ دے، جس کی عموماً لوگ پرواہ نہیں کرتے، تو بھی کچھ حرج نہیں، لیکن میں اس سے زیادہ قیمت لے کر بیچنے کی اجازت نہیں دوں گا۔۔۔ اور ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی سربراہ حکومت کو کسی شہر والوں کے بارے میں اندیشہ ہو کہ وہ بھوک کی وجہ سے ہلاک ہو جائیں گے تو وہ ذخیرہ اندوزوں سے غذائی اشیاء لے کر ان میں تقسیم کر دے گا، پھر جب ان لوگوں کو استطاعت ہو وہ اتنا ہی واپس کر دیں گے"۔(۱)

۱۳۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث، خلفائے راشدین کے عمل اور فقہاء کرام کی مذکورہ بالا تصریحات سے مجموعی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی شخص کو اپنی ملکیت فروخت کرنے پر مجبور کرنا عام حالات میں تو بالکل جائز نہیں ہے۔ لیکن کسی ناگزیر ضرورت کی بناء پر حکومت اسلامی کسی شخص کو بیع پر مجبور کر سکتی ہے۔

۱۳۴۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ضرورت کا معیار کیا ہوا؟ اس سلسلے میں فقہاء کرام نے اصول فقہ میں چند درجات بیان فرمائے ہیں، جنھیں ضرورت حاجت، منفعت، زینت اور فضول کی اصطلاحات سے تعبیر فرمایا ہے:

ضرورت کی تعریف عموماً فقہاء نے اس طرح کی ہے:

بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك، اوقارب، كالمضطر للاكل واللبس، بحيث لوبقى جائعا اوعريانا هلك اوتلف منه عضو، وهذا يبيع تناول المحرم

"کسی کا ایسی حدیث پر پہنچ جانا کہ اگر وہ ناجائز کام کا ارتکاب نہ کرے، تو یا بالکل ہلاک ہو جائے گا، یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے گا، مثلاً وہ شخص جو کھانے یا پہننے پر اتنا مجبور ہو کہ اگر بھوکا یا ننگا رہے تو مر جائے، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو جائے، ایسے موقع پر حرام کا استعمال جائز ہے"۔(۲)

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار، لموصلی ص ۱۶۱ ج ۴ کتاب الکراہیۃ

یہ مسئلہ اور بھی فقہاء کرام نے لکھا ہے۔ (ملاحظہ ہو بدائع الصنائع ص ۱۲۹ ج ۵ الطرق الحکمیۃ لابن قیم ص ۲۸۴، ۲۸۵، والحسبۃ لابن تیمیہ ص ۱۷، ۴۱ ورد المحتار ص ۲۸۲ ج ۵ شرح مسلم للالی ص ۳۰۴ و ۳۰۵ ج ۴ مزید تفصیلات کے لئے دیکھیے: موسوعۃ الفقہ الاسلامی المصریۃ ص ۱۹۸ و ۱۹۹ ج ۳

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ص ۳۱۹ ج ۲۔ والاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۱۱۹ ج ۱

حاجت کی تعریف یہ کی گئی ہے:

"ان یکون الانسان فی حالة من الجهد المشقة التی لا تودی به الی الهلاك اذا لم یتناول المحرم شرعا"

انسان ایسی حالت میں ہو کہ اگر حرام شرعی کا ارتکاب نہ کرے تو ہلاک نہیں ہوگا، لیکن سخت مشقت ہوگی"۔ (۱)

اس حالت میں حکم فقہاء نے یہ بیان فرمایا ہے کہ:

"هذا لایبیح الحرام، ویبیح الفطر فی الصوم"

اس حالت میں حرام چیز کا کھانا تو جائز نہیں، لیکن روزہ توڑنا جائز ہوتا ہے"(۲)

تیسرا درجہ منفعت ہے، اس کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے کہ "یہ ایسی حالت کا نام ہے جس میں ناجائز کام کا ارتکاب نہ کرنے سے نہ تو ہلاکت کا اندیشہ ہے، نہ کوئی شدید مشقت پیش آتی ہے، البتہ وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو ناجائز کام سے بظاہر حاصل ہوتا، فقہاء کرام نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ ایک شخص کے پاس بھوک مٹانے کے لیے جو کی روٹی موجود ہے، لیکن اسے گندم کی روٹی، بکرے کے گوشت اور روغنی کھانے کا شوق ہے، اور جو کی روٹی پسند نہیں، اس درجے سے کسی شرعی حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آسکتی۔

چوتھا درجہ زینت ہے، یعنی وہ حالت جس میں ناجائز کام نہ کرنے سے نہ ہلاکت ہوتی ہے، نہ کوئی ناقابل برداشت مشقت پیش آتی ہے اور ناجائز کے ارتکاب سے کوئی حقیقی فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا، البتہ ظاہری سجاوٹ کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے، مثلاً کسی شخص کے پاس بقدر ضرورت کپڑے موجود ہیں، لیکن وہ چاہتا ہے کہ فیشن کے مطابق کپڑے حاصل کرے، اس درجے سے بھی کسی شرعی حکم میں تبدیلی نہیں آسکتی۔ (۳)

پانچواں درجہ فضول ہے، یعنی ایسی حالت میں جس میں ناجائز کے ارتکاب سے نہ ہلاکت کو دور کرنا مقصود ہے، نہ مشقت کو، نہ اس سے کوئی فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس درجے سے احکام میں کسی تغیر کا تو کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

۱۳۵۔ ان پانچ درجات میں سے پہلا درجہ یعنی "ضرورت" ایسا ہے کہ اس کی بنیاد پر بقدر ضرورت حرام کے استعمال کی اجازت ہو جاتی ہے، دوسرا درجہ یعنی "حاجت" ایسا ہے کہ اگرچہ اس سے

(۱) نظریة الضرورة الشرعیة ڈاکٹر وھبہ الزحیلی۔ ص ۲۴۷ طبع بیروت ۱۴۰۲ھ

(۲) الاشباہ والنظائر ص ۱۱۹ ج ۱ (۳) الاشباہ والنظائر ص ۱۱۹ ج ۱۔

کسی حرام چیز کے استعمال کا جواز پیدا نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ عمومی شکل اختیار کر جائے، یعنی وہ حاجت انفرادی نہ ہو، بلکہ اجتماعی ہو، تو وہ اجتماعی حاجت بھی بہت سے مسائل میں ''ضرورت'' کے قائم مقام ہو جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے احکام میں تغیر آ جاتا ہے، چنانچہ فقہاء کرام کے ہاں یہ قاعدہ مشہور ہے کہ:

"الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس"

عمومی حاجت کو اس انفرادی ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جا سکتا ہے جو افراد کو پیش آتی ہے۔(۱)

اس کے علاوہ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ جو چیز حرام قطعی ہو، اس کا جواز صرف ''ضرورت'' کے حالات میں ہوتا ہے، وہاں حاجت کا اعتبار نہیں ہے، لیکن جس چیز کی حرمت قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو، وہاں ''حاجت'' کی بنیاد پر بھی گنجائش پیدا ہو سکتی ہے۔

۱۳۶۔ اس تفصیل کے بعد دیکھنا یہ ہے کہ ''جبری بیع'' کون سی صورت میں جائز ہو سکتی ہے؟ حدیث میں ''جبری بیع'' کا جو ایک موقع بیان کیا گیا ہے، یعنی مجاہدین کا راستے کی بستیوں سے جبراً کھانا خریدنا، وہ ''ضرورت'' ہی کی حالت ہے کیونکہ اگر اس کی اجازت نہ ہو تو پورے لشکر کے بھوکے مر جانے کا اندیشہ ہے۔

۱۳۷۔ لیکن فقہاء کرام کے حوالہ سے جبری بیع کی جو صورتیں پیچھے بیان کی گئی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کرام نے ''اجتماعی حاجت'' کو بھی ''ضرورت'' کے قائم مقام قرار دے کر ''جبری بیع'' کی اجازت دی ہے، ظاہر ہے کہ مسجد کے تنگ ہونے سے یا راستے کی تنگی سے کسی کی ہلاکت واقع ہونے کا اندیشہ تو ہمیشہ ایسی ضرورت نہیں ہوگی جس کے بغیر لشکر کی ہلاکت کا خطرہ ہو، لیکن اس کے بغیر شدید مشقت، کا اندیشہ ضرور ہوگا، اور یہ مشقت چونکہ اجتماعی نوعیت کی ہے، اس لیے اسے بھی ''ضرورت'' قرار دے کر جبری بیع کی اجازت دی گئی ہے۔

۱۳۸۔ اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا پانچ درجات میں سے ''ضرورت'' اور ''اجتماعی حاجت'' دو درجات ایسے ہیں جن کی موجودگی میں ''جبری خریداری'' کا جواز نکل سکتا ہے، لیکن باقی تین درجات یعنی ''منفعت'' ''زینت'' یا ''فضول'' کے لیے جبری خریداری جائز نہ ہوگی۔

۱۳۹۔ اب مذکورہ بحث سے جبری خریداری کے جواز کے لیے ضرورت کا معیار مقرر کرتے ہوئے یہ نتائج برآمد ہوتے ہیں:

(۱) عام حالات میں کسی شخص کو اس کی ملکیت فروخت کرنے پر مجبور کرنا جائز نہیں۔

---

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ص ۲۴ ج ۱

(۲) صرف ''ضرورت'' یا عمومی حاجت'' کے موقع پر ہی جبری خریداری جائز ہوسکتی ہے اور اس کا معیار یہ ہے کہ اس جبری خریداری کے بغیر یا تو کسی کی جان چلی جانے کا براہِ راست خطرہ گمان غالب کے درجے میں پیدا ہو گیا ہو، یا اس کے بغیر عام انسانوں کو شدید مشقت میں مبتلا ہونے کا غالب گمان ہو۔

(۳) مذکورہ ''ضرورت'' یا عمومی حاجت'' کو دور کرنے کا اس جبری خریداری کے سوا کوئی راستہ نہ ہو؛ اور یہ فیصلہ تمام ممکنہ متبادل طریقوں پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد کیا گیا ہو، لہٰذا محض ''مفاد عامہ'' (Public Interest) کی مجمل بنیاد کافی نہیں، جب تک ''ضرورت'' یا عمومی حاجت'' کا تیقن نہ ہو گیا ہو۔

(۴) جبری خریداری میں جو چیز زبردستی کسی شخص سے لی جا رہی ہے، اس کا معاوضہ جبری خریداری کی تاریخ میں اس شے کے بازاری نرخ (Market Value) کے مطابق معین کیا جائے، کیونکہ اوپر بحث سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شریعت نے جس جگہ جبری خریداری کی اجازت دی ہے، وہاں ''قیمت'' یا ''ضمان'' کی ادائیگی لازم قرار دی ہے، اور ''قیمت'' یا ''ضمان'' دونوں کا مطلب ''بازاری نرخ'' کے مطابق ادائیگی ہے، محض کسی حاکم کی طرف سے استبدادی طور پر (Arbitrary) معاوضہ کے تعین کو ''قیمت'' یا ''ضمان'' نہیں کہا جا سکتا۔

(۵) بازاری نرخ کے مطابق یہ معاوضہ مطلوبہ شے کا قبضہ لینے سے پہلے یا اس کے ساتھ ساتھ ادا کر دیا جائے (البتہ اتنی عمولی تاخیر جو انتظامی طور پر ناگزیر ہو، اور جسے قابل ذکر تاخیر نہ سمجھا جائے، ''ساتھ ساتھ'' ہی میں داخل سمجھی جا سکتی ہے)

ان شرائط کی مکمل رعایت کے ساتھ حاکم مجاز کو شرعاً یہ اختیار دیا جا سکتا ہے کہ وہ کسی کی ملکیت جبری طور پر خرید لے۔

غریبوں کی امداد کے لیے املاک کی ضبطی

۱۴۰۔ اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا غریبوں کی امداد کے لیے مال دار افراد کی املاک کا کوئی حصہ جبری طور پر ضبط کیا جا سکتا ہے؟

۱۴۱۔ اس کا جواب مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں یہ ہے کہ جہاں تک بلا معاوضہ ضبطی کا تعلق ہے وہ صرف ایک انتہائی (Extreme) موقع پر بقدر ضرورت جائز ہے، اور وہ انتہائی موقع یہ ہے کہ کوئی شخص شدید بھوک سے واقعۃً بیتاب ہو، یا کسی کو تن ڈھانپنے کے لیے کپڑا میسر نہ ہو، یا شدید موسم کی مدافعت کے لیے اس کے پاس نہ کچھ موجود، نہ حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ ہو تو ایسے شخص کی یہ وقتی

ضرورت پوری کرنا ہر اس مسلمان پر فرض ہے، جس کے علم میں یہ ضرورت آئی ہو، اگر کوئی شخص یہ فریضہ ادا نہ کرے تو اسے بزور حکومت اس کی ادائیگی پر مجبور کرنے کے لیے اس سے ضروریات زندگی یا ان کی قیمت کی رقم کا اتنا حصہ بلا معاوضہ لیا جاسکتا ہے جو مذکورہ شخص کی وقتی ضرورت پوری کر سکے، اور مالک کی ناگزیر ضرورت سے زائد ہو۔

۱۴۲۔اس ایک صورت کے سوا جس کی تفصیل پیچھے بیان ہو چکی ہے، کسی بھی صورت میں اسلامی حکومت کے کسی باشندے سے (مسلم یا غیر مسلم) کی کسی ملکیت پر بلا معاوضہ قبضہ کر لینا کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔

۱۴۳۔جہاں تک ایسے اشخاص کا تعلق ہے، جو بھوک پیاس سے بیتاب یا برہنگی کا شکار نہیں ہیں، بلکہ اپنی روزمرہ کی ضروریات، خواہ بہت معمولی انداز میں صرف بقدر ضرورت پوری کر رہے ہیں، لیکن مشقت کے ساتھ پوری کر رہے ہیں، سوان کا معاشی رتبہ بلند کرنے کے لیے اسلام نے ''تحدید ملکیت'' یا ''املاک کی جبری ضبطی'' کا طریقہ اختیار کرنے کے بجائے دوسرے ایسے احکام دیئے ہیں، جن کے ذریعے یہ مقصد حاصل کیا جاسکے، ان احکام میں ''زکوٰۃ'' کی فرضیت، رشتہ داروں کے نفقے کے احکام، وارثت کے احکام سود، رشوت، قمار وغیرہ کی حرمت وغیرہ سرفہرست ہیں، اگر ان احکام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو وہ زبردست معاشی تفاوت جو معاشرے کے لیے خطرناک ہوسکتا ہے، خود بخود دور ہوتا رہتا ہے، لہٰذا اسلام نے اس غرض کے لیے اس شخص کی املاک کی ضبطی کی اجازت نہیں دی جو زکوٰۃ وغیرہ کے احکام پر عمل پیرا ہو، اور جس کی آمدنی کا کوئی ذریعہ ناجائز نہ ہو۔

۱۴۴۔ہاں اگر کسی شخص نے کوئی دولت ناجائز طریقے سے حاصل کی ہے تو اس صورت میں وہ اس کی ملکیت ہی نہیں، لہٰذا اس پوری ناجائز دولت کو اس سے چھین کر اصل مالک کو، اور اگر اصل مالک معلوم نہ ہو سکے، یا اس کو لوٹانا کسی وجہ سے ممکن نہ ہو تو عام غرباء کو تقسیم کرنا اسلامی حکومت کے لیے نہ صرف جائز، بلکہ ضروری ہے۔اس صورت میں ملکیت کی تحدید کا سوال نہیں، بلکہ وہ ناجائز دولت پوری کی پوری واپس لے لی جائے گی۔

۱۴۵۔البتہ اگر بے جا ارتکاز دولت کے خاتمے کے لیے اسلام نے جو احکام دیئے ہیں، مثلاً زکوٰۃ، عشر، خراج، وراثت اور سود و قمار کی حرمت وغیرہ، اگر ان تمام احکام پر عمل کے باوجود کوئی غیر معمولی صورت حال ایسی پیدا ہو جائے کہ کسی خاص قسم کی دولت کسی خاص طبقے میں سمٹ کر رہ گئی ہو، اور اس کی بناء پر دوسروں کو شدید مشقت اور دشواری کا سامنا ہو تو اس صورتمیں اس ''عمومی حاجت'' کی بنا پر دوسروں کو شدید مشقت اور دشواری کا سامنا ہو تو اس صورت میں اس ''عمومی حاجت'' کی بنا پر وہ

دولت انہی پانچ شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے معاوضہ دے کر اس کے مالکوں سے وصول کی جاسکتی ہے۔

زمینوں کا ارتکاز

۱۴۶۔ بعض اوقات یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ ہمارے معاشرے میں زمینوں کے غیر معمولی طور پر بڑے بڑے رقبے چند بڑے بڑے زمینداروں کی ملکیت میں تھے، اور اس طرح زمینوں کا چند ہاتھوں میں ارتکاز ہو کر رہ گیا تھا، اس ارتکاز سے بے شمار معاشی، سیاسی اور معاشرتی مسائل پیدا ہوئے، جنھوں نے معاشرے کو خراب کر کے رکھ دیا، اگر ان بڑے زمینداروں سے زمینیں چھینی نہ جاتیں تو ارتکاز کے اس فتنے کا سد باب کیسے ممکن تھا؟

۱۴۷۔ لیکن اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ہمارے معاشرے میں دولت کا بے جا ارتکاز صرف زمینوں کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ دولت کے ہر شعبے میں موجود ہے، لیکن اس کی وجہ اسلامی احکام سے روگردانی ہے، دوسرے شعبوں کی طرح زمینوں میں بھی یہ بے جا ارتکاز اس بنا پر نہیں ہوا کہ ملکیت زمین کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی تھی اور نہ اس کا علاج یہ تھا کہ ملکیت کی ایک حد مقرر کر کے باقی تمام زمینیں چھین لی جائیں بلکہ درحقیقت اس ارتکاز کی اصل وجہ یہ تھی کہ ان زمینوں کے معاملے میں شرعی احکام پر عمل نہیں ہوا، مثلاً زمینوں کے تعلق سے انتہائی افسوس ناک بات یہ رہی ہے کہ ان زمینوں میں سالہا سال سے شرعی احکام کے مطابق وارثت جاری رہتی تو ہرگز ممکن نہیں تھا کہ اتنے بڑے بڑے رقبے چند ہاتھوں میں سمٹ کر رہ جائیں۔

۱۴۸۔ اسی طرح زمینوں کی ملکیت کے حصول میں جائز و ناجائز اور حلال وحرام کی کوئی تفریق روا نہیں رکھی گئی، چنانچہ بہت سی زمینیں حرام طریقوں سے حاصل ہوئیں، لیکن ان کی قانونی ملکیت تسلیم کی گئی۔

۱۴۹۔ ہماری نظر میں موجودہ زمینداری نظام میں جو خرابیاں واضح طور پر نظر آتی ہیں ان کا حل اس طرح کی ''تحدید ملکیت'' نہیں ہے، جس کے ذریعے گزوں اور ایکڑوں کے حساب سے ملکیت کی حد مقرر کر دی جائے، جس کی واضح اور ناقابل انکار دلیل یہ ہے کہ ''زرعی اصلاحات'' کے نام سے ملک میں کئی بار یہ تحدید مقرر کی گئیں، ان میں سے آخری تحدید جو ۱۹۷۷ء کے ایکٹ نمبر ۲ کے ذریعے کی گئی تھی، اس کو بھی اب دس سال کا عرصہ گزر چکا ہے، لیکن ان بار بار کی تحدیدات کے باوجود موجودہ زمینداری نظام کو مذکور خرابیاں بھی جوں کی توں باقی رہیں، اور زمینوں کے ارتکاز کے مفاسد کا بھی کوئی موثر سد باب نہیں ہو سکا۔ اس طرح کی تحدیدات ہمیشہ چور دروازوں کا راستہ کھلا رکھتی ہیں، اور ان کی

بناء پر مطلوبہ مقاصد حاصل نہیں ہوتے۔

۱۵۰۔ درحقیقت ان خرابیوں کے انسداد کے لیے اسلام نے ایسے احکام دیئے ہیں جن کے ذریعے بالواسطہ طور پر (Indirectly) خود بخود املاک میں تحدید ہوتی رہتی ہے، اور چند ہاتھوں میں زمینوں کے بے جا ارتکاز کا کوئی راستہ برقرار نہیں رہتا۔ان احکام میں سے مندرجہ ذیل بطور خاص قابل ذکر ہیں:

(۱) شرعی وراثت کے احکام پر پوری طرح عمل کیا جائے، اور ان احکام کو مؤثر بہ ماضی (Retrospective) قرار دیا جائے، کیونکہ جس کسی شخص نے کسی دوسرے وارث کا حق پامال کرکے اس پر قبضہ کیا ہے، اس کی ملکیت ناجائز ہے اور وہ ہمیشہ ناجائز ہی رہے گی، جب تک اسے اصل مالک کو نہ لوٹایا جائے۔

(۲) جن لوگوں نے کسی ایسے طریقے سے کسی زمین کی قانونی ملکیت حاصل کی ہے جو شریعت میں حرام ہے، مثلاً رشوت وغیرہ، ان سے وہ زمینیں واپس لے کر اصل مالکوں کو لوٹائی جائیں، اور اگر اصل مالک معلوم نہ ہوں، یا قابل دریافت (Traceable) نہ ہوں تو غریبوں میں تقسیم کی جائیں، اس غرض کے لیے ایک کمیشن قائم کیا جاسکتا ہے، جو اراضی کی تحقیق کرکے اس پر عمل کرے۔

(۳) اس فیصلے کے شروع میں وہ احادیث ذکر کی جاچکی ہیں جن میں یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ غیر مملوک بنجر زمین کو جو شخص بھی آباد کرلے، وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس طرح آباد کرنے کے لیے حکومت کی اجازت ضروری ہے، اس اصول کے تحت نئی آبادی کے وقت ایسے لوگوں کو ترجیح دی جائے جن کے پاس پہلے سے زمین نہیں ہے، یا بہت کم ہے۔

(۴) پھر غیر مملوک بنجر زمینوں کی آبادکاری کے تحت اگر کسی زمیندار نے خود یا اپنی تنخواہ دار مزدور کے ذریعے زمین آباد کی ہے، تب تو وہ اس کا مالک ہے، لیکن اگر اس نے آبادی ہی کاشتکاروں کے ذریعہ کروائی ہے تو پھر آباد شدہ زمین کا مالک انہی کاشتکاروں کو قرار دیا جاسکتا ہے جنہوں نے وہ زمین خود آباد کی۔

(۵) بہت سی زمینیں لوگوں نے سودی رہن کے طور پر قبضے میں لی تھیں، اور رفتہ رفتہ وہ ان زمینوں کے مالک بن بیٹھے۔ یہ ملکیت بھی شرعی اعتبار سے درست نہیں ہے۔ یہ زمینیں ان کے اصل مالکوں کی طرف واپس کی جائیں، اور اس دوران ان زمینوں سے رہن رکھنے والوں نے جو فائدہ اٹھایا ہے، اس کا کرایہ اصل قرض میں محسوب کیا جائے اور قرض میں محسوب ہونے کے بعد زمینیں ان کے تصرف میں رہی ہوں تو اس سے زائد مدت کا کرایہ اصل مالکوں کو دلوایا جاسکتا ہے۔

(۶) مزارعت (بٹائی) کے معاملات میں جو ظلم وستم زمینداروں کی طرف سے کسانوں پر ہوتے ہیں، ان کی وجہ وہ فاسد شرطیں ہیں جو زمیندار کسانوں کی بے چارگی سے فائدہ اٹھا کر ان پر قولی یا عملی طور پر عائد کر دیتے ہیں اور جو اسلام کی رو سے قطعی ناجائز اور حرام ہیں، اور ان میں سے بہت سی بیگار کے حکم میں آتی ہیں۔ ایسی تمام شرائط کو خواہ وہ زبانی طے کی جاتی ہوں، یا رسم ورواج کے ذریعے ان پر عمل چلا آتا ہو، قانوناً ممنوع قرار دے کر قانون کی سختی سے پابندی کرائی جائے۔

(۷) اسلام حکومت کو یہ بھی اختیار ہے کہ اگر زمینداروں کے بارے میں یہ احساس ہو کہ وہ کاشتکاروں کی مجبوری کی وجہ سے ناجائز فائدہ اٹھا کر ان سے بٹائی کی شرح اتنی مقرر کرتے ہیں جو کاشتکار کے ساتھ انصاف پر مبنی نہیں ہوتی، تو وہ بٹائی کی کم از کم شرح قانونی طور پر مقرر کر سکتی ہے، جس کے ذریعے کاشتکار کو اس کی محنت کا پورا صلہ مل جائے، اور معاشی تفاوت میں کمی واقع ہو۔

(۸) مزارعت کے نظام میں جو موجودہ خرابیاں پائی جاتی ہیں، اگر مذکورہ بالا طریقوں سے ان پر پوری طرح قابو پانا ممکن نہ ہو تو اسلامی حکومت کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ ایک عبوری دور کے لیے یہ اعلان کر دے کہ اب زمینیں بٹائی پر نہیں دی جائیں گی، بلکہ کاشت کار مقررہ اجرت پر زمیندار کے لیے بحیثیت مزدور کام کریں گے، اس اجرت کی تعین بھی حکومت کر سکتی ہے، اور بڑی بڑی زمینوں کے مالکان پر یہ شرط بھی عائد کی جاسکتی ہے کہ وہ ایک عبوری دور تک زمین کا کچھ حصہ سالانہ اجرت میں مزدور کاشتکار کو دیں گے۔

(۹) پیداوار کی فروخت کے موجودہ نظام میں یہ فروخت کی اتنے واسطوں سے ہو کر گزرتی ہے کہ ہر درمیانی مرحلے پر قیمت کا حصہ تقسیم ہوتا چلا جاتا ہے، آڑھتیوں، دلالوں اور دوسرے درمیانی اشخاص (Middle Men) کی بہتات سے جو نقصانات ہوتے ہیں، وہ ظاہر ہیں، اسی لیے اسلام میں ان درمیانی واسطوں کو پسند نہیں کیا گیا۔ ان واسطوں کو ختم یا کم کرنے کے لیے یا تو ایسے منظم بازار قائم کیے جائیں جن میں دیہی کاشتکار خود پیداوار فروخت کر سکیں یا امداد باہمی کی ایسی انجمنیں قائم کی جائیں جو خود کاشت کاروں پر مشتمل ہوں اور وہ فروختگی کا کام انجام دیں، تاکہ قیمت کا جو بڑا حصہ درمیانی اشخاص کے پاس چلا جاتا ہے، اس سے کاشتکار اور عام صارفین فائدہ اٹھا سکیں۔

اگر زرعی اصلاحات ان خطوط پر کی جائیں تو نہ صرف یہ کہ یہ اقدامات شریعت کے عین تقاضے کے مطابق ہوں گے، بلکہ ان سے وہ خرابیاں بھی پیدا نہیں ہوں گی جو کمیاتی تحدید ملکیت کے ذریعے ہوتی ہیں۔

چونکہ زمینوں کے بے جا ارتکاز کے سد باب کے لیے مذکورہ بالا طریقے موجود ہیں، اور انھیں

کام میں نہیں لایا گیا، اس لیے معاوضہ دے کر جبری خریداری کی جو شرائط اوپر بیان کی گئی ہیں، وہ بھی یہاں پوری نہیں ہوئیں۔

وقف کا مسئلہ

۱۵۱۔ اور جب یہ دفعات ذاتی ملکیتوں کے حق میں قرآن وسنت سے متصادم ہیں، تو وقف کے حق میں بدرجہ اولی قرآن وسنت سے متصادم ہیں، کیونکہ وقف کی بیع باہمی رضامندی سے بھی جائز نہیں ہوتی (الا یہ کہ واقف نے وقف کرتے وقت شرائط وقف میں یہ شرط لگا دی ہو کہ مخصوص حالات میں وقف کی مصلحت کی خاطر یا کسی ناگزیر ضرورت سے وقف جائیداد کو بیچ کر اس کی رقم سے کوئی دوسری جائیداد خرید لی جائے گی، اور اس کو پہلے وقف کے مقاصد کے لیے وقف سمجھا جائے گا) اس سلسلے میں وفاقی شرعی عدالت کے اقلیتی فیصلے میں (جو جسٹس کریم اللہ درانی مرحوم نے لکھا ہے) جو دلائل دیئے گئے ہیں، وہ کافی وشافی ہیں، اکثریتی فیصلے میں اگرچہ وقف کی زمین کو بھی مفاد عامہ کے تحت بلا معاوضہ یا بالمعاوضہ زبردستی لے لینے کو جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن اس معاملے میں انھوں نے قرآن وسنت کی کوئی دلیل پیش نہیں کی، اس کے بجائے صرف یہ کہہ دیا ہے کہ اگر کسی وقف زمین کی جگہ کوئی ڈیم بنانا پڑے تو کیا حکومت کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ ڈیم کے لیے اس وقف زمین کو لے لے؟

۱۵۲۔ حقیقت یہ ہے کہ ڈیم کی جس ضرورت کا ذکر فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں کیا گیا ہے، اس سے وقف کو بلا معاوضہ لے لینے کا جواز تو کسی طرح ثابت نہیں ہوتا، بلکہ جبری خریداری کا جواز بھی نہیں نکلتا، کیونکہ ایسی شدید اور ناگزیر ضرورت کی صورت میں "وقف" ہی کے احکام میں "استبدال" کا ایک مفصل باب موجود ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی ناگزیر ضرورت کے موقع پر اس وقت زمین کی ہم پلہ اور ہم مقدار زمین کسی اور جگہ اسی وقف کے اغراض ومقاصد کی تکمیل کے لیے دے دی جاتی ہے، جس سے وقف کا مقصد بھی حاصل ہو جاتا ہے، اور مذکورہ ضرورت بھی پوری ہو جاتی ہے، یا وقف جائیداد کو معقول معاوضے پر بیچ کر اس کی رقم سے دوسری جائیداد خرید لی جاتی ہے، اس کے لیے بھی کچھ شرائط ہیں، جن کے بغیر یہ "استبدال" جائز نہیں، جن کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو (ردالمحتار، کتاب الوقف ص ۳۸۴ ج ۴، مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی) لیکن چونکہ وہ ہمارے موضوع سے خارج ہے، اس لیے یہاں ان کی تفصیل بیان کرنا غیر ضروری ہے یہ بات بہر حال متعین ہے کہ زیر بحث قوانین میں جس طرح اوقاف کو قبضے میں لینے کی اجازت دی گئی ہے، اس کا "استبدال" اور اس کی شرائط سے دور کا بھی تعلق نہیں۔

زمینوں کی تقسیم اور بیع پر پابندی

۱۵۳۔اب میں شریعت اپیل نمبر۴....در....۱۹۸۱ء کی طرف آتا ہوں، اس اپیل میں لینڈ ریفارمز ریگولیشن (ایم ایل آر ۱۱۵) ۱۹۷۲ء کے پیراگراف نمبر ۲۲، ۲۴ اور ۲۵ کے بعض احکام کو چیلنج کیا گیا ہے۔

مذکورہ ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۲ کے احکام یہ ہیں:

(۱) ایسی مشترک ملکیت کی زمین (Joint holding) جو گزارے کی مقدار (Subsistence holding) کے برابر یا اس سے کم ہو، اس کو کسی بھی حال میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

(۲) ایسی مشترک ملکیت کی زمین جو گزارے کی مقدار سے زیادہ ہو، لیکن کفایتی مقدار (Economic Holding) سے کم ہو، اس کو اس طرح تقسیم نہیں کیا جائے گا کہ تقسیم کے نتیجے میں کسی شریک کی کل ملکیت اس کی پہلے سے مملوک زمین کو شامل کر کے گزارے کی مقدار سے کم رہ جائے؟

(۳) ایسی مشترکہ ملکیت کی زمین جو کفایتی مقدار کے برابر ہو، کسی بھی حالت میں تقسیم نہیں کیا جائیگا۔

(۴) ایسی مشترک ملکیت کی زمین جو کفایتی مقدار سے زائد ہو، اس طرح تقسیم نہیں کی جائے گی کہ تقسیم کے نتیجے میں کسی بھی شریک کی کل ملکیت اس کے پہلے سے مملوکہ زمین کو شامل کر کے کفایتی مقدار کے برابر نہ رہے، یا کسی ایک شریک کی ملکیت گزارے کی مقدار سے کم رہ جائے۔

(۵) اس پیراگراف کے مذکورہ بالا احکام کی خلاف ورزی میں جو تقسیم کی جائیگی وہ کالعدم ہوگی۔

۱۵۴۔اپیل کنندہ کو اس پیراگراف پر اعتراض یہ ہے کہ یہ قوانین انفرادی ملکیت کے حقوق میں ایسی مداخلت کر رہے ہیں جس کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔ اپیل کنندہ نے ان قوانین کے خلاف قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں کسی کے انتقال پر اس کی املاک اس کے وارثوں کے درمیان تقسیم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اپیل کنندہ کا موقف یہ ہے کہ کسی زمین کے ہر وارث یا ہر شریک کو شرعاً یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنا حصہ دوسرے شرکاء سے ممتاز اور الگ کر کے وصول کرنے کا مطالبہ کرے۔ مذکورہ بالا قانون اس کا حق تلف کر رہا ہے لہٰذا وہ قابل تنسیخ ہے۔

۱۵۵۔اس کے مقابلے میں فاضل وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ حکومت نے یہ قانون مصلحت عامہ کے تحت بنایا ہے۔ جدید معاشی تحقیق سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ زرعی زمینوں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر کے کاشت کرنے سے مجموعی پیداوار میں کمی ہوتی

ہے۔ لہٰذا پاکستان جیسے ملک میں جہاں پیداوار بڑھانے کا ہر ممکن طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے، اگر زمینوں کی تقسیم پر پابندی عائد کر دی جائے تو اس سے قرآن وسنت کے کسی حکم کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

۱۵۶۔ میں نے اس مسئلہ پر تفصیل سے غور کیا، اور میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اس معاملے میں وفاقی شرعی عدالت کا موقف وزن رکھتا ہے، اسی فیصلے کے پیراگراف نمبر ۴۸ سے ۵۵ تک میں اس مسئلے پر بحث کر چکا ہوں کہ مباحات کے دائرے میں حکومت کو مصالح عامہ کی خاطر ایسے احکام جاری کرنے کا حق حاصل ہے، جن میں کسی کی ملکیت چھینے بغیر اس کے استعمال کے طریقے پر کوئی پابندی عائد کر دی گئی ہو، بشرطیکہ اس پابندی سے قرآن وسنت کے کسی حکم کی خلاف ورزی لازم نہ آئے۔

۱۵۷۔ اپیل کنندہ نے میراث کی جن آیات سے استدلال کیا ہے، ان سے اپیل کنندہ کا موقف ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ ان آیات سے جو بات ثابت ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ کسی شخص کے مرنے کے بعد اس کے ترکے کی ملکیت اس کے ورثاء کی طرف بحصہ رسدی منتقل ہو جائے گی، لیکن ورثاء کی ملکیت ثابت ہونے کے بعد وہ آپس میں تصفیہ کس طرح کریں؟ اس کا کوئی مخصوص طریقہ ان آیات کریمہ میں متعین کرنے کے بعد ورثاء یہ چاہیں کہ اس جائیداد کو تقسیم کرنے کے بجائے اس کو مشترک حیثیت ہی میں باقی رکھیں، اور اس سے بحصہ رسدی فائدہ اٹھاتے رہیں، تو مذکورہ آیات میں اس کی ممانعت نہیں ہے۔

۱۵۸۔ اسی طرح اگر کوئی مشترک جائیداد اسی نوعیت کی ہو کہ اس کے حصے بخرے کرنے کے بعد وہ بیکار ہو جائے، شرکاء کے لیے قابل انتفاع نہ رہے، یا کسی ایک شریک کا حصہ اتنا کم رہ جائے کہ وہ اس سے کما حقہ فائدہ نہ اٹھا سکے تو ان تمام صورتوں میں بھی مشترک جائیداد کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔

۱۵۹۔ ان مسائل پر تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں، مثلاً علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"فان كان فی تبعیضه ضرر بكل واحد منهما فلا تجوز قسمة الجبر فیه و ذلك نحو اللؤلؤة الواحدة.... والخیمة والحائط والحمام والبیت الصغیر والحانوت الصغیر

اگر مشترکہ جائیداد کے حصے کرنے سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچتا ہو تو اس میں جبری تقسیم نہیں ہو سکتی، مثلاً ایک موتی.... خیمہ، دیوار، حمام، چھوٹا گھر اور چھوٹی دکان۔(۱)

۱۶۰۔ عام طور پر حنفی فقہاء نے تقسیم نہ کرنے کے اس حکم کو اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا

(۱) بدائع الصنائع۔ ص ۱۹ ج ۷

ہے، جب تقسیم کے بعد کوئی شریک اپنے حصے سے وہ فائدہ نہ اٹھا سکے، جو تقسیم سے پہلے اٹھا رہا تھا، لیکن امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس صورت کو بھی داخل قرار دیتے ہیں جب کہ تقسیم کے بعد کسی شخص کے حصے کی قیمت پہلے سے کم ہو جائے، علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"وعن احمدرواية أخرى ان المانع هوان تنقص قيمة نصيب احدهما: بالقسمة عن حال الشركة سواء انتفعوا به مقسوماً اولم ينتفعوا وقال القاضى: هذا ظاهر كلام احمد، لانه قال فى رواية الميمونى: اذا قال بعضهم: يقسم و بعضهم: لاتقسم، فان كان فيه نقصان من ثمنه بيع و اعطوا الثمن، فاعتبر نقصان الثمن و هذا ظاهر كلام الشافعى، لان نقص قيمته ضرر واضرر منفى شرعًا

امام احمد سے ایک روایت اور ہے، اور وہ یہ کہ یہ بات بھی تقسیم سے مانع ہے کہ کسی شریک کے حصے کی قیمت تقسیم کی بناء پر اس قیمت سے کم ہو جائے جو شرکت کی حالت میں تھی، خواہ وہ تقسیم کے بعد اس سے نفع اٹھا سکیں یا نہیں اٹھا سکیں۔ قاضی کہتے ہیں کہ: امام احمد کا ظاہر موقف یہی ہے اس لیے کہ انھوں نے میمونی کی روایت میں کہا ہے کہ اگر کچھ شریک تقسیم کرنے کو کہیں، اور کچھ شریک تقسیم سے انکار کریں تو اگر تقسیم سے قیمت میں کمی آتی ہو تو (اسے تقسیم نہیں کیا جائے گا، بلکہ) اسے بیچ کر ہر شریک کو اس کی قیمت دے دی جائے گی، اس مسئلہ میں امام احمد نے قیمت کی کمی کا بھی اعتبار کیا ہے اور امام شافعی کا ظاہر موقف بھی یہی ہے، کیونکہ قیمت میں کمی ایک ضرر ہے، اور شرعاً ضرر کو دور کرنا چاہیے۔(۱)

بلکہ آگے چل کر علامہ ابن قدامہ کا یہ عام مقولہ نقل کرتے ہیں کہ:

كل قسمة فيها ضرر لاارى قسمتها و هذا قول ابن ابى ليلى وابى ثور

ہر وہ تقسیم جس میں کوئی ضرر (نقصان) ہو، میں اس کا قائل نہیں ہوں اور ابن ابی لیلی اور ابو ثور کا بھی یہی نقطہ نظر ہے۔(۲)

فقہاء کرام نے ضرر کی وجہ سے تقسیم کو جو منع فرمایا ہے، اس کی بنیاد ایک حدیث پر ہے:

(۱) المغنی لابن قدامہ۔ ص ۴۹۴ ج ۱۱　(۲) المغنی لابن قدامہ۔ ص ۴۹۴ ج ۱۱ علامہ عظیم آبادی نے اس حدیث کے ایک راوی صدیق بن موسیٰ پر اعتراض کیا ہے، لیکن امام ابن حبان انھیں ثقات میں شمار کرتے ہیں، ابن عیینہ ان کی تعریف کرتے ہیں۔ اور ابن حاتم ان پر کوئی جرح نہیں کرتے۔ (لسان المیزان ص ۱۸۹ ج ۳)۔

عن عمرو بن جميع عن النبی ﷺ انه قال: لاتعضية على اهل الميراث الا ماحمل القسم

اہل میراث پر مال کو تقسیم کرنا واجب نہیں ہے،
الا یہ کہ وہ مال ایسا ہو جو تقسیم کا احتمال رکھتا ہو۔ (۱)

اس حدیث کی تشریح میں امام ابوعبیدہ فرماتے ہیں:

هوان يخلف شياء اذ قسم كان فيه ضرر على بعضهم اوعليهم جميعًا

یہ حدیث اس صورت سے متعلق ہے جب کوئی شخص ایسی چیز چھوڑ کر مرے کہ اگر اسے تقسیم کیا جائے تو اس تقسیم سے بعض ورثاء کو یا سب کو ضرر (نقصان) پہنچے۔
(المغنی) لابن قدامہ ص ۴۹۵ ج ۱۱)

اور علامہ زمخشری اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

هی التفريق، من عضت الشاة ای اذا كان فی التركة مايستضر الورثة بقسمة كحجة الجوهر، والطيلسان، والحمام، ونحوها لم يقسم، ولكن ثمنه

''تعضیہ'' تقسیم کو کہتے ہیں، بکری کے حصے بکرے کرنے کو تعضیہ کہتے ہیں، اور یہ لفظ اسی سے نکلا ہے، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر ترکے میں کوئی چیز ایسی ہو جس کی تقسیم سے ورثاء کو ضرر پہنچے، مثلاً کسی جوہر کا ایک دانہ، یا چادر یا حمام وغیرہ تو اسے تقسیم نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔
(الفائق للزمخشری ص ۱۶۲ ج ۲)

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر تقسیم سے شرکاء یا کسی ایک شریک کو نقصان پہنچنے کا احتمال غالب ہو تو اس صورت میں کسی جائیداد کو تقسیم نہ کرنا میراث کے احکام کے منافی نہیں ہے، بشرطیکہ ہر شریک کا حصہ ملکیت محفوظ رہے، اور کسی شخص کو اپنے مملوک سے محروم نہ ہونا پڑے۔

۱۶۱۔ اس میں شک نہیں کہ فقہاء کرام نے تقسیم کے جو موانع بیان کیے ہیں، وہ زیادہ تر انفرادی ضرر سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی ان میں تقسیم کا نقصان کسی ایک شریک یا تمام شرکاء کو پہنچتا ہے، اور اجتماعی ضرر سے انھوں نے بحث نہیں فرمائی، لیکن جب یہ اصول مان لیا جائے کہ ''ضرر'' کی بنیاد پر تقسیم کو چھوڑا جاسکتا ہے، تو اس میں اجتماعی ضرر بھی خود بخود داخل ہو جاتا ہے۔

۱۶۲۔ لہٰذا اگر تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں ملک کی مجموعی پیداوار متاثر ہو رہی ہو، اور اس سے

(۱) سنن الدارقطنی ص ۲۱۹ ج ۴۔ و کنز العمال ص ۵ ج ۱۱ فرائض نمبر ۳۳

پورے ملک کی معاشی حالت ''ضرر'' کا شکار ہو سکتی ہو تو ایسی صورت میں اگر حکومت کسی معقول حد سے زائد تقسیم پر پابندی عائد کر دے، تو مذکورہ بالا اصول کے تحت بظاہر اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اور ایسی پابندی کو قرآن و سنت کے احکام سے متصادم کہنا بظاہر مشکل ہے، لیکن اب دیکھنا یہ ہے کہ کفایتی مقدار یا گزارے کی مقدار کی زمین کو مزید تقسیم کرنے سے واقعۃً ''ضرر'' لاحق ہوتا ہے یا نہیں؟ اور یہ ضرر کس درجے کا ہے؟ اس موضوع پر ہمیں ان اپیلوں کی سماعت کے دوران خاطر خواہ معاونت نہیں مل سکی، اس لیے فی الحال اس حصے کے حتمی فیصلے کو مؤخر کیا جاتا ہے۔

۱۶۳۔ مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کے پیراگراف نمبر ۲۴ کی مختلف شقوں کے احکام کا خلاصہ یہ کہ زمین کا کوئی بھی ایسا انتقال (خواہ بیع کے ذریعے ہو یا ہبہ کے ذریعے) قانوناً ممنوع ہوگا، جس کے نتیجے میں کسی ایک شخص کی مقبوضہ زمین کفایتی مقدار (Economic Holding) سے کم رہ جائے، یا اگر وہ پہلے ہی کفایتی مقدار سے کم ہو تو گزارے کی مقدار (Subsistence Holding) سے کم رہ جائے۔

اپیل کنندہ نے اس پیراگراف کو بھی اسی بنیاد پر چیلنج کیا ہے کہ یہ حقوق ملکیت میں حکومت کی بیجا مداخلت ہے، جو قرآن و سنت کے احکام کے خلاف ہے۔

۱۶۴۔ دراصل اس پیراگراف کے احکام کا مقصد بھی وہی ہے جو تقسیم پر پابندی عائد کرنا مقصود معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ اسی پیراگراف میں یہ صراحت موجود ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زمین فروخت کرنا چاہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے، تاہم اس کا لازمی تقاضہ یہ بھی ہونا چاہیے کہ اگر کوئی شخص اپنی زمین کے کسی حصے کی بیع اس طرح کرنا چاہے کہ خریدار اور وہ زمین کے مشترک مالک بن جائیں، اور زمین الگ الگ تقسیم نہ ہو تو اس پر بھی کوئی پابندی نہ ہو، لیکن اس پیراگراف کے تحت قانوناً جائز نہیں ہوگی، جس سے زمین بائع اور خریدار کے درمیان تقسیم ہوئے بغیر مشترک ہو جائے، جس کو اسلامی فقہ میں مشاع کہا جاتا ہے، اور یہ بات بالکل درست ہے کہ اس قسم کی بیع پر پابندی عائد کرنے کا جواز نہیں ہے، اس لیے کہ زمینوں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بٹنے کی جس خرابی کا انسداد مقصود ہے، وہ اس صورت میں پیدا نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ میراث کے احکام کے ذریعے ایک چھوٹی سے چھوٹی زمین میں بھی مزید حصہ دار پیدا ہو سکتے ہیں، اور ان مزید حصہ داروں کے شریک ہونے میں زیر نظر قانون کوئی رکاوٹ نہیں ڈالتا۔ تاوقتیکہ زمین ان کی مشترک ملکیت رہے، لہٰذا اگر زمین کی فروخت کے نتیجے میں مزید حصہ دار پیدا ہو جائیں، تو اس میں بھی کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے، تاوقتیکہ بیچنے والا اور خریدار دونوں زمین کے مشترک مالک رہیں، اور آپس میں اسے تقسیم نہ کریں۔

۱۶۵۔ اگر ایک چھوٹی زمین کے مالک کو اپنے لیے کچھ رقم کی ضرورت ہے، اور وہی اپنی

پوری زمین اس لیے بیچنا نہیں چاہتا کہ اس طرح وہ اپنے ذریعہ معاش سے محروم ہو جائے گا، اور اپنی وہ ضرورت زمین کا ایک حصہ بیچ کر پوری کر سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے، قرآن وسنت کی رو سے مالک کو اپنی ہر ملکیت کلی یا جزوی دونوں طریقوں سے بیچنے کا پورا اختیار ہے، لہٰذا پیراگراف کا وہ حصہ جو ایسی بیع سے منع کرتا ہو، بظاہر قرآن وسنت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

۱۶۶۔ لیکن ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۲ میں تقسیم پر جو پابندی عائد کی گئی ہے، اس کے معاملے میں حتمی فیصلے کو فی الحال ملتوی رکھا گیا ہے، اور اس پیراگرف کا اس مسئلے سے گہرا تعلق ہے، نیز اس سلسلے میں وفاقی شرعی عدالت کا ایک اور تازہ فیصلہ حال ہی میں منظر عام پر آیا ہے، مناسب ہے کہ اس پر بھی غور کر لیا جائے، اس لیے اس نکتے پر بھی حتمی فیصلے کو مؤخر رکھا جاتا ہے۔

مزارعت ختم کرنے پر پابندی

۱۶۷۔ اپیل کنندہ نے مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کے پیراگراف ۲۵ وک بھی چیلنج کیا ہے، اس پیراگراف میں کہا گیا ہے کہ کوئی مالک زمین کسی مزارع یا کرایہ دار سے زمین خالی نہیں کرا سکتا، الا یہ کہ وہ مزارعت کی شرائط کے مطابق کرایہ ادا نہ کرتا ہو، یا زمین کو اس انداز میں استعمال کرتا ہو، جس سے اس کا مقصد فوت ہو جائے، یا اس ریگولیشن کے مطابق اس پر کوئی سزا عائد ہوگئی ہو، یا وہ زمین کو طے شدہ یا رواجی شرائط کے مطابق کاشت نہ کر سکتا ہو، یا اس نے زمین کسی اور کو ذیلی مزارعت پر دیدی ہو۔

۱۶۸۔ اپیل کنندہ کا اعتراض یہ ہے کہ مالک زمین اور مزارع کے درمیان جب کوئی معاہدہ ہو جائے تو اس معاہدہ کے مطابق مالک کو انخلاء کا حق ہونا چاہیے، اور یہ حکم دے دینا کہ جب کسی زمین میں کوئی مزارع ایک مرتبہ کام شروع کر دے تو مالک اس کے ساتھ مزارعت کے معاملے کو کسی بھی حال میں ختم نہ کر سکے، یہ حقوق ملکیت میں ایسی دخل اندازی ہے جو شریعت کیخلاف ہے۔

۱۶۹۔ میں اس فیصلے کے پیراگراف ۱۰ سے پیراگراف ۳۰ تک قرآن وسنت کے وہ دلائل ذکر کر چکا ہوں جن کی رو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ملکیت کے معاملے میں زمین اور دوسری اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمین شخصی ملکیت میں آسکتی ہے، تو اس کا منطقی نتیجہ یہی ہے کہ کوئی دوسرا شخص اگر اسے استعمال کرے تو وہ مالک کے ساتھ کسی معاہدے کے تحت ہی ہونا چاہیے، چنانچہ مزارعت یا کرایہ دونوں وہ جائز عقود اور معاہدات (Contracts) ہیں، جن کے تحت کوئی شخص کسی دوسرے کی زمین جائز طور پر استعمال کر سکتا ہے، اور معاہدات کے بارے میں قرآن کریم کا واضح ارشاد

ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ

اے ایمان والو! معاہدات کو پورکرو۔ (۱)

نیز ارشاد ہے:

وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُلًا

عہد کو پورا کرو، بلاشبہ عہد کے بارے میں (آخرت میں) سوال ہوگا۔ (۲)

کیونکہ مزارعت بھی ایک معاہدہ ہے، لہذا ان آیات کی روشنی میں اس کا شرائط معاہدہ کے تابع ہونا ضروری ہوگا، چنانچہ اگر مزارعت کے وقت اس معاہدہ کے جاری رہنے کے لیے فریقین کے درمیان کوئی مدت طے کر لی گئی ہو، تو اس مدت کے ختم ہونے پر معاہدہ کا ختم ہو جانا مذکورہ آیتوں کا لازمی تقاضہ ہے، جبکہ زیر نظر قانون اس کے برخلاف یہ حکم دیتا ہے کہ فریقین کے درمیان خواہ کوئی مدت مقرر ہوئی ہو، مزارعت کا معاہدہ مالکِ زمین کی طرف سے اس وقت تک ختم نہیں کیا جاسکتا جب تک ان پانچ حالتوں میں سے کوئی حالت نہ پائی جائے جو ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۵ میں مذکور ہیں۔

۱۷۰۔ قرآن کریم کے بعد اگر احادیث کو دیکھا جائے تو ان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مزارعت ایک معاہدہ ہے اور اس کی مدت (Tenure) معاہدے کے شروع میں فریقین کی رضامندی سے طے کی جائے گی، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں سے مزارعت کا جو معاملہ فرمایا تھا، اس میں یہ صراحت موجود تھی کہ ان کو مزارعت پر اس وقت تک باقی رکھا جائے گا جب تک ہم چاہیں، چنانچہ صحیح مسلم میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں سے یہ معاملہ کرتے ہوئے یہ الفاظ ارشاد فرمائے:

نقركم على ذالك ماشئنا

ہم آپ لوگوں کو زمین پر اس وقت تک باقی رکھیں گے جب تک ہم چاہیں گے۔ (۳)

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں کہ:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا خلاصہ یہ تھا کہ ان کے ساتھ صرف ایک سال کا معاہدہ ہوا تھا، اور ہر سال اس معاہدے کی تجدید کی جاتی تھی۔ (۴)

اسی معاہدے کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زمانہ آیا تو انھوں نے یہودیوں سے وہ زمینیں

---

(۱) سورۃ مائدہ۔ آیت ۱　(۲) سورۃ بنی اسرائیل۔ آیت: ۳۴۔　(۳) صحیح مسلم، باب المساقات۔

(۴) صحیح مسلم، شرح نووی۔

واپس لے لیں، اور اس موقع پر ایک خطبے میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا:

یاایها الناس! ان رسول الله ﷺ کان عامل یهود خیبر علی انا نخرجهم اذا شئنا فمن کان له مال فلیلحق به وانی مخرج الیهود فاخرجهم

سنن ابوداؤد کے مطبوعہ اردو ترجمے میں یہ حدیث نمبر ۲۸۰۱ ہے، اور اس کا ترجمہ مندرجہ ذیل الفاظ میں کیا گیا ہے:

اے لوگو! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں سے یہ معاملہ طے کیا تھا کہ جب چاہیں گے ہم ان کو نکال دیں گے، لہذا جس شخص کا جو مال ان کے پاس ہو وہ ان سے اپنا مال لے لے، کیونکہ میں یہودیوں کو نکالنے ہی والا ہوں۔ (۱)

اس واقعہ سے یہ بات واضح ہے کہ مزارعت کا معاملہ معاہدے کی شرائط کے تابع ہوتا ہے اور معاملے کے وقت جو شرائط طے کر لی گئی ہوں، فریقین پر اس کی پابندی لازمی ہے، عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں مزارعت کے معاملے کا عام رواج تھا، یہاں تک کہ حضرت ابوجعفر محمد باقر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"مابالمدینة اهل بیت هجرة الایعطون ارضهم بالثلث والربع"

مدینہ میں مہاجرین کا کوئی گھرانہ ایسا نہیں تھا جو اپنی زمین تہائی یا چوتھائی کی بٹائی پر نہ دیتا ہو۔ (۲)

ان تمام معاملات میں یہ بات مشترک نظر آتی ہے کہ مزارعت کو معاہد کی شرائط کے تابع قرار دیا جاتا تھا اور یہ صورت کہیں نہیں تھی کہ کسی شخص کو زمین مزارعت پر دینے کے بعد مالک کو اس کے ساتھ مزارعت ختم کرنے کا حق باقی نہ رہے۔

۱۷۱۔ درحقیقت مزارعت کی مدت معاہدہ ختم ہونے کے بعد اگر کوئی شخص یک طرفہ طور پر زمین میں کاشت کرتا رہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مالک کی مرضی کے بغیر اس کی ملکیت کو استعمال کر رہا ہے، اور اس کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد موجود ہے:

من زرع فی ارض قوم بغیر اذنه فلیس له من الزرع شیئی وله نفقته

جو شخص دوسرے لوگوں کی زمین ان کی اجازت کے بغیر کاشت کرے تو اس کے لیے کھیتی کا کوئی حصہ حلال نہیں، البتہ اس کے لیے اپنے خرچ (اور محنت) کے

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب الخراج، باب حکم ارض خیبر، حدیث نمبر ۳۰۰۶

(۲) مصنف عبدالرزاق، ص۱۰۰ ج ۸ حدیث نمبر ۱۴۴۷۶۔

بقدر (کھیتی) حلال ہے۔ (۱)

اس کے علاوہ اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۶۸ سے ۸۴ تک وہ احادیث ذکر کی جا چکی ہیں، جن میں کسی دوسرے کے مال، بالخصوص زمین کو اس کی اجازت کے بغیر استعمال کرنے پر شدید وعیدیں مذکور ہیں، ان سے بھی یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

۱۷۶۔ انھی دلائل کی بناء پر فقہاء کرام نے مزارعت کی صحت کے لیے یہ شرط ضروری قرار دی ہے کہ مزارعت کا معاملہ کرتے وقت کسی معین مدت کا بیان ضروری ہے، البتہ اگر کسی علاقے میں کسی خاص مدت کا ایسا رواج ہو کہ تمام زمینیں اسی مدت کے لیے کرایہ یا مزارعت پر دی جاتی ہوں، تو اس صورت میں مزارعت کی مدت بیان کیے بغیر بھی معاملہ درست ہو جاتا ہے، اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ زمین مروجہ مدت کے لیے مزارعت پر دی گئی، چنانچہ صاحب درمختار لکھتے ہیں:

> فی بلادنا تصح بلا بیان مدة ویقع علی اول زرع واحد
>
> ہمارے علاقے میں مدت کا بیان کیے بغیر بھی مزارعت درست ہو جاتی ہے اور اس کو صرف ایک فصل کے لیے سمجھا جائے گا۔ (۲)

یہ موقف صرف فقہاءِ حنفیہ کا نہیں، بلکہ تمام فقہاء اسی کے قائل رہے ہیں، چنانچہ علامہ ابن منذر لکھتے ہیں:

> واجمع علی ان اکتراء الارض بالذهب والفضة وقتاً معلوماً جائز
>
> اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ زمین کو نقدی کے عوض ایک معین وقت کے لیے کرایہ پر لینا جائز ہے۔ (۳)

اور ڈاکٹر سعدی ابو حبیب لکھتے ہیں:

> ان المزارعة علی جزء شائع عما یخرج من الارض کالثلث او النصف او السدس او الی جزء مسمی منصوبا من الجمیع الی مدة معروفة جائزة بالاجماع المتیقن المقطوع به
>
> بٹائی کا معاملہ اس طرح کرنا کہ زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار کا ایک متناسب (Proportionate) حصہ زمین کی اجرت کے طور پر مقرر کیا گیا ہو، مثلاً تہائی، آدھا یا چھٹا حصہ، یا کوئی بھی ایسا متعین حصہ جس کی نسبت مجموعی پیداوار سے ہو، اور معاملہ کی ایک مدت مقرر کی گئی ہو، باجماع یقینی طور پر جائز ہے۔ (۴)

---

(۱) جامع الترمذی، ابواب الاحکام، باب نمبر ۲۹ حدیث نمبر ۱۳۷۸ (۲) الدر المختار مع رد المحتار، ص ۱۹۳ ج ۵ مطبوعہ کوئٹہ

(۳) کتاب الاجماع لابن المنذر، ص ۱۲۷ مسئلہ نمبر ۵۴۴ (۴) موسوعۃ الاجماع ص ۹۹۶ ج ۲ طبع بیروت

اس پوری بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مزارعت قرآن وسنت کی رو سے ایک معاہدہ ہے، جس میں معاملے کی مدت کا بیان ضروری ہے، اور جب فریقین کے درمیان کوئی مدت مقرر ہو جائے تو فریقین پر اس کی پابندی لازم ہے، اور کسی فریق کو اس مدت سے زائد مزارعت کے معاملے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، لہذا مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کا پیراگراف ۲۵ شق نمبرا چونکہ ان احکام سے ٹکراتا ہے، لہذا اس کے معاملے میں اپیل کنندہ کی اپیل منظور کرتے ہوئے پیراگراف نمبر ۲۵ شق نمبرا کو مکمل طور پر قرآن وسنت کے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

ٹیکس اور بیج وغیرہ کے اخراجات

۱۷۳۔ مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کے پیراگراف نمبر ۲۵ شق نمبر ۲ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ۱۹۷۲ء کی فصل خریف سے:

(۱)　زمین پر عائد ہونے والے تمام ٹیکس اور سرکاری واجبات زمیندار کے ذمہ ہوں گے۔

(۲)　آبیانہ کی ادائیگی اور بیج فراہم کرنے کی ذمہ داری بھی زمیندار پر ہوگی۔

(۳)　کھاد اور کیڑے مار ادویہ کے اخراجات زمیندار اور کاشت کار کے درمیان برابر تقسیم ہوں گے۔

اپیل کنندہ کو ان احکام پر بھی اعتراض ہے، اور ان کا موقف یہ ہے کہ اس معاملے میں مالک زمین کو مکمل اختیار ہونا چاہیے کہ وہ مزارعت کی جو شرائط چاہے، طے کرلے۔

۱۷۴۔ لیکن اپیل کنندہ کا یہ موقف قابلِ تسلیم نہیں، جیسا کہ پیچھے ذکر کیا جاچکا ہے، اسلام نے زمین پر انفرادی ملکیت کو تسلیم تو کیا ہے، لیکن یہ ملکیت ہر حال میں شرعی احکام کے تابع اور اس کی پابند ہے، لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ معاہدہ کے شرائط طے کرنے میں مالک زمین مکمل طور پر خود مختار اور آزاد ہے۔

۱۷۵۔ جہاں تک بیج کا تعلق ہے، اس کی ذمہ داری بھی زمیندار پر ڈالنے میں نہ صرف یہ کہ شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے، بلکہ بعض فقہاء کرام کے نزدیک تو بیج کاشت کار کے ذمہ ڈالنا جائز ہی نہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"ظاهر المذهب ان المزارعة انما تصح اذا كان البذر من رب الارض والعمل من العامل .... وهو مذهب ابن سيرين والشافعي واسحاق لانه عقد يشترك العامل ورب المال في نمائه فوجب ان يكون راس المال

كله من عند احد هما كالمساقات والمضاربة

حنبلی مذہب کی ظاہر روایت یہ ہے کہ مزارعت اس صورت میں درست ہوسکتی ہے جب بیج زمین دار فراہم کرے، اور کاشت کار کی صرف محنت ہو......... یہی محمد بن سیرینؒ امام شافعیؒ اور امام اسحاقؒ کا مذہب ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں نفع حاصل کرنے کے لیے محنت کار اور مالک سرمایہ مل کر آپس میں شرکت کرتے ہیں، لہذا سرمایہ پورا کا پورا مالک کی طرف سے ہونا چاہیے جیسا کہ مساقات اور مضاربت میں ہوتا ہے۔ (۱)

اگر چہ دوسرے فقہاء (جن میں فقہاء حنیفہ بھی داخل ہیں) یہ فرماتے ہیں کہ اگر فریق متفق ہوں تو بیج کی ذمہ داری کاشت کار پر ڈالی جاسکتی ہے، لیکن ایسا کرنا ضروری نہیں۔ (۲)

لہذا اگر قانون میں بیج فراہم کرنے کی ذمہ داری مالک زمین پر عائد کی ہے، تو اس میں کوئی ایسی بات نہیں جسے قرآن وسنت سے متصادم کہا جائے۔

۱۷۷۔ یہی معاملہ آبیانے کا بھی ہے، کہ کھیتی کو سیراب کرنے کا عمل اگر چہ کاشت کار کے ذمہ ہے، لیکن اس پر آنے والے اخراجات اگر زمیندار پر عائد کیے جائیں تو اس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں، چنانچہ بعض فقہاء نے فرمایا کہ:

فأما البقرة التى تدير الدولاب فقال اصحابنا هى عمل رب المال لانها ليست من العمل

وہ بیل جو رہٹ چلانے کے لیے استعمال کیا جائے، ہمارے فقہاء کا قول ہے کہ اس کا فراہم کرنا زمین دار کے ذمہ ہے، کیونکہ وہ عمل کا حصہ نہیں۔ (۳)

لہذا آبیانے کو زمین دار کے ذمہ قرار دینا بھی قرآن وسنت، کے احکام سے متصادم نہیں۔

۱۷۸۔ جہاں تک کھاد اور کیڑے مار دواؤں کو نصف نصف تقسیم کرنے کا تعلق ہے، اس کے بارے میں بھی قرآن وسنت میں کوئی صریح حکم موجود نہیں، اور فقہاء کرام کی آراء اس میں مختلف ہیں، علامہ ابن قدامہؒ نے امام شافعیؒ کا قول بیان کیا ہے کہ:

"فاما تسمير الارض بالذبل ان احتاجت اليه فشراء ذالك على رب المال

(۱) المغنی لابن قدامہ، ص ۴۲۳ ج ۵۔ مطبوعہ ریاض۔ سعودی عرب

(۲) ردالمحتار، ص ۱۹۵ و ۱۹۶ ج ۵۔ مطبوعہ کوئٹہ

(۳) المغنی لابن قدامہ، ص ۴۰۲ ج ۵۔

لانه ليس من العمل فجرى مجرى مايلحق به

جہاں تک زمین میں گوبر وغیرہ کی کھاد ڈالنے کا تعلق ہے، اگر زمین کو اس کی ضرورت ہو تو اس کی خریداری کی ذمہ داری زمیندار پر ہوگی، کیونکہ وہ عمل کا حصہ نہیں، لہذا اس کا وہی حکم ہوگا جو جفتی کرنے کے آلات کا حکم ہوتا ہے۔(۱)

لہذا اگر پوری کھاد اور پوری دواؤں کا خرچہ بھی زمیندار پر ڈالا جائے تو اس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں، اب جب کہ یہ اخراجات دونوں پر نصف نصف ڈالے گئے ہیں، تو بطریق اولیٰ یہ قانون قرآن وسنت سے متصادم نہیں، لہذا مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کے پیراگراف نمبر ۲۵ شق نمبر ۲ کے بارے میں یہ اپیل مسترد کی جاتی ہے۔

حقِ کاشت کاری کی وراثت

۱۷۹۔شریعت اپیل نمبر ۲۱ در ۱۹۸۴ء حکومت پنجاب کی طرف سے دائر کی گئی ہے، جس کا پس منظر یہ ہے کہ فیڈرل شریعت کورٹ نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳۔ڈی کے تحت خود اپنی تحریک پر پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کا جائزہ لیتے ہوئے اس کی دفعہ ۶۰۔اے میں ایک ترمیم کا حکم دیا، اس فیصلے کے خلاف صوبائی حکومت پنجاب نے یہ اپیل دائر کی ہے۔

۱۸۰۔پنجاب ٹیننسی ایکٹ کی دفعہ ۶۰۔اے کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی کاشت کار نہ ہو تو موروثی کاشت کار (Occupancy Tenant) ہو، اور نہ کسی ایسی زمین کا کاشت کار ہو جو زمیندار نے کسی مروجہ قانون کے تحت ذاتی کاشت کے لیے محفوظ رکھی ہو، اور نہ اس کی کاشت کاری کسی معاہدے یا کسی ہیئت مجاز کے فیصلے یا حکم کے تحت کسی معین مدت کے لیے ہو، اگر ایسا کاشت کار مر جائے، تو اس کا حقِ کاشت کاری اس کے مرنے کے بعد اس کے ترجیحی وارث (Preferred Heir) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور اگر اس کا کوئی ترجیحی وارث نہ ہو تو اس کے سب سے بڑے بیٹے کی طرف۔

۱۸۱۔فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے میں یہ ہدایت دی ہے کہ اگر کاشت کار مسلمان ہو تو ترجیحی وارث یا بیٹے کے بجائے یہاں حق کاشت کاری کاشت کار کے شخصی قانون کے مطابق اس کے تمام ورثاء کی طرف منتقل کرنے کا اثر رکھتی ہو۔

۱۸۲۔اپیل کنندہ نے اپنی وجوہاتِ اپیل میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ حقِ کاشت کاری

---

(۱) ایضاً ص ۳۰۲ ج ۵

اسلام کی رو سے قابل وراثت نہیں ہے، لہٰذا اس کو تمام ورثاء کی طرف منتقل کرنے کا حکم دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔

۱۸۳۔ میں اپیل کنندہ کے اس موقف سے اتفاق کرتا ہوں، اوپر شریعت اپیل نمبر ۴ در ۱۹۸۱ء کا تصفیہ کرتے ہوئے قرآن وسنت کے دلائل سے یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ مزارعت یا کاشتکاری ایک معاہدہ ہے، جو فریقین کی رضامندی سے وجود میں آتا ہے، اور معاہدہ کے شرائط کے تابع ہوتا ہے، لہٰذا کسی بھی حالت میں ایک فریق کو اس معاہدے کے باقی رکھنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اور چونکہ عام معاہدات کا حال یہ ہے کہ وہ فریقین میں سے کسی ایک کی موت پر ختم ہو جاتے ہیں، الا یہ کہ معاہدے ہی میں اس کے خلاف کوئی صراحت موجود ہو، اس لیے حق کاشتکاری کوئی ایسی جائیداد نہیں ہے جو قابلِ وراثت ہو، اپیل کنندہ نے وجوہات اپیل کے ساتھ جو تحریری بیان داخل کیا ہے، اس میں اسلامی احکام کے جو حوالے دیئے گئے ہیں، ان سے بلاشبہ یہی ثابت ہوتا ہے۔

۱۸۴۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں حق کاشتکاری کو قابل وراثت قرار دینے کے لیے جس بات پر انحصار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ رائج الوقت قوانین کے تحت جن میں مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ اور (Punjab Protection and REstoration of Tenancy Right 1950) داخل ہیں، یہ حکم دیا گیا ہے کہ کسی کاشت کار کو کسی زمین سے اس وقت تک بے دخل نہیں کیا جاسکے گا، جب تک ان بنیادوں میں سے کوئی بنیاد نہ پائی جائے جو ان قوانین میں درج ہیں، فاضل وفاقی شرعی عدالت کا کہنا یہ ہے کہ ان قوانین کی موجودگی میں اب کاشتکار کا حق ایک دائمی حق بن گیا ہے، جو کاشتکار کی موت پر ختم نہیں ہوتا، لہٰذا اس کو قابل وراثت ہونا چاہیے۔

۱۸۵۔ لیکن شریعت اپیل نمبر ۴ در ۱۹۸۱ء کا تصفیہ کرتے ہوئے قرآن وسنت کے دلائل کی رو سے میں یہ قرار دے چکا ہوں کہ مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ کا پیراگراف ۲۵۔اے جو کاشتکاری کو علی الاطلاق ایک دائمی حق قرار دیتا ہے، قرآن وسنت کے احکام سے متصادم ہے، لہٰذا جس بنیاد پر فاضل وفاقی شرعی عدالت نے حق کاشتکاری کو قابل وراثت قرار دیا، اس کے منہدم ہو جانے کے بعد فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کے لیے کوئی بنیاد باقی نہیں رہتی۔

۱۸۶۔ لیکن جب ایک مرتبہ یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ حق کاشتکاری قابلِ وراثت نہیں ہے بلکہ معاہدے کی شرائط کے تابع ہے، اور خود اپیل کنندہ نے اپنی اپیل میں اسی موقف پر زور دیا ہے، اور اس کے دلائل فراہم کیے ہیں، تو جس طرح حق کاشتکاری کا ورثاء کی طرف منتقل ہونا غلط قرار پاتا ہے، اسی طرح ترجیحی وارث یا سب سے بڑے بیٹے کی طرف منتقل ہونا بھی قرآن وسنت کے احکام کی رو سے

درست نہیں، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مالک کی مرضی کے بغیر کسی خاص شخص کے ساتھ مزارعت کا معاہدہ جبری طور پر عمل میں لایا گیا ہے، اور اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۶۵ سے ۸۴ تک جو احادیث نقل کی گئی ہیں، وہ اس کے ناجائز ہونے پر دلالت کرتی ہیں، نیز حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث:

من زرع فی ارض قوم بغیر اذنهم فلیس له من الزرع شیئی وله نفقته

جو شخص دوسروں کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرے، اس کے لیے کھیتی کا کوئی حصہ حلال نہیں، ہاں اس کا کیا ہوا خرچ اس کا حق ہے۔(۱)

یہ حدیث بھی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر کوئی شخص جبراً کسی کی زمین کا کاشت کار نہیں بن سکتا۔

اور یہ تمام احکام درحقیقت اس اصول پر مبنی ہیں، جو قرآن کریم کی اس آیت میں ارشاد فرمایا گیا:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَاتَاْ كُلُوْآ اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

اس اصول کے مزید دلائل اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۲۲ میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیے جا چکے ہیں، لہٰذا اپیل کنندہ نے اپنی وجوہاتِ اپیل میں جو موقف اختیار کیا ہے کہ حق کاشتکاری قابل وراثت نہیں ہے، بلکہ کاشتکار کی موت پر ختم ہو جاتا ہے، اس کا منطقی تقاضہ یہ ہے کہ کاشتکار کی موت کے بعد کاشتکاری کسی بھی شخص کی طرف جبراً منتقل نہ کی جائے، لہٰذا پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۶۰۔اے جو یہ حق ترجیحی وارث یا بڑے بیٹے کی طرف منتقل کرتی ہے، مذکورہ بالا اصول کے تحت پوری کی پوری قرآن وسنت سے متصادم ہے۔

۱۸۷۔ اگرچہ عوام الناس کی طرف سے کوئی ایسی اپیل ہمارے سامنے نہیں ہے، جو مذکورہ ایکٹ کی دفعہ ۶۰۔اے کو قرآن وسنت سے متصادم بنا دینے کا مطالبہ کر رہی ہو، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ حق کاشتکاری کے ناقابلِ وراثت ہونے کا معاملہ دفعہ ۶۰۔اے کی شرعی حیثیت سے اس قدر پیوستہ ہے کہ ہمارے سامنے صوبائی حکومت پنجاب کی جو اپیل زیر سماعت ہے، قرآن وسنت کی روشنی میں اس کا ٹھیک ٹھیک تصفیہ اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ دفعہ ۶۰۔اے کے احکام کو اس کے مجموعی تناظر (Perspective) میں دیکھ کر اس کے بارے میں قرآن وسنت کے احکام کا صحیح منشا تلاش نہ کیا جائے، چنانچہ میرے نزدیک اس اپیل کا تصفیہ کرتے ہوئے دفعہ ۶۰۔اے کی مجموعی شرعی حیثیت کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ دینا اپنے حدود اختیار سے تجاوز نہیں، لہٰذا پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۶۰۔اے کو قرآن وسنت سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

زیرِ نظر قوانین کے بارے میں فیصلے کا خلاصہ

۱۸۸۔ اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ (لینڈ رریفارمز ریگولیشن ۱۹۷۲ء) کی دفعہ ۸، ۹ میں ملکیت کی حد نہری زمین میں ۱۱۵۰ ایکڑ، اور بارانی زمین میں ۱۳۰۰ ایکڑ یا بارہ ہزار پیداواری یونٹ (جو بھی زیادہ ہو) مقرر کی گئی تھی، اور اسی دفعہ کی شق (۲) سے واضح ہے کہ اس تحدید کا مقصد یہ ہے کہ اس سے زیادہ زمین مالک سے بلا معاوضہ لے لی جائے... دفعہ ۱۰ میں سرکاری ملازمین کے لیے ۱۱۰۰ ایکڑ کی حد اسی لیے مقرر کی گئی ہے، اور دفعہ ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶ اور ۱۷ میں مذکورہ حد سے زائد ہر زمین کو سرکاری ملکیت قرار دیا گیا ہے، اور دفعہ ۱۸، ۱۹، ۲۰ اور ۲۱ میں اس طرح لی ہوئی زمینوں کو استعمال کرنے کے طریقے متعین کیے گئے ہیں۔

اسی ریگولیشن کی دفعہ ۷ میں زمینوں کے ایسے انتقالات پر پابندی عائد کی گئی ہے جن کے ذریعہ تحدیدِ ملکیت کے احکام سے فرار اختیار کیا جاسکتا ہو، اس دفعہ کا مقصد بھی بلا معاوضہ زمینوں کے حصول کی رکاوٹوں کو دور کرتا ہے۔

جو بحث اوپر کی گئی ہے، اس کی روشنی میں کسی کی جائز ملکیت پر بلا معاوضہ قبضہ کرنا متعدد آیاتِ قرآنی اور بہت سی احادیث کے صریحاً مخالف ہے، اور چونکہ ان دفعات سے ان آیات و احادیث کی خلاف ورزی ہوتی ہے، لہٰذا ان تمام دفعات کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

(۲) نیز اسی ریگولیشن کی دفعہ ۲۵ ذیل دفعہ ا میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ کوئی زمیندار چند مخصوص صورتوں کے سوا کسی بھی حالت میں اپنے مزارع کا انخلاء نہیں کرسکتا۔

اوپر کی بحث کی روشنی میں قرآن و سنت کے دلائل سے ثابت کیا گیا ہے کہ مزارعت کی مدت (Tenure) فریقین کے باہمی معاہدے کے تابع ہوتی ہے، لہٰذا اس ریگولیشن کی دفعہ ۲۵ ذیلی دفعہ ا کو بھی قرآن و سنت کے احکام سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

البتہ اس ریگولیشن کی دفعہ ۲۲ میں تقسیمِ اراضی پر جو پابندی عائد کی گئی ہے، اور دفعہ ۲۴ میں اس

غرض کے لیے انتقال پر جو پابندی عائد کی گئی ہے، اس کے بارے میں فیصلہ محفوظ رکھا جاتا ہے، اور دفعہ ۲۵ ذیلی دفعہ ۲ میں زمیندار پر جو ذمہ داریاں عائد کی گئی ہیں، ان کے بارے میں یہ قرار دیا جاتا ہے کہ وہ قرآن وسنت کے احکام سے متصادم نہیں ہیں۔

(۳) اسی طرح پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۶۰۔اے کے بارے میں یہ قرار دیا جاتا ہے کہ وہ اس لحاظ سے قرآن وسنت کے احکام سے متصادم ہے کہ اس میں کاشتکار کی موت کے بعد جب کاشتکاری اس کے ترجیحی وارث (Preferred heir) یا اس کی غیر موجودگی میں اس کے بڑے بیٹے کی طرف منتقل کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جب کہ حق کاشتکاری وراثت میں کسی کو منتقل نہیں ہو سکتا۔

(۴) لینڈر ریفارمز ایکٹ ۱۹۷۷ء کی دفعہ ۳ کے ذریعہ زمین کی ملکیت کی حد مزید گھٹا کر نہری زمین میں ۱۱۰۰ ایکڑ اور بارانی زمین میں ۱۲۰۰ ایکڑ (یا آٹھ ہزار پیداواری یونٹ) کر دی گئی ہے، دفعہ ۴، ۵ اور ۶ کے ذریعے اسی تحدید ملکیت کے مقاصد حاصل کرنے کے لیے زمینوں کی تقسیم اور انتقالات پر مختلف پابندیاں عائد کی گئی ہیں، دفعہ ۹ کے ذریعے یہ حکم دیا گیا ہے کہ یوم آغاز قانون سے چار ماہ کے اندر یہ زمینیں حکومت کے حوالے کر دی جائیں، جو ان کی مالک تصور ہوگی، پھر دفعہ ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ میں حکومت کی طرف سے دفعہ ۹ کے تحت لی گئی زمینوں کا معاوضہ ادا کرنے کے احکام دیئے گئے ہیں، اور دفعہ ۱۵، ۱۶ اور ۱۷ میں اس طرح حاصل کی گئی زمینوں کے استعمال کے متعلق قوانین بنائے گئے ہیں۔

۱۸۹۔ مذکورہ بالا بحث میں واضح کیا جا چکا ہے کہ کسی شخص کی جائز ملکیت کو زبردستی معاوضہ دے کر لینا صرف ''ضرورت'' اور ''عمومی حاجت'' کے تحت جائز ہے، جس کی شرائط بیان ہو چکی ہیں، ان شرائط میں سے تین شرطیں یہ ہیں:

(الف) ''ضرورت'' اور ''عمومی حاجت'' کو دور کرنے کا اس جبری خریداری کے سوا کوئی راستہ نہ ہو، اور یہ فیصلہ تمام ممکنہ متبادل طریقوں پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد کیا گیا ہو، لہٰذا محض مفادِ عامہ (Public interest) کی مجمل بنیاد کافی نہیں، جب تک ''ضرورت'' یا ''عمومی حاجت'' کا تیقن نہ ہو چکا ہو۔

زیر نظر قانون میں یہ شرط اس لیے مفقود ہے کہ، جیسا کہ اس قانون کی تمہید (Preamble) میں کہا گیا ہے اس کا مقصد ''زیادہ منصفانہ تقسیم دولت'' ہے حالانکہ ''زیادہ منصفانہ تقسیم دولت'' اور بے جا ارتکاز دولت کے انسداد کے لیے اسلام نے جو طریقے اختیار کیے ہیں، اور

جن کا ذکر اس فیصلے میں ہو چکا ہے ان کو اختیار کیے بغیر یہ قدم اٹھایا گیا ہے، جب ''زیادہ منصفانہ تقسیم دولت'' کے متبادل طریقے موجود ہیں تو وہ ''ضرورت'' یا ''عمومی حاجت'' نہیں پائی گئی جو جبری خریداری کے جواز کی لازمی شرط ہے۔

(ب) جبری خریداری کے جواز کی دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا معاوضہ بازاری نرخ (Market Value) کے مطابق ادا کیا جائے، جب کہ مذکورہ قانون کی دفعہ ۱۱ میں ہر پیداواری یونٹ کا معاوضہ ۳۰ روپے مقرر کیا گیا ہے، خواہ اس کا بازاری نرخ کچھ بھی ہو، اور دفعہ ۱۲ میں زمین پر پائی جانے والی تنصیبات (Installations) کی وہ قیمت لگائی گئی ہے، جو ان کی اصل لاگت (Cost) کے برابر ہو، خواہ ان کی موجودہ بازاری قیمت کتنی بڑھ چکی ہو۔

(ج) جبری خریداری کی تیسری شرط یہ تھی کہ معاوضہ یا تو قبضے سے پہلے یا اس کے ساتھ ساتھ ادا کر دیا جائے، یا اتنی دیر میں کہ اسے قابل ذکر تاخیر نہ سمجھا جاتا ہو، لیکن دفعہ نمبر ۱۳ کے تحت یہ ادائیگی سودی بانڈز کے ذریعے کرنے کا حکم کیا گیا ہے۔

ان وجوہ سے اس ایکٹ کی مذکورہ بالا دفعات کو بھی قرآن وسنت سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔

نتائج

۱۹۰۔ مذکورہ بالا تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ مندرجہ ذیل قوانین کو قرآن وسنت سے متصادم قرار دیا جاتا ہے:

(۱) لینڈ ریفارمز ریگولیشن ۱۹۷۲ء (مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵) کی دفعات ۷، ۸، ۹ اور دفعات ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰ اور ۲۱ نیز دفعہ ۲۵ کی ذیلی دفعہ نمبر ۱۔

(۲) لینڈ رریفارمز ایکٹ ۱۹۷۷ء کی دفعہ ۳، ۴، ۵، ۶ دفعہ ۹، دفعہ ۱۱، ۱۲، ۱۳، اور دفعہ ۱۵، ۱۶ اور ۱۷۔

(۳) دی پنجاب ٹیننسی ایکٹ نمبر ۱۶۔ در۔ ۱۹۸۷ء کی دفعہ ۶۰۔اے ان تصریحات کے ساتھ شریعت اپیل نمبر ۱، ۱۹۸۱ء اپیل نمبر ۳، ۸، ۹، ۱۰۔ ۱۹۸۱ء اور اپیل نمبر ۱، ۱۹۸۷ء منظور کی جاتی ہیں اور اپیل نمبر ۴۔ در۔ ۱۹۸۱ء اور اپیل نمبر ۲۱۔ در ۱۹۸۴ء کو جزوی طور پر منظور کیا جاتا ہے۔

اپیل نمبر ۱۔ ۱۹۸۱ء میں اپیل کنندہ چونکہ ایک وقف ہے، اس لیے اس کے اخراجات مقدمہ

مسئول الیہ وفاقی حکومت ادا کرے گی، باقی اپیلوں کے اخراجات کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا جارہا۔

(محمد افضل ظلہ)
چیئرمین

(محمد تقی عثمانی)
ممبر

(نسیم حسن شاہ)
ممبر

(شفیع الرحمٰن)
ممبر

(پیر محمد کرم شاہ)
ممبر

(اشاعت کے لیے منظور ہے)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ضمیمہ

ملکیت زمین پر کچھ شبہات اور ان کا جواب

ملکیتِ زمین کا مسئلہ تشنہ رہے گا، اگر یہاں بعض ان ''دلائل'' یا شبہات پر گفتگو نہ کی جائے جو ہمارے دور کے بعض اہل قلم نے یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کیے ہیں کہ زمین انفرادی ملکیت کے تحت نہیں آسکتی۔ چنانچہ یہ شبہات اور ان کے جوابات ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں:

۱۔ زمین اللہ کی ہے

ملکیت زمین کی نفی کے لیے آج کل قرآن کریم کی جو آیت سب سے پہلے خاصے زور و شور کے ساتھ پیش کی جاتی ہے، وہ سورہ اعراف کی یہ آیت ہے:

اِنَّ الۡاَرۡضَ لِلّٰہِ یُوۡرِثُہَا مَنۡ یَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِہٖ

بلاشبہ زمین اللہ کی ہے۔ اللہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے، اس کو وارث بنا دیتا ہے۔(۱)

کہا جاتا ہے کہ جب زمین اللہ کی ملکیت ہے تو وہ کسی شخص کی انفرادی ملکیت میں نہیں آسکتی اور جس طرح ایک وقف اللہ کی ملکیت ہونے کی وجہ سے کسی کی ذاتی ملکیت نہیں بن سکتا، اسی طرح زمین بھی کسی کی شخصی جائیداد نہیں بن سکتی۔

ہم نے تصور ملکیت کے بارے میں قرآن کریم کے جو ارشادات پیچھے ذکر کیے ہیں ان کو غیر جانب داری اور انصاف کے ساتھ دیکھ لیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ اس دلیل میں کوئی ادنیٰ وزن نہیں ہے۔ جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) جس طرح زمین کے بارے میں قرآن کریم نے یہ کہا ہے کہ وہ اللہ کی ہے، اسی طرح زمین و آسمان کی ہر چیز کے بارے میں بالکل یہی الفاظ استعمال فرمائے گئے ہیں، بلکہ ایسی

(۱) الاعراف ۷: ۱۲۸

آیات کی تعداد کہیں زیادہ ہے جن میں زمین و آسمان میں پائی جانے والی ہر چیز کو اللہ تعالیٰ کی ملکیت قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ

اور اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے۔ (۱)

بلکہ پہلی آیت میں تو صرف یہ کہا گیا تھا کہ ''زمین اللہ کی ہے'' لیکن اس آیت میں کہا گیا ہے کہ ''اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں ہے''۔ یعنی اس میں ملکیت کو اللہ تعالیٰ کی ذات پر منحصر کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر پہلی آیت کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ زمین ''اللہ کی ملکیت'' ہونے کی وجہ سے کسی کی ذاتی ملکیت میں نہیں آسکتی، تو دوسری آیت میں زیادہ قوت کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ آسمان و زمین کی کوئی چیز (بشمول اشیائے صرف) ''اللہ ہی کی ملکیت'' ہونے کی وجہ سے کسی بھی انسان کی ذاتی ملکیت نہیں بن سکتی، پھر زمین کی کیا خصوصیت ہے؟ روٹی کپڑے سے لے کر فرنیچر اور دوسرے گھریلو ساز و سامان تک کسی بھی چیز پر کسی انسان کی انفرادی ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ حالانکہ ان چیزوں کے بارے میں آج کوئی کٹر سے کٹر اشتراکی شخص بھی یہ نہیں کہتا کہ یہ ذاتی ملکیت میں نہیں آسکتیں۔

اس سے صاف واضح ہو گیا کہ کسی چیز کا ''اللہ کی ملکیت'' یا ''اللہ ہی کی ملکیت'' ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دنیوی احکام کے لحاظ سے وہ کسی انسان کی انفرادی ملکیت نہیں بن سکتی، بلکہ اس سے ملکیت کے اسی بنیادی تصور کی طرف اشارہ ہے کہ ''حقیقی ملکیت'' ہر چیز پر اللہ ہی کی ہے، وہ زمین ہو یا مکان، کھانا کپڑا ہو یا دوسرا ساز و سامان، ان سب چیزوں کا مالک حقیقی اللہ تعالیٰ ہی ہے، چنانچہ اس کو مکمل اختیار حاصل ہے کہ وہ جس کو چاہے، یہ چیزیں دے دے، جس سے چاہے، وہ واپس لے لے، اور جس کسی کو دے، اس کو جن شرائط کا چاہے، پابند کر دے، لیکن اسی ''حقیقی ملکیت'' کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو خاص شرائط اور احکام کے ساتھ ان اشیاء پر ایک ''قانونی ملکیت'' عطا فرما رکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کے قوانین و احکام کے لحاظ سے ایسے انسانوں کو ان چیزوں کا مالک سمجھا جائے گا، اور وہ شرعی احکام کے دائرے میں رہتے ہوئے ان اشیاء پر مالکانہ تصرف کے مجاز ہوں گے۔ اس معاملے میں زمین اور اشیائے صرف میں اللہ تعالیٰ نے کوئی فرق روا نہیں رکھا، بلکہ تمام اشیاء کو ایک ہی حکم میں قرار دیا ہے، جیسا کہ پچھلے باب میں قرآنی آیات کے حوالے سے تفصیل کے ساتھ

(۱) یہ اور اس سے ملتے جلتے الفاظ قرآن مجید میں دسیوں جگہ پر مذکور ہیں۔ مثلاً البقرہ ۲:۱۰۷، آل عمران ۳:۱۰۹، نساء ۴:۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، انعام ۶:۱۲، یونس ۱۰:۵۵، ۶۶، الرعد ۱۳:۱۶، ابراہیم ۱۴:۲، النحل ۱۶:۵۲، طٰہٰ ۲۰:۶، الحج ۲۲:۶۴، النور ۲۴:۶۴، الروم ۳۰:۲۶، لقمان ۳۱:۲۶، سبا ۳۴:۱، الشوریٰ ۴۲:۴۔

بیان کیا جا چکا ہے۔

(۲) آگے پیچھے کے الفاظ کو بالکل فراموش کر کے کوئی شخص عبارت کے صرف درمیانی ایک دو لفظ کو پکڑ کر بیٹھ جائے تو بات اور ہے، ورنہ سورۂ اعراف کی مذکورہ آیت کو اگر پورے سیاق وسباق کے ساتھ پڑھا جائے تو اس سے نہ صرف یہ کہ زمین پر شخصی ملکیت کی نفی نہیں ہوتی، بلکہ اس سے زمین کی ذاتی ملکیت کا ثبوت ملتا ہے۔ اس لیے کہ دراصل اس آیت میں حضرت موسیٰ کا ایک مقولہ بیان کیا گیا ہے جو آپ نے فرعون کے ایک متکبرانہ جملے کے جواب میں اپنی قوم سے کہا تھا۔ پوری آیت اس طرح ہے:

قَالَ سَنُقَتِّلُ اَبْنَآءَ هُمْ وَنَسْتَحْيِ نِسَآءَ هُمْ وَاِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُوْنَ، قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهِ اسْتَعِيْنُوْا بِاللّٰهِ وَاصْبِرُوْا اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ

فرعون نے کہا کہ ہم ان بنی اسرائیل کے بیٹوں کو قتل کر ڈالیں گے اور ان کی عورتوں کو زندہ رکھیں گے، اور ہم ان پر زور آور ہیں اور موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ تم اللہ سے مدد مانگو، اور صبر کرو۔ بلاشبہ زمین اللہ کی ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے، اس کا وارث بنا دیتا ہے۔(۱)

فرعون نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ وہ ہمیشہ بنی اسرائیل پر بالا دست رہے گا، اور مصر کا مالک ہونے کی حیثیت سے ان کو اپنے قہر کا نشانہ بنائے رکھے گا۔ فرعون کے اس جابرانہ اعلان سے بنی اسرائیل کو طبعی طور پر جو تشویش لاحق ہوئی ہوگی، حضرت موسیٰ نے اس کا ازالہ کرنے کے لیے اپنی قوم سے فرمایا کہ فرعون سمجھتا ہے کہ مصر کی سرزمین کا مالک وہ ہے، حالانکہ پوری زمین پر حقیقی ملکیت اللہ کی ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے، اس کی ملکیت عطا کر دیتا ہے، اگر آج اس نے یہ ملکیت فرعون کو دے رکھی ہے تو کل بنی اسرائیل کو دے سکتا ہے۔ لہٰذا فرعون سے ڈرنے اور اس سے سہولت مانگنے کے بجائے اللہ سے مدد مانگو، اور صبر سے کام لو۔ اللہ تعالیٰ تمہیں اس زمین کا مالک بنا سکتا ہے۔

اس سے صاف واضح ہے کہ یہاں زمین پر صرف اللہ تعالیٰ کی حقیقی ملکیت ہی کا بیان نہیں کیا گیا، بلکہ اس ''قانونی ملکیت'' کو بھی ساتھ ساتھ ذکر کر دیا گیا ہے جو حقیقی انسانوں کو عطا فرماتا ہے۔ اور اس کے لیے لفظ بھی ''وارث بنانے'' کا استعمال فرمایا گیا ہے کسی چیز کا ''وارث'' چونکہ اس کا مالک ہوتا ہے، اس لیے اس لفظ نے واضح کر دیا کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقی ملکیت ہی کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ وہ دنیا میں جس کو چاہتا ہے زمین کا مالک بنا دیتا ہے۔ زمین پر انسان کی قانونی ملکیت کی اس سے زیادہ وضاحت اور کیا

(۱) الاعراف ۷: ۱۲۷ و ۱۲۸۔

ہو گی؟

۲۔زمین مخلوق کے لیے

ایک اسی طرح کا استدلال سورۃ الرحمٰن کی ایک آیت سے بھی کیا جاتا ہے جس میں ارشاد ہے:

وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ

اور (اللہ نے) زمین کو مخلوق کے لیے پیدا کیا۔

کہا جاتا ہے کہ اس آیت کی رو سے زمین پوری مخلوق کے لیے پیدا کی گئی ہے، اور وہ انسانوں کی اجتماعی ملکیت ہے۔ زمین کو کسی حصے کا مالک بن کر دوسروں کو اس کے منافع سے نہیں روک سکتا۔

لیکن یہ ''دلیل'' پہلی دلیل سے بھی زیادہ کمزور، بلکہ بے بنیاد ہے، جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اس آیت میں صرف یہ نہیں کہا گیا کہ زمین ''انسانوں کے لیے پیدا کی گئی ہے'' بلکہ فرمایا یہ گیا ہے کہ زمین مخلوق کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ لہٰذا اس میں صرف انسان نہیں، بلکہ تمام چوپائے، مویشی، درندے اور ہر قسم کے حیوانات بھی داخل ہیں، مخلوق کے لیے قرآن کریم نے لفظ ''الانام'' استعمال فرمایا ہے، جس کے معنی کل مخلوق کے ہیں، اور اس میں وہ تمام مخلوقات شامل ہیں جن پر نیند طاری ہوتی ہے۔ عربی لغت کے مشہور عالم علامہ زبیدیؒ لکھتے ہیں:۔

وهو الخلق ، او كل من يعتريه النوم

''انام'' کے معنی مخلوق کے ہیں، یا یوں کہہ لیجیے کہ وہ تمام مخلوقات جن پر نیند طاری ہوتی ہے۔(۱)

لہٰذا اگر اس آیت کا یہ مطلب ہے کہ زمین ''انام'' کی اجتماعی ملکیت ہے تو اس ''اجتماعی ملکیت'' میں تمام درندے، پرندے، حشرات الارض اور ہر طرح کے حیوانات بھی شریک ہیں پھر تو یہ کہنا چاہیے کہ انسان کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ زمین کے کسی حصے کو صرف انسانوں کے لیے مخصوص کر کے اس میں جانوروں کا داخلہ منع کر دے۔

(۲) واقعہ یہ ہے کہ اس آیت میں ملکیت کا مسئلہ بیان نہیں کیا جا رہا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت و رحمت کی نشانیاں بیان کرتے ہوئے یہ بتا رہے ہیں کہ ہم نے زمین تمہارے اور پوری مخلوق کے فائدے کے لیے پیدا کی ہے، اور اس سے مخلوقات کا ہر فرد اپنی ضرورت، صلاحیت اور استطاعت کے

(۱) تاج العروس، للزبیدی ص ۱۹۵ ج ۸

مطابق فائدہ اٹھاتا ہے، فائدہ اٹھانے کے طریقے مختلف ہیں کوئی کسی قطعہ زمین کا مالک بن کر اس سے فائدہ اٹھارہا ہے، کوئی کرایہ دار یا کاشتکار کی حیثیت میں فائدہ اٹھارہا ہے، کوئی زمین پر چل کر فائدہ اٹھارہا ہے، غرض مخلوق کا ہر فرد، خواہ وہ انسان ہو یا حیوان، کسی نہ کسی شکل میں زمین سے مستفید ہو رہا ہے۔

یہ ہے قرآن کریم کے سیاق وسباق کے مطابق آیت کا صحیح مطلب۔ یہاں اس مسئلے سے کوئی بحث نہیں کی جارہی ہے کہ زمین پر کسی شخص کی قانونی ملکیت تسلیم کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اور نہ معقولیت کی کسی ادنیٰ مقدار کے ساتھ اس آیت میں اس ''اجتماعی ملکیت'' کا وہ تصور داخل کیا جاسکتا ہے جو عہد حاضر کے بعض اشتراکی مفکرین نے پیش کیا ہے۔

(۳) جس طرح زمین کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ وہ مخلوق کے لیے پیدا کی گئی ہے، اس طرح زمین میں پائی جانے والی تمام اشیاء کے بارے میں بھی یہ فرمایا گیا ہے کہ وہ انسانوں کے فائدے کے لیے پیدا کی گئی ہیں چنانچہ ارشاد ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّافِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا

اللہ وہ ذات ہے جس نے تمہارے لیے پیدا کیا جو کچھ زمین میں ہے۔

اس میں زمین میں پائی جانے والی ہر چیز کے لیے کہا گیا ہے کہ وہ انسانوں کے فائدے کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ کیا کوئی شخص اس آیت کی بنیاد پر یہ کہہ سکتا ہے کہ چونکہ زمین کی ہر چیز تمام انسانوں کے لیے بنائی گئی ہے۔ لہٰذا کوئی شخص زمین پر پائی جانے والی کسی چیز کا تنہا مالک نہیں ہوسکتا؟ ظاہر ہے کہ یہ بات کوئی کٹر سے کٹر اشتراکی بھی نہیں کہہ سکتا، کیونکہ اشیائے صرف اور ذاتی استعمال کی چیزوں پر انفرادی ملکیت کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے، اگر زمین پر پائی جانے والی اشیاء کے بارے میں یہ بات نہیں کہی جاسکتی، اور یقیناً نہیں کہی جاسکتی، تو زمین کے بارے میں وہی بات کیسے درست ہوسکتی ہے جب کہ قرآن کریم میں دونوں جگہ الفاظ ایک ہی جیسے استعمال ہوئے ہیں؟

۴۔ سواءً للسائلین

ایک اور استدلال زمین کی شخصی ملکیت کے خلاف، سورہ حم السجدہ کی اس آیت سے کیا جاتا ہے:(۱)

قُلْ اَئِنَّکُمْ لَتَکْفُرُوْنَ بِالَّذِیْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَیْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهٗ اَنْدَادًا

(۱) حم السجدۃ:۱۰۔

ذٰلِكَ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ وَ جَعَلَ فِيْهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبٰرَكَ فِيْهَا وَ قَدَّرَ فِيْهَآ اَقْوَاتَهَا فِيْٓ اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِيْنَ۔

اس آیت کا ترجمہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے اس طرح فرمایا ہے:

آپ (ان لوگوں سے) فرمائیے کہ کیا تم لوگ ایسے خدا کا انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو روز (کی مقدار وقت) میں پیدا کر دیا، اور تم اس کے شریک ٹھہراتے ہو، یہی (خدا جس کی قدرت معلوم ہوئی) سارے جہان کا رب ہے اور اس نے زمین کے اوپر پہاڑ بنا دیئے، اور اس (زمین) میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں (جیسے نباتات وحیوانات وغیرہ) اور اس (زمین) میں اس (کے رہنے والوں) کی غذائیں تجویز کر دیں (.... یعنی زمین میں ہر قسم کے غلے میوے پیدا کر دیئے، کہیں کچھ، کہیں کچھ جن کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ یہ سب) چار دن میں (ہوا) (دو دن میں زمین، دو دن میں پہاڑ وغیرہ جو شمار میں) پورے ہیں پوچھنے والوں کے لیے (یعنی ان لوگوں کے لیے جو تخلیق کائنات کی کیفیت اور کمیت کے متعلق آپ سے سوالات کرتے ہیں)

اور حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب قدس سرہ نے اس آیت کا ترجمہ یوں فرمایا ہے:

''تو کہہ، کیا تم منکر ہو اس سے جس نے بنائی زمین دو دن میں، اور برابر کرتے ہو اس کے ساتھ اوروں کو، وہ ہے رب جہان کا۔ اور رکھے اس میں بھاری پہاڑ اوپر سے، اور برکت رکھی اس کے اندر اور ٹھہرائیں اس میں خوراکیں اسکی چار دن میں۔ پورا ہوا پوچھنے والوں کو''

اور مولانا فتح محمد جالندھری صاحبؒ نے آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے:

''کہو کیا تم اس سے انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو دن میں پیدا کیا، اور (بتوں کو) اس کا مدمقابل بناتے ہو، وہی تو سارے جہان کا مالک ہے، اور اس نے زمین میں اسی کے اوپر پہاڑ بنائے، اور زمین میں برکت رکھی، اور اس میں سب سامان معیشت مقرر کیا۔ (سب) چار دن میں۔ (اور تمام) طلبگاروں کے لیے یکساں''۔

آیت کے یہ تراجم جو مختلف حضرات نے اپنے اپنے الفاظ میں فرمائے ہیں، اگر خالی الذہن ہو کر ان کو غیر جانبداری سے پڑھا جائے تو اس میں کہیں خوردبین لگا کر بھی یہ بات برآمد نہیں کی جا سکے

کہ زمین پر کسی کی شخصی ملکیت ناجائز ہے۔ لیکن جو لوگ پہلے سے ایک تصور ذہن میں جما کر قرآن کریم کے الفاظ میں اس کو زبردستی داخل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، وہ بعید سے بعید مفہوم بھی قرآن کریم کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ چنانچہ زمین کی شخصی ملکیت کی نفی کرنے والوں نے مولانا فتح محمد جالندھری صاحبؒ کے ترجمے کے آخری الفاظ اپنے موقف کی تائید کے لیے منتخب کر لیے، اور کہا کہ ''طلبگاروں کے لیے یکساں'' کا مطلب یہ ہے، اور کوئی شخص اس کا ذاتی طور پر مالک نہیں ہو سکتا۔

ان حضرات نے استدلال کے جوش میں اس بات پر بھی غور نہیں فرمایا کہ اگر بالفرض اسی آخری جملے کا وہی ترجمہ کیا جائے جو مولانا فتح محمد صاحب جالندھریؒ نے فرمایا ہے، اور اس ترجمے کا وہی مطلب لیا جائے جو یہ حضرات لے رہے ہیں (یعنی اجتماعی ملکیت) تو یہ جملہ آیت کے بالکل آخر میں آیا ہے، اور زمین کے تذکرے سے بہت دور ہے۔ اس سے متصل پہلے جس چیز کا ذکر ہے، وہ زمین نہیں، بلکہ زمین میں پیدا ہونے والا سامانِ معیشت، غلہ اور پھل وغیرہ ہے اور آخری جملہ اس طرح ہے کہ:

''اور اس (زمین) میں سب سامان معیشت مقرر کیا۔ (سب) چار دن میں۔ (اور تمام) طلب گاروں کے لیے یکساں''۔

لہٰذا اگر ''طلبگاروں کے لیے یکساں'' کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجتماعی ملکیت میں ہے تو اس کا زیادہ واضح تعلق اس ''سامانِ معشیت'' یعنی غلے اور پھل وغیرہ سے ہوگا جس کا ذکر چل رہا ہے۔ لہٰذا پھر تو یہ کہنا چاہیے، کہ کوئی غلہ، کوئی پھل، کوئی میوہ کسی انسان کی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ ہمیشہ اجتماعی ملکیت ہوگا، حالانکہ اشیائے صرف پر جن میں تقسیم کے بعد غلہ بھی شامل ہے، انفرادی تملیک سے کوئی انکار نہیں کرتا۔ غور کیا جائے تو صرف یہی نکتہ اس ''دلیل'' کی تردید کے لیے کافی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ یہ آیت ان یہودیوں کے سوال کے جواب میں نازل ہوئی تھی۔ جو آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ اور انھوں نے آپ ﷺ سے پوچھا تھا کہ آسمان اور زمین کی تخلیق کس طرح ہوئی؟ چنانچہ اس آیت میں زمین اور اس کی مخلوقات کی مدتِ تخلیق چار دن بیان کر کے یہ فرمایا گیا کہ سواء للسائلین۔ اب حضرت قتادہؒ اور سدیؒ جو قرونِ اول کے مشہور مفسرین میں سے ہیں، یہ فرماتے ہیں کہ اس جملے میں ''سائلین'' سے مراد وہ سوال کرنے والے ہیں جو زمین کی تخلیق کے بارے میں آنحضرت ﷺ سے سوال کرنے

آئے تھے، اور اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ تخلیق زمین کی جتنی تفصیل اس آیت میں بیان کی گئی ہے، وہ ان سوال کرنے والوں کے لیے بیان کی جارہی ہے، اور ان میں سے جو شخص بھی آپ ﷺ سے اس سلسلے میں سوال کرنے آئے، ان سب کو یہی جواب دیئے کہ یہ تخلیق پورے پورے چار دن میں ہوئی۔ (۱) حضرت مولانا تھانویؒ حضرت شیخ الہندؒ اور حضرت مولانا شاہ عبدالقادر صاحب محدث دہلویؒ نے اسی تفسیر کے مطابق اسی جملے کا ترجمہ یوں فرمایا ہے کہ:

''پورے ہیں پوچھنے والوں کے لیے''

یا

''پورا ہوا پوچھنے والوں کو''

عربی گرامر کے قاعدے سے اس تفسیر کے مطابق ''سواء'' کا تعلق ''اربعۃ ایام'' سے ہے یعنی ''پورے پورے چار دن'' اور للسائلین کا تعلق ایک محذوف جملے سے ہے یعنی یہ بات پوچھنے والوں کے جواب میں بتائی جارہی ہے چنانچہ علامہ آلوسیؒ لکھتے ہیں: (۲)

وقيدت الايام الاربعة بقوله تعالى: سواءً فانه مصدر موكدلمضمر هو صفته لايام اى استوت سواء.....وقوله تعالى للسائلين متعلق بمحذوف وقع خبرا لمبتدإمحذوف، اى هذا الحصر فى اربعة كائن للسائلين عن مدة خلق الارض ومافيها۔

عربی قواعد اور محاورات کے اسلوب کے لحاظ سے آیت کی یہ تفسیر بلا تکلف صحیح ہے، چنانچہ مفسرین کی ایک بڑی جماعت نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

البتہ بعض حضرات مفسرین نے آیت کے ایک دوسرے معنی بھی بیان فرمائے ہیں۔ اور وہ یہ کہ ''سائلین'' کے معنی ''طلبگار'' کے ہیں اور سواء کے معنی ''پورے پورے'' کے ہیں۔ اور اس جملے کا تعلق ''اقواتھا'' سے ہے۔ اسی تفسیر کے مطابق مولانا فتح محمد جالندھری صاحبؒ نے آیت کے آخری حصے کا ترجمہ اس طرح فرمایا ہے کہ:

''اور اس (زمین) میں سب سامان معیشت مقرر کیا۔ (سب) چار دن میں۔ (اور تمام) طلبگاروں کے لیے یکساں''

---

(۱) دیکھیے تفسیر ابن جریر طبری ص ۹۴، ۹۵ جزء ۲۴ جلد ۱۲ طبع دار الفکر، بیروت۔

(۲) روح المعانی ص ۱۰۱ ج ۲۴۔

یہاں ''یکساں'' کے معنی عربی محاورے کے مطابق پورے پورے کے ہیں آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین میں غذاؤں اور پھلوں وغیرہ کی شکل میں جو سامان معیشت مقرر فرمایا ہے وہ تمام حاجت مندوں کی ضرورت پورا کرنے میں یکساں ہے۔ یہ تفسیر حضرت جابر بن زیدؒ سے مروی ہے (۱) اور مشہور مفسر حافظ ابن کثیرؒ نے اس کی تشریح ان الفاظ میں فرمائی ہے:

قال ابن زید: معناه وقدر فيها اقواتهاای اربعة ايام سواءً للسائلين ای علی وفق مراد من له حاجة الی رزق أوحاجة، فان الله تعالیٰ قدر له ماهو محتاج اليه وهذا القول يشبه ماذ كروه فی قوله تعالیٰ: واتاكم من كل ما سالتموه"

جابر بن زیدؒ کہتے ہیں کہ آیت قرآنی وقدر فیہا.... سواء للسائلین کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے زمین میں جو غذائیں پیدا فرمائیں وہ ان لوگوں کی حاجت کے مطابق پیدا فرمائیں جن کو رزق کی ضرورت ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے اتنی مقدار پیدا فرمائی ہے جس کی ان کو ضرورت ہے۔ اور اس تفسیر کے مطابق اس آیت کے معنی اس آیت کے مشابہ ہیں جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ''اس نے تمہیں ہر وہ چیز دی جس کا تم نے سوال کیا'' (۲)

چنانچہ آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین میں جو غذائیں پیدا فرمائیں، وہ کسی مستحکم منصوبے کے بغیر پیدا نہیں فرمادیں، بلکہ اس حساب سے پیدا فرمائیں کہ انسانوں اور جانوروں میں سے جن جن کو جس رزق کی ضرورت تھی، وہ ان کی ضرورت کے مطابق پیدا فرمایا۔ چنانچہ زمین میں پائے جانے والے رزق سے اس کائنات کی تمام مخلوقات جن میں انسان اور جانور سب داخل ہیں اپنی اپنی ضرورتیں پوری کرتے ہیں، اور ہر ایک کو اپنی حاجت کے مطابق سامان ملتا ہے، اس سامان کے حصول کے طریقے مختلف ہیں، کوئی زمین میں کاشت کرکے اس کا پھل حاصل کرتا ہے، کوئی خرید کر حاصل کرتا ہے، کسی کو یہ چیزیں میراث یا تحفے کے طور پر مل جاتی ہیں، کسی کو صدقے یا زکوٰۃ کے طور پر ملتی ہیں، اور کوئی (یعنی جانور) چل پھر کر اور منہ مار کر اپنی ضروریات حاصل کرتا ہے، لیکن ملتی سب کو ہیں۔

عربی زبان میں ''سواء'' کے معنی جہاں ''برابر'' کے آتے ہیں، وہاں ''پورے پورے'' کے بھی آتے ہیں۔ اور اس آیت میں وہی معنی مراد ہیں، یعنی یہ غذائیں تمام حاجت مندوں کے لیے ان کی

---

(۱) تفسیر ابن جریر طبری ج ۲۴ ص ۹۷۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ص ۹۴ ج ۴۔

مجموعی حاجتوں کے پورے پورے مطابق ہوتی ہیں، ''برابر'' کے معنی یہاں اول تو اس لیے نہیں ہو سکتے کہ اس صورت میں مطلب یہ ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جو غذائیں زمین میں پیدا فرمائی ہیں وہ تمام حاجت مندوں میں برابر تقسیم ہوتی ہیں۔ حالانکہ یہ بات مشاہدے کے بالکل خلاف ہے، آج تک کبھی ایسا نہیں ہوا کہ زمین کی پیداوار کائنات کے تمام انسانوں اور جانوروں کے درمیان برابر تقسیم ہوئی ہو۔ یہاں تک کہ وہ خالص اشتراکی ممالک جنھوں نے ''مساوات'' کا دعویٰ بڑے زور وشور سے کیا تھا، ان میں بھی کبھی ایک دن کے لیے بھی ایسا نہیں ہوا کہ تمام انسانوں کو برابر غذا ملی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ قرآن کریم کی طرف ایسی بات کی نسبت نہیں کی جاسکتی جو مشاہدے کے سراسر خلاف ہو۔

اس آیت میں ''برابر'' کے معنی مراد نہ لے سکنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم کی ایک دوسری آیت نے اس بات کی صراحتاً نفی فرمادی ہے کہ وسائل معاش تمام انسانوں میں برابر تقسیم ہوتے ہیں چنانچہ سورۂ زخرف میں ارشاد ہے:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُوْنَ۔

ہم نے ان کے درمیان دنیوی زندگی میں ان کے سامان معیشت کو تقسیم کیا ہے، اور ان میں بعض کو بعض دوسروں پر کئی درجے فوقیت دی ہے، تاکہ ان میں سے ایک دوسرے سے کام لے سکے۔ اور آپ کے پروردگار کی رحمت اس چیز سے کہیں بہتر ہے جو یہ لوگ جمع کرتے ہیں۔ (۱)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر مبہم الفاظ میں یہ بات واضح فرمادی ہے کہ معیشت کی تقسیم میں اس نے سب کو برابر دینے کا اہتمام نہیں فرمایا، بلکہ اپنی حکمت بالغہ سے اپنے بندوں کے درمیان مدارج قائم فرمائے ہیں، کسی کو کم دیا گیا ہے، کسی کو زیادہ، اور اس کی حکمت ومصلحت وہی جانتا ہے۔ جس نے انسان کو پیدا کیا، اور جو ان کی ضروریات، ان کے مزاج و مذاق، ان کی طبعی اور نفسیاتی کیفیات، غرض ہر چیز سے پوری طرح باخبر ہے، اور جب یہ بات سورۂ زخرف کی اس آیت میں غیر مبہم طریقے سے بیان فرمادی گئی تو ''سواء للسائلین'' کا یہ مطلب کیسے ہوسکتا ہے کہ زمین کی پیداوار تمام انسانوں میں برابر برابر تقسیم کی گئی ہے؟

---

(۱) الزخرف:۳۲۔

ایک اصولی بات

بس یہ ہیں قرآن کریم کی وہ چند آیتیں جن کو عام طور سے زمین کی شخصی ملکیت کے خلاف بطور استدلال پیش کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک آیت کا وہ مطلب پیچھے بیان کر دیا گیا ہے۔ جو عربی زبان کے قواعد و اسالیب اور قرآن کریم کے طرز بیان کے عین مطابق بھی ہے، اور چودہ سو سال سے تمام مفسرین امت نے ان آیتوں کا یہی مطلب سمجھا ہے، اور کسی فرد واحد نے بھی ان آیتوں سے یہ نہیں سمجھا کہ ان سے زمین کی شخصی ملکیت کی نفی مقصود ہے۔

لیکن فرداً فرداً تینوں آیتوں سے استدلال کا جواب الگ الگ معلوم کرنے کے بعد ایک اہم بات اصولی طور پر یہ قابل غور ہے کہ ان تینوں آیتوں میں سے کوئی آیت بھی براہِ راست ملکیت کے مسئلے کو بیان کرنے کے لیے نازل نہیں ہوئی۔ تینوں آیتوں میں موضوع گفتگو کچھ اور ہے۔ پہلی آیت میں فرعون کے بلند بانگ دعوؤں کی تردید مقصود ہے، دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ اپنے وہ احسانات بیان فرمار ہے ہیں جو انھوں نے اپنے بندوں پر فرمائے ہیں۔ اور اس ضمن میں کائنات کے اندر پھیلی ہوئی مختلف نعمتوں کا تذکرہ مقصود ہے، تاکہ ان کا تصور کر کے بندے اس کا شکر بجا لائیں اور تیسری آیت میں آسمان و زمین کی تخلیق کی مدت وغیرہ کا ذکر مقصود ہے۔ ان میں سے کوئی بھی آیت ایسی نہیں ہے جس کا مرکزی موضوع ملکیت کے مسئلے یا اس فلسفے کو بیان کرنا ہو۔

دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ عرب کے جس معاشرے میں آنحضرت ﷺ تشریف لائے، اور جس میں قرآن کریم نازل ہوا، اس میں زمین پر انفرادی ملکیت کو ایک مسلم اصول کے طور پر اختیار کیا گیا تھا، عرب کے تمام قبائل اسی انفرادی ملکیت کی بنیاد پر زمینوں کا بندوبست کرتے آرہے تھے، صدیوں سے زمین کی خرید و فروخت اور اس کو کرائے یا مزارعت پر دینے کا عام رواج تھا۔ قبائلی قانون کے تحت کسی شخص کی مملوکہ زمین پر دست درازی غصب سمجھی جاتی تھی۔ غرض جو شخص زمین کا مالک ہوتا۔ اس کو ملکیت کے تمام حقوق دیے جاتے تھے۔ انفرادی ملکیت کا یہ ادارہ صدیوں سے اس قدر مستحکم تھا کہ اسے ختم کرنا کوئی معمولی کام نہیں تھا، یہ اتنا انقلابی کام تھا کہ اس کے لیے ذہن تیار کرنے اور اس پر لوگوں کو آمادہ کرنے کے لیے بڑی جدوجہد اور بڑے وقت کی ضرورت تھی۔ اگر واقعتاً قرآن کریم کا منشا یہ تھا کہ ''انفرادی ملکیت'' کا یہ ادارہ جڑ مول سے ختم کر دیا جائے تو کیا یہ بات عقل میں آسکتی ہے کہ اتنے زبردست انقلابی حکم کے لیے کوئی ایک بھی صریح آیت نازل نہ کی جائے بلکہ دوسرے موضوعات کے ضمن میں اس انقلابی حکم کو اتنے غیر اہم انداز سے اور ایسے مشتبہ الفاظ میں بیان

کیا جائے کہ اس کو آیت کے الفاظ سے کشید کرنے کے لیے محنت کرنی پڑے، اور پھر بھی امت کی اکثریت یہی کہتی رہے کہ ان الفاظ کا مطلب وہ نہیں ہے جو ان سے کشید کیا جا رہا ہے؟ کیا صدیوں سے معاشرے میں جمی اور بیٹھی ہوئی عادتوں کو ختم کرنے کا انقلابی حکم اسی طرح دیا جاتا ہے؟

اہل عرب کی سب سے بنیادی خرابی بت پرستی تھی، جو ان کی رگ و پے میں سرایت کر گئی تھی، قرآن کریم نے اس کو ختم فرمانا چاہا سو اس کے خلاف اتنی کثرت سے آیتیں نازل فرمائیں کہ ان کا شمار مشکل ہے، اور بت پرستی کی قباحتیں اتنے مختلف طریقوں سے بیان فرمائیں کہ اس بات میں کوئی ادنیٰ اشتباہ نہ رہے کہ قرآن کریم بت پرستی کا مخالف ہے۔

شراب اہل عرب کی زندگی کا ایک لازمی جزء بن کر رہ گئی تھی، جب قرآن کریم نے اس برائی کو ختم فرمانا چاہا تو غیر مبہم اور صریح الفاظ میں اس سے پرہیز کرنے کی تاکید اس طرح فرمائی کہ اسکا کوئی دوسرا مطلب نکالنا ممکن ہی نہیں ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر ''زمین کی شخصی ملکیت'' کو بھی قرآن کریم ختم کرنا چاہتا تھا، تو کیا اتنا عظیم انقلابی حکم اس بات کا بھی مستحق نہیں تھا کہ اسے کم از کم کسی ایک جگہ باقاعدہ موضوع بنا کر صریح الفاظ میں ذکر کیا جائے۔

میں سمجھتا ہوں کہ جو شخص بھی اس نکتے پر انصاف کے ساتھ غور کرے گا وہ اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ درحقیقت قرآن کریم نے زمین کی شخصی ملکیت کا ارادہ ختم نہیں فرمایا۔ اور جن آیتوں سے کھینچ تان کر مفہوم اخذ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا۔

پھر اگر بالفرض قرآن کریم نے یا رسول اللہ ﷺ نے زمین کی شخصی ملکیت کو ختم فرمایا ہوتا تو یہ انقلابی حکم اپنے ساتھ بیشمار مسائل لے کر آتا۔ شخصی ملکیت کو ختم کرنے کا طریق کار کیا ہوگا؟ جو لوگ اس وقت زمینوں کے مالک ہیں، ان کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے گا؟ اگر ان سے زمینیں زبردستی چھینی جائیں گی تو ان کو معاوضہ ادا کیا جائے گا یا نہیں؟ معاوضہ ہوگا تو کس بنیاد پر ہوگا؟ شخصی ملکیت کو ختم کرنے کے بعد زمینوں سے فائدہ اٹھانے اور پیداوار حاصل کرنے کا طریقہ کیا ہوگا؟ اگر لوگوں میں کاشت کے لیے زمینیں تقسیم کی جائیں گی تو یہ تقسیم کس بنیاد پر اور کس حساب سے ہوگی؟ ایک شخص کو کتنا رقبہ زمین کاشت کے لیے دیا جائے گا؟ حاصل ہونے والی پیداوار پر اس کو مالکانہ حقوق حاصل ہوں گے یا نہیں؟ ہوں گے تو کن ضابطوں کے ماتحت ہوں گے؟ غرض اس قسم کے بیشمار مسائل ہیں جن کا مفصل واضح اور غیر مبہم جواب مہیا کیے بغیر زمین کی شخصی ملکیت کا خاتمہ قطعی طور پر ناممکن ہے۔ اگر قرآن و سنت نے واقعتاً شخصی ملکیت کا خاتمہ کیا ہوتا تو ممکن نہیں تھا کہ وہ اس قسم کے مسائل کا واضح حل

مہیا نہ کریں۔ایسی صورت میں قرآن وسنت ان مسائل کے جوابات سے لبریز ہونے چاہیے تھے۔

لیکن قرآن وسنت کے وسیع ذخیرے میں ان میں سے کسی مسئلے کا کوئی حل تو کجا، اس کا بحیثیت مسئلے ادنیٰ سا ذکر بھی نہیں ملتا۔ بلکہ اس کے خلاف ایسے بیشمار احکام ملتے ہیں جن میں زمین کی شخصی ملکیت کو واضح طور پر تسلیم کیا گیا ہے، (چنانچہ پچھلے باب میں ان احکام کی مثالیں گزر چکی ہیں۔ اور کچھ مزید مثالیں آگے آرہی ہیں)۔

اب یہ عجیب وغریب معاملہ ہے کہ زمین کی شخصی ملکیت کے خاتمے جیسا انقلابی حکم جس کے دامن میں مسائل کا ایک جہان آباد ہے اس کا قرآن وسنت نے کہیں بھی کوئی واضح ذکر نہیں فرمایا۔ اور یہ سارا انقلاب آیاتِ قدرت کے ضمن میں ایک مشکوک سے اشارے کے ذریعے لے آیا گیا ہے، نہ اس سے پہلے اس انقلابی حکم کی کوئی تمہید ہے، نہ اس کے بعد پیدا ہونے والے مسائل سے کوئی تعرض کیا گیا ہے! کیا کوئی شخص اپنے ہوش وحواس کی سلامتی کے ساتھ قرآن کریم اور اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ کی طرف ایسی بے تکی بات منسوب کرسکتا ہے؟

زمین بھائی کو دے دو

بعض حضرات نے زمین کی شخصی ملکیت کی نفی کے لیے ایک حدیث کا سہارا لینے کی کوشش کی ہے۔ یہ حدیث حضرت جابرؓ سے مروی ہے، اور اس کے جن الفاظ سے استدلال کی کوشش کی گئی ہے وہ یہ ہیں:

من كانت له ارض فليزرعها، اوليمنحها اخاه،

جس شخص کی کوئی زمین ہو اسے چاہیے کہ وہ اس میں کاشت کرے، یا اپنے بھائی کو دے دے۔

کہا جاتا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر ذاتی ملکیت ہوتی تو یہ حکم نہیں دیا جاتا کہ خود کاشت نہ کرنے کی صورت میں وہ اپنے بھائی کو دے دی جائے۔

لیکن اس حدیث سے ذاتی ملکیت کی نفی پر استدلال اس قدر بے بنیاد ہے کہ اس سے زیادہ بے بنیاد استدلال کا تصور مشکل ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ حدیث شخصی ملکیت کے خلاف تو کیا ہوتی؟ ذرا سا غور کیا جائے تو یہ شخصی ملکیت کا ناقابل انکا ثبوت مہیا کرتی ہے، جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اول تو حدیث کے مکمل الفاظ یہ ہیں

من كانت له أرض فليزرعها، أوليمنحها أخاه، فإن لم يفعل فليمسك أرضه

''جس شخص کی کوئی زمین ہو اسے چاہیے کہ وہ اس میں کاشت کرے یا اپنے بھائی کو دے دے، اور اگر یہ بھی نہ کرے تو اپنی زمین اپنے پاس رکھے''

اب استدلال کرنے والے کرتے ہیں کہ حدیث کا صرف پہلا جملہ نقل کر دیتے ہیں، اور آخری خط کشیدہ جملہ حذف کر جاتے ہیں کیونکہ اس جملے سے حدیث کا صحیح مطلب فوراً واضح ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ دوسرے بھائی کو دینا کوئی فرض یا واجب نہیں ہے، بلکہ مسلمانوں میں بھائی چارے کی فضا قائم کرنے کی خاطر یہ ترغیب دی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زمین کے کسی حصے پر خود کاشت نہ کر سکے تو بہتر یہ ہے کہ وہ اپنے کسی دوسرے بھائی کو کاشت کے۔لیے دیدے، لیکن اس خیال کے پیش نظر کہ کہیں اس حکم کو فرض یا واجب نہ سمجھ لیا جائے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں خود یہ وضاحت فرما دی کہ ایسا کرنا اس کے ذمے فرض یا واجب نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ اپنی زمین کسی اور کو نہ دے اور خود اپنے پاس ہی رہنے دے تو ایسا کرنا بھی جائز ہے۔

اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت احتیاط کا اندازہ ہوتا ہے کہ آپ نے کتنی باریک بینی سے شخصی ملکیت کے اصول کا تحفظ فرمایا کہ اصل مقصد اس بات کی ترغیب دینا تھا کہ لوگ اپنی فاضل زمینیں ضرورت مند افراد کو کاشت کے لیے مستعار دے دیا کریں، چنانچہ آپ ﷺ نے اس کی ترغیب بھی دی، لیکن ساتھ ہی ساتھ اس بات کا خاص اہتمام بھی فرمایا کہ اس حکم کو فرض یا واجب نہ سمجھ لیا جائے، اور اس سے ملکیت کے شرعی حقوق مجروح نہ ہوں، چنانچہ اس معاملے میں ہر چھوٹے سے چھوٹے شک کو زائل کرنے کے لیے یہ بھی فرما دیا کہ ''اگر یہ بھی نہ کرے تو اپنی زمین اپنے پاس رکھے''۔

(۲) اس حدیث کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں کہ

من كانت له أرض　　''جس شخص کی کوئی زمین ہو''

یہ الفاظ بذات خود اس بات کو تسلیم کرنے پر مبنی ہیں کہ زمین کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں آ سکتی ہے۔ کیونکہ ''کسی شخص کی زمین'' کا بدیہی مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس کی مملوکہ زمین۔ خاص طور پر عربی زبان میں لفظ ''لہ'' استعمال کیا گیا ہے جس میں حرف ''لام'' ملکیت ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا زیادہ صحیح ترجمہ یہ ہوگا کہ ''جس شخص کی ملکیت میں کوئی زمین ہو'' یہ زمین کی شخصی ملکیت کا واضح ثبوت نہیں تو اور کیا ہے؟

(۳) پھر بھائی کو دینے کے لیے جو الفاظ حدیث میں استعمال کیے گئے ہیں، وہ ہیں:
"فَلْيَمْنَحْهَا اخاه"۔ یہ الفاظ عربی زبان میں کسی کو کوئی چیز مستقل طور پر دینے کے لیے نہیں، بلکہ عاریۃً دینے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ یعنی کسی شخص کو کوئی چیز عارضی استعمال کے لیے دینا جس کے بعد اس پر واجب ہے کہ وہ دوبارہ اصل مالک کو واپس کردے۔ چنانچہ عربی لغت کے مشہور عالم علامہ ابن سیدہؒ لکھتے ہیں:

منه الشاة والناقة...أعاده إياها

(عرب کہتے ہیں) منحه الشاة والناقة، یعنی بکری یا اونٹنی اس کو عاریۃً دے دی۔ (۱)

اور مشہور لغوی ابن فارس لکھتے ہیں:

"والمنيحة: منيحة اللبن، كالناقة او الشاة يعطيها الرجل اخر يحتلبها ثم يردها" (۲)

منیحہ عربی میں اس جانور کو کہتے ہیں جو دودھ کے لیے مستعار دیا گیا ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بکری یا اونٹنی دوسرے کو اس لیے دے دے کہ وہ دودھ دوہ کر اسے واپس کر دے۔

اور ایک حدیث میں بھی یہ لفظ صراحتاً عاریت کے لیے استعمال ہوا ہے، چنانچہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"المنحة مردودة"(۳)

"منحة" (عاریت) کا واپس کرنا ضروری ہے۔

اور صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہی حدیث ایک اور طریق میں ان الفاظ سے بھی مروی ہے:

من كانت له أرض فليهبها أوليعرها"(٤)

جس شخص کی کوئی زمین ہو، اسے چاہیے کہ وہ یا تو اس کا ہبہ کردے یا اسے عاریۃً دیدے۔

اس لیے مشہور محدث اور لغوی امام ابوعبیدؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ حدیث میں "منح" کے معنی عاریۃً دینے ہی کے ہیں۔ امام ابوعبید کے الفاظ یہ ہیں:

"من كانت له أرض فليزرعها أوليمنحها أخاه أى يدفعها إليه حتى يزرعها فاذا رفع زرعها ردها إلى صاحبها"(٥)

---

(۱) المحکم، لابن سیدہ ص ۲۹۷ ج ۳　(۲) معجم مقاییس اللغۃ، لابن فارس ص ۲۷۸ ج ۵۔ مزید دیکھیے تاج العروس ص ۲۳۳ ج ۲۔　(۳) اخرجہ البزار عن انس رضی اللہ عنہ (الفتح الکبیر، للنبہانی ص ۲۵۹ ج ۳)　(۴) صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ، باب کراء الارض۔　(۵) لسان العرب ص ۴۴۶ ج ۳)

یہ جو حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ "جس شخص کی کوئی زمین ہو، وہ اس میں کاشت کرے یا اپنے بھائی کو دے دے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے کاشت کرنے کے لیے دے دے، چنانچہ جب وہ اپنی فصل اٹھا چکے تو زمین اس کے اصلی مالک کو واپس کر دے۔

ان حوالوں سے یہ بات نا قابل انکار طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بھائی کو زمین دینے کی جو ترغیب دی ہے، اس کا مطلب عارضی استعمال کے لیے دینا ہے، جس کے بعد وہ پھر اصل مالک کے پاس آئے گی۔ اور واپسی کی یہ شرط صاف بتا رہی ہے کہ وہ زمین مستعار دینے والے کی ملکیت میں ہے، اور اسے اس پر پورے مالکانہ حقوق حاصل ہیں۔

اور اگر بالفرض یہاں "منح" کے معنی ہبہ کرنے کے لیے بھی لیے جائیں کیونکہ ہبہ ایسی چیز کا درست ہوتا ہے جو ہبہ کرنے والے کی ملکیت میں ہو اگر میں کسی چیز کا مالک نہیں ہوں تو میں اس کا ہبہ بھی نہیں کر سکتا۔ اس صورت میں بھی یہ حدیث زمین پر شخصی ملکیت کا واضح ثبوت فراہم کرتی ہے۔ لہذا اس سے الٹا ملکیت زمین کی نفی پر استدلال کرنا اگر عناد پر نہیں تو حدیث کے الفاظ، عربی زبان اور اس کے محاورات سے شدید ناواقفیت پر ضرور مبنی ہے۔

مزارعت کا مسئلہ

بعض حضرات زمین کی شخصی ملکیت کے خلاف وہ احادیث بھی پیش کرتے ہیں جن میں مزارعت سے منع کیا گیا ہے۔ چونکہ مزارعت کے جواز یا عدم جواز کا مسئلہ بذات خود بھی فی الجملہ اہمیت کا حامل ہے، اس لیے اس باب میں ہم مختصراً اس مسئلے کی حقیقت واضح کرنا بھی مناسب سمجھتے ہیں۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم مزارعت کے موضوع پر سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور آپ ﷺ کے طرز عمل کی تشریح کریں۔ چند باتیں تمہید کے طور پر سمجھ لینی ضروری ہیں۔

(۱) سب سے پہلے تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ "مزارعت" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی زمین کا مالک اپنی زمین دوسرے شخص کو اس شرط پر کاشت کے لیے دے کہ وہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین کے استعمال کے عوض مالک کو ادا کرے گا۔ اگر پیداوار کا کوئی حصہ کاشتکار کے ذمے لازم کر دیا جائے تو اسے عربی میں "مزارعۃ" یا "مخابرۃ" کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہی معاملہ باغات اور درختوں میں کیا جائے تو اسے عربی زبان میں "مساقاۃ" یا "معاملۃ" کہتے ہیں۔ اور اردو میں "مزارعت" یا "مساقات" کو "بٹائی" بھی کہا جاتا ہے۔

لیکن اگر مالک زمین کاشت کار کو زمین دیتے وقت پیداوار کا کوئی حصہ طے کرنے کے بجائے زمین کا کرایہ نقدی کی صورت میں مقرر کر لے تو اسے عربی میں "کراء الارض" یا "اجارہ" کہتے ہیں اور اردو میں "کرایہ پر دینے" یا "ٹھیکے پر دینے" سے تعبیر کرتے ہیں۔ البتہ کبھی کبھی عربی زبان میں "کراء الارض" کے لفظ کو مزارعت کے لیے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے، جیسا کہ انشاء اللہ آگے اس کی مثالیں آئیں گی۔

(۲) "مزارعت"، "مساقات" اور "اجارہ" تینوں طریقے زمانہ جاہلیت سے عربوں میں معروف چلے آتے تھے، اور ان پر بے کھٹکے عمل ہوتا تھا۔ لیکن سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان طریقوں میں کچھ اصلاحی تبدیلیاں فرمائیں، ان کی بعض صورتوں کو ناجائز قرار دیا، بعض کو جائز رکھا، بعض احکام وجوبی انداز (Mandatory nature) کے دیئے۔ اور بعض احکام مشورے، نصیحت اور بھائی چارے کی بنیاد پر عطا فرمائے۔

(۳) احادیث نبویہ کا جو عظیم الشان ذخیرہ الحمدللہ ہمارے پاس موجود ہے، اس سے ادنیٰ واقفیت رکھنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ یہ احادیث اس طرح مدون نہیں ہوئیں کہ کسی ایک صحابی نے کسی ایک موضوع کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام ارشادات کو یکجا کر کے اس موضوع کے تمام پہلوؤں کے بارے میں ایک جامع و مانع کتاب مرتب کر دی ہو۔ بلکہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جس سادگی کے ساتھ احادیث سنیں، اسی سادگی کے ساتھ اپنے شاگردوں کی طرف منتقل فرمائیں، بسا اوقات یہ بھی ہوا کہ جس خاص موضوع کے بارے میں گفتگو چل رہی ہو، کسی حدیث کا صرف وہ حصہ اس وقت نقل فرمایا جو اس موضوع سے متعلق تھا، اور دوسرا حصہ موضوع گفتگو سے غیر متعلق ہونے کی بناء پر اس وقت بیان کرنا ضروری نہیں سمجھا۔

لہٰذا جب کسی موضوع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا اور اس کی صحیح تشریح معلوم کرنا ہو تو یہ طرز عمل انتہائی غلط اور گمراہ کن ہوگا کہ صرف کسی ایک یا دو حدیثوں کو دیکھ کر کوئی عمومی رائے قائم کر لی جائے۔ اس کے بجائے یہ ضروری ہے کہ اس موضوع پر جتنی احادیث مختلف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں، ان سب کو بیک وقت سامنے رکھ کر مسئلے کی حقیقت معلوم کی جائے۔ اس وقت واضح طور پر یہ منظر نظر آئے گا کہ ایک حدیث دوسری حدیث کی تشریح کر رہی ہے یا اس کا تکملہ بن رہی ہے اور تمام احادیث کو ایک دوسری کے پس منظر میں دیکھنے سے موضوع کے بارے میں مربوط اور منظم احکام سامنے آجاتے ہیں۔

(۴) اسی طرح یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ کسی موضوع کی ٹھیٹھ فقہی اور قانونی اصطلاحات

جو ایک قانونی مفہوم کے ساتھ خاص ہوں، اس دور میں متعین ہوئی ہیں جب ''فقہ'' نے ایک مستقل علم وفن کی باضابطہ صورت اختیار کی۔ اس سے پہلے وہ اصطلاحات اتنی متعین نہیں تھیں کہ ان میں کسی اور معنی کا احتمال ہی نہ ہو۔

ان چار امور کو مدنظر رکھتے ہوئے زیر بحث مسئلے کی طرف آیئے۔ جو حضرات مزارعت یا زمین کے کرائے پر دینے کو ناجائز کہتے ہیں: وہ مندرجہ ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ احادیث صحیح بخاری میں بھی مروی ہیں، لیکن میں یہاں صحیح مسلم سے نقل کر رہا ہوں:

عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''کراء الارض'' (زمین کو کرائے پر دینے) سے منع فرمایا۔

یہی مضمون حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ یعنی انھوں نے بھی یہ ارشاد فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ''کراء الارض'' اور ''مخابرہ'' سے منع فرمایا ہے۔

جو چار تمہیدی باتیں اوپر عرض کی گئی ہیں، اگر ان سے قطع نظر کر کے صرف ان دو چار احادیث کو سامنے رکھا جائے تو بیشک ان سے نتیجہ یہی نکلے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرائے پر دینے سے بھی منع فرمایا ہے، اور بٹائی پر دینے سے بھی۔ لیکن اگر اس موضوع کی تمام احادیث، اور خود حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی ان روایات کو بھی سامنے رکھا جائے جن میں خود انھوں نے اس ممانعت کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ اور جو مذکورہ مختصر احادیث کے لیے تکملہ کی حیثیت رکھتی ہیں تو حقیقت حال واضح ہو جاتی ہے ان تمام احادیث کو مجموعی طور پر سامنے رکھنے سے جو صورت حال سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں کسی دوسرے شخص کو کاشت کے لیے زمین دینے کی چند صورتیں ہوتی تھیں:

عہد رسالت ﷺ میں مزارعت کے مختلف طریقے

(۱) ایک شخص کے پاس اگر کوئی فاضل زمین ہوتی جسے وہ خود آباد نہ کر سکتا تو وہ کسی دوسرے شخص کو عاریۃً کسی اجرت یا معاوضے کے بغیر زمین دے دیتا، تاکہ وہ اس میں کاشت کر کے پیداوار سے اپنی روزی حاصل کرے۔

یہ طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ پسند تھا، کیونکہ دوسرے کی ہمدردی، خیر خواہی اور ایثار کی جو صفات اسلام اپنے متبعین میں دیکھنا چاہتا ہے، یہ طریقہ ان صفات کے شایان شان ہے،

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طریقے کو اختیار کرنے کی بہت ترغیب دی، اور پچھلے باب میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی جو حدیث گزری ہے، وہ اسی ترغیبی ہدایت پر مبنی ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ تھا کہ ایک شخص اپنی زمین دوسرے کو نقد کرایہ پر دیدیتا تھا، کرایہ دار زمین کی کل پیداوار کا خود مالک ہوتا، اور مالک زمین کو متعینہ کرایہ نقدی کی شکل میں ادا کر دیتا۔ اس طریقے کو پہلے طریقے کے مقابلے میں زیادہ پسند تو نہیں کیا گیا، لیکن اسے ناجائز بھی قرار نہیں دیا گیا۔

(۳) تیسرا طریقہ یہ تھا کہ زمیندار کاشتکار کو زمین دیتے وقت پیداوار کا فی صد حصہ مثلاً تہائی، چوتھائی یا آدھا اپنے لیے طے کر لیتا، اور باقی کاشتکار کا ہوتا، اس طریقے کو بھی پہلے طریقے کے مقابلے میں پسندیدہ تو نہیں قرار دیا گیا، لیکن ناجائز بھی نہیں کہا گیا۔ بلکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مقامات (مثلاً خیبر میں) خود بھی یہ طریقہ اختیار فرمایا۔

(۴) چوتھا طریقہ یہ تھا کہ زمیندار پیداوار کا فی صد حصہ طے کرنے کے بجائے پیداوار کی کوئی مخصوص مقدار (مثلاً دس من بیس من) اپنے لیے طے کر لیتا اور کاشتکار کو ہر حالت میں یہ مقدار زمیندار کو دینی پڑتی، خواہ کل پیداوار کتنی کم کیوں نہ ہوئی ہو، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طریقے کی سختی کے ساتھ ممانعت فرمائی۔ وجہ یہ تھی کہ اگر زمیندار نے بیس من پیداوار اپنے لیے طے کر لی، تو بعض اوقات کل پیداوار ہی بیس من ہوتی، وہ ساری پیداوار زمیندار لے جاتا، اور کاشتکار کو اپنی محنت کا کوئی صلہ نہ ملتا۔ یا بعض اوقات زمیندار کی طے شدہ مقدار دینے کے بعد کاشتکار کے پاس اتنی کم پیداوار بچتی جو اس کی محنت کا مناسب صلہ نہ ہوتی۔ اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طریقے کو بھی بالکلیہ ممنوع قرار دیدیا۔

یہ آخری دو طریقے زمانہ جاہلیت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اتنی کثرت کے ساتھ رائج تھے کہ جب مطلق ''مزارعت''، ''مخابرہ'' یا کراء الارض کا لفظ بولا جاتا تو اکثر انھیں دو طریقوں کی طرف ذہن جاتا تھا۔ اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں طریقوں کو منع فرما دیا تھا، اس لیے صحابہ کرامؓ نے ایسے مواقع پر جہاں تفصیل کا موقع نہیں تھا، یا اس کی ضرورت نہیں تھی، ان دو طریقوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صرف اتنا ارشاد فرما دیا کہ ''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کراء الارض سے منع فرمایا'' یا ''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع فرمایا''۔ یہی صورت حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور حضرت رافع بن خدیج کی مذکورہ بالا احادیث میں پیش آئی ہے۔ ورنہ انھیں دو بزرگوں نے دوسرے مواقع پر جہاں اس حکم کی تفصیل بیان فرمائی، وہاں بات کو بالکل واضح کر دیا کہ درحقیقت ممانعت ان آخری دو طریقوں کی تھی، پہلے دو طریقوں کی نہیں۔

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی توضیحات:

چنانچہ جب ان حضرات سے ممانعت کی تفصیل معلوم کی گئی، تو انھوں نے تفصیل کے ساتھ حقیقت واضح فرمادی۔ چنانچہ وہی حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ جنھوں نے کسی موقع پر ''کراء الارض'' کے بارے میں یہ کہا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے، انھی کے بارے میں حنظلہ بن قیس'' کہتے ہیں کہ:

سالت رافع بن خديج عن كراء الارض بالذهب والورق فقال: لاباس به انما كان الناس يواجرون على عهدالنبى ﷺ على الماذ يا نات و اقبال الجداول و اشياء من الزرع، فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا وهلك هذا، فلم يكن للناس كراء الا هذا فلذلك زجر عنه فاما شيئى معلوم مضمون فلا باس به

میں نے رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ زمین کو سونے چاندی کے عوض کرائے پر دینے کا کیا حکم ہے؟ انھوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ بات دراصل یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگ زمین اس طرح کرائے پر دیتے تھے کہ پانی کی گزرگاہوں اور نالیوں کے سامنے والے حصوں پر یا کھیتی کے کسی خاص حصے میں اگنے والی پیداوار اپنے لیے طے کر لیتے تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ کبھی زمین کے اس حصے کی پیداوار تباہ ہو جاتی اور دوسرے حصے کی سلامت رہتی، اور کبھی اس حصے کی سلامت رہتی اور دوسرے کی تباہ ہو جاتی۔ اس وقت لوگوں میں زمین کرائے پر دینے کا یہی طریقہ تھا۔ اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا، لیکن اگر کسی متعین اور خطرے سے خالی چیز کو مقرر کیا جائے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔ (۱)

ایک اور موقع پر حضرت رافع بن حدیج رضی اللہ عنہ نے یہ وضاحت فرمائی:

كنا نكرى الارض على ان لنا هذه ولهم هذه فربما اخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهانا عن ذلك، واما الورق فلم ينهنا

ہم زمین کو اس طرح کرائے پر دیا کرتے تھے کہ اس زمین کی پیداوار ہماری ہوگی، اور اس زمین کی پیداوار ان کی ہوگی، اب بعض اوقات اس زمین میں پیداوار ہوتی،

(۱) صحیح مسلم۔ کتاب البیوع، باب کراء الارض

اور اس میں نہ ہوتی چنانچہ آنحضرت ﷺ نے ہمیں اس طریقے سے منع فرمادیا، لیکن نقدی پر زمین دینے سے منع نہیں فرمایا(۱)

ایک اور موقع پر حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے صاف طور پر پوچھا گیا کہ جس "کراء الارض" سے آنحضرت ﷺ نے منع فرمایا ہے، وہ کس قسم کا معاملہ ہے؟ تو آپ نے ممنوع صورتوں کی تفصیل بیان فرمادی۔ سنن نسائیؒ میں امام زہریؒ فرماتے ہیں:

"ان رافع بن خديج قال: نهى رسول الله ﷺ عن كراء الارض، قال ابن شهاب: فسئل رافع بعد ذلك، كيف كانوايكرون الارض؟ قال: بشيئى من الطعام مسمى وبشرط ان لنا ماتنبت ماذا نات الارض واقبال الجداول"

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے "کراء الارض" سے منع فرمایا۔ ابن شہاب زہریؒ کہتے ہیں کہ بعد میں رافع رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ اس دور میں لوگ زمین کو کس طرح کرائے پر دیا کرتے تھے؟ انوں نے فرمایا کہ: غلہ کی معین مقدار پر اور اس شرط پر کہ پانی کی گزرگاہوں، اور نالیوں کے سامنے والے حصوں پر جو پیداوار ہوگی، وہ ہماری ہوگی"۔(۲)

ان احادیث سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں لوگ جو زمینیں کرائے یا مزارعت پر دیتے تھے، عموماً وہ مذکورہ پانچ طریقوں سے آخری دو طریقوں کے مطابق دیا کرتے تھے، یعنی یا تو پیداوار کی معین مقدار (مثلاً دس من یا بیس من) مقرر کر لیتے تھے، ان دونوں صورتوں کو آنحضرت ﷺ نے منع فرمادیا، کیونکہ اس میں احتمال تھا کہ طے کی ہوئی پیداوار کے سوا کچھ پیدا نہ ہو، یا صرف طے کی ہوئی زمین میں پیداوار ہو، باقی میں نہ ہو، اور اس طرح ایک فریق نقصان میں رہے۔ چنانچہ مزارعت کی یہ دو صورتیں بالا جماع ناجائز ہیں، انھیں کوئی جائز نہیں کہتا۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وضاحت:

اسی طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ جن کی حدیث اوپر نقل کی گئی ہے، اور جس سے، زمین کو کرائے یا مزارعت پر دینے کے خلاف استدلال کیا جاتا ہے، انھوں نے بھی ایک دوسرے موقع پر اس ممانعت کی حقیقت ان الفاظ میں واضح فرمائی:

(۱) ایضا (۲) سنن النسائی، کتاب المزارعۃ، باب فی النھی عن کراء الارض بالثلث والربع، حدیث نمبر ۳۸۲۷۔

کنا فی زمان رسول اللہ ﷺ ناخذ الارض بالثلث اوالربع بالماذیانات، فقام رسول اللہ ﷺ فی ذالك، فقال من كانت له ارض فليزرعها فان لم يزرعها، فليمنحها اخاه، فان لم يمنحها اخاه فليمسكها۔(۱)

ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں زمین اس شرط کے ساتھ لیا کرتے تھے۔ کہ پانی کی گزرگاہوں پر جو پیداوار ہوگی اس کا ایک تہائی یا ایک چوتھائی زمیندار کو دینا ہوگا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس سلسلے میں اقدام فرمایا، اور ارشاد فرمایا کہ تم میں سے جس شخص کی کوئی زمین ہو، اسے چاہیے کہ وہ خود اس میں کاشت کرے، اگر وہ خود کاشت نہیں کرتا تو اسے چاہیے کہ اپنے بھائی کو مستعار دے دے، اگر بھائی کو مستعار بھی نہیں دیتا تو اپنے پاس رکھے (مگر مذکورہ طریقے سے کرائے پر نہ دے)

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:

کنا نخابر علی عهد رسول اللہ ﷺ، فنصیب من القصری ومن كذا، فقال رسول اللہ ﷺ من كانت له ارض فليزرعها فليد عها (۲)

ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مخابرہ (مزارعت) کیا کرتے تھے، تو ہمیں قصری (خوشوں میں بچا ہوا غلہ) وغیرہ مل جاتا تھا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص کی کوئی زمین ہو، وہ اسے خود کاشت کرے، قصری (یعنی خوشوں میں بچے ہوئے غلے) کے ملنے کا کیا مطلب ہے؟ علامہ زمخشری جو عرب لغت کے مشہور عالم ہیں اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ان رب الارض كان يشترط على المزارع ان يزرع له خاصة ماتسقيه الجداول والربيع، وان تكون له القصارة، فنهى عن ذلك"(۳)

زمیندار کاشتکار سے یہ طے کرتا تھا کہ کاشتکار اس کے لیے زمین کا وہ مخصوص حصہ کاشت کرے گا جو نہروں اور نالیوں سے سیراب ہوتا ہے، اس سے حاصل ہونے والی پیداوار میں کاشتکار کا صرف اتنا حصہ ہوگا جو خوشوں کی دلالی کے بعد خوشوں میں بچ رہے۔ آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرما دیا۔

ان تمام احادیث کو یکجا سامنے رکھنے سے جو واضح نتیجہ برآمد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ مزارعت کی یہ فاسد صورتیں جن میں زمین کا کوئی معین حصہ یا پیداوار کی کوئی طے شدہ مقدار زمیندار کے لیے طے کر لی جاتی تھی، اہل عرب میں ان کا عام رواج تھا، اور اس قدر رواج تھا کہ بقول حضرت رافع بن خدیج

(۱) صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب کراء الارض۔		(۲) صحیح مسلم، کتاب البیوع، باب کراء الارض۔

''کراء الارض'' کا کوئی مطلب اس کے سوا سمجھا نہیں جاتا تھا۔ آنحضرت ﷺ نے ان خاص صورتوں کو منع فرمایا، لیکن نہ تو نقد کرائے کے عوض زمین دینے کی ممانعت فرمائی، نہ وہ صورت اس ممانعت میں داخل ہے جس میں صرف پیداوار کا فی صد حصہ زمیندار نے اپنے لیے طے کیا ہو۔

حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی مزید وضاحت:

نقد کرائے پر زمین دینے کا جواز تو حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے الفاظ میں صراحتاً پیچھے گزر چکا ہے، جہاں تک فی صد حصے کی بٹائی کا تعلق ہے، اس کے بارے میں حضرت رافع بن خدیج ؓ سے بعض احادیث ایسی منقول ہیں جن سے بظاہر اس کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے، مثلاً ابوداؤد میں ان کا یہ ارشاد منقول ہے:

> كنا نخابر على عهد رسول الله ﷺ فذكر ان بعض عمومة اتاه فقال: نهى رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعا، وطواعية الله و رسول انفع لنا، قال: قلنا، وما ذالك قال: قال رسول الله ﷺ من كانت له ارض فليزرعها اخاه، ولا يكاريها بثلث ولا بربع، ولا طعام مسمى
>
> ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مخابرہ (مزارعت) کیا کرتے تھے، پھر ہمارے کچھ چچا میرے پاس آئے اور انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے کام سے ہمیں منع فرما دیا ہے جو (بظاہر) ہمارے لیے نفع بخش تھا، لیکن اللہ اور اس کے رسول ؐ کی اطاعت ہمارے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔ ہم نے پوچھا، وہ کیا کام ہے؟ اس پر انھوں نے بتایا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص کی کوئی زمین ہو، وہ اس میں خود کاشت کرے، یا دوسرے کو کاشت کے لیے دے دے، اور اسے ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے معاوضے میں کرائے پر نہ اٹھائے، اور نہ کسی معین غلے کے معاوضے میں (۱)

اس روایت کے خط کشیدہ جملے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک تہائی یا ایک چوتھائی پیداوار کے معاوضے میں بھی زمین کو دینا (جسے بٹائی کہتے ہیں) آپ ﷺ نے ممنوع قرار دیا۔ لیکن اول تو اس اس روایت کی تشریح ابن ماجہ اور مسند احمد کی ایک روایت سے معلوم ہوتی ہے، جس میں حضرت رافع بن خدیج فرماتے ہیں:

---

(۱) سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب المزارعۃ، والتشدید فی ذالک۔ حدیث نمبر ۳۳۹۵۔

کان احدنا اذا استغنی عن ارضه اعطاها بالثلث والربع والنصف، واشترط ثلاث جداول والقصارة وماسقی الربیع

ہم میں سے کسی کو جب اپنی زمین کی ضرورت نہ ہوتی تو وہ تہائی چوتھائی اور آدھی پیداوار کے عوض کسی کو کاشت کے لیے دے دیتا تھا، اور اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگا لیتا تھا کہ تین نالیوں کے قریب اگنے والی پیداوار، اور خوشوں میں بچا ہوا غلہ، اور چھوٹی نہر سے سیراب ہونے والی زمین کی پیداوار بھی اس کی ہوگی۔ (۱)

اس روایت سے واضح ہے کہ جو لوگ پیداوار کا کوئی متناسب حصہ، مثلاً تہائی، چوتھائی وغیرہ اپنے لیے طے کرتے، وہ صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے تھے، بلکہ اس کے ساتھ مخصوص زمینوں کی پیداوار بھی اپنے لیے مقرر کر لیتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں مزارعت درست نہیں ہوسکتی، کیونکہ تہائی چوتھائی کی جو شرط جائز ہوسکتی تھی، اس میں مخصوص زمینوں کی پیداوار کا اضافہ کر کے اسے بھی خراب کر دیا گیا۔

لہٰذا جب ابن ماجہ کی اس روایت کی روشنی میں ابوداؤد کی مذکورہ بالا حدیث کو پڑھا جائے تو اس سے بہ آسانی یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ تہائی چوتھائی پیداوار کی شرط کو ناجائز قرار دینے کی وجہ یہ ہے ایسے معاملے عموماً متعین زمین یا متعین پیداوار کی۔ شرط بھی ساتھ ساتھ لگا دی جاتی تھی، اور اس کی وجہ سے یہ معاملہ ناجائز ہو جاتا تھا۔

یہ بات ہم شروع ہی میں لکھ چکے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے نزدیک زیادہ پسندیدہ بات یہی تھی کہ انسان اپنی فاضل زمین دوسرے کو ہمدردی کے جذبے سے مفت مستعار دے دے، تاکہ وہ اس میں کاشت کر سکے، لہٰذا اس پسندیدہ طریقے کے مقابلے میں تہائی یا چوتھائی پیداوار کے معاوضے میں زمین دینا آپ ؐ کے نزدیک کوئی افضل یا پسندیدہ طریقہ نہیں تھا، اس لیے آپ ﷺ نے بعض اوقات پہلے طریقے کی ترغیب دینے کے لیے دوسرے طریقے کے لیے ایسے الفاظ بھی استعمال فرمائے جن سے اس کی قدرے ناپسندیدگی کا تاثر ملتا ہے۔

مثلاً حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ بھی فرماتے ہیں:

مدالنبی ﷺ ارض رجل من الانصار قد عرف انه محتاج، فقال: لمن هذه الارض؟ قال: لفلان اعطانیها بالا جر، فقال: لومنحها اخاه

آنحضرت ﷺ انصار میں سے ایک صاحب کی فصل کے پاس سے گزرے جن کے بارے میں آپ ﷺ کو معلوم تھا کہ وہ ضرورت مند ہیں، آپ ﷺ نے پوچھا: یہ

(۱) سنن ابن ماجہ، باب ما یکرہ من المزارعة ص ۱۷۹ ج ۱ و مسند احمد ص ۶۴ ج ۳۔

زمین کس کی ہے؟ ان صاحب نے کہا کہ فلاں شخص کی ہے، اس نے مجھے معاوضے پر دی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کاش وہ یہ زمین اپنے بھائی کو بلا معاوضہ مستعار دیدیتا(۱)

آنحضرت ﷺ نے کاشتکار کو بلا معاوضہ زمین دینے کی جو ترغیب دی، اس کے معنی یہ نہیں تھے کہ جائز معاوضے پر زمین دینا سرے سے ناجائز ہے، بلکہ مقصد یہ تھا کہ اسلامی اخوت و ہمدردیہ کا تقاضا یہ ہے کہ ضرورت مند افراد کو فاضل زمین بلا معاوضہ دے دی جایا کرے۔ لیکن بعض حضرات نے آپ ﷺ کے ان ارشادات سے یہ سمجھا کہ مزارعت بالکل ممنوع قرار دے دی گئی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے ہی آپ ﷺ کے اس طرز عمل کی نشر و اشاعت اس شدت کے ساتھ فرمائی کہ اس سے لوگوں کو تاثر یہی ملا کہ حضرت رافع رضی اللہ عنہ صرف تہائی چوتھائی پیداوار پر زمین کی بٹائی کو ناجائز سمجھتے ہیں، لیکن دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس خیال کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

ان النبی ﷺ لم ینه عنه، ولکن قال: انهمیخ احد کم اخاه خیرله من ان یاخذ خرجا معلوما

آنحضرت ﷺ نے مزارعت سے منع نہیں کیا، بلکہ یہ فرمایا کہ اگر تم اپنی زمین اپنے بھائی کو عاریۃً دے دو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ طے شدہ آمدنی اس سے وصول کرو (۲)

اور جب حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کا یہ طرز عمل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے بیان کیا گیا کہ وہ مزارعت سے منع کرتے ہیں، تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

قد علمنا انه کان صاحب مزرعة یکریها علی عهد رسول الله ﷺ علی ان له ما علی الربیع الساقی الذی یتفجر منه الماء وطائفة من التبن، لاادری کم هی؟

ہمیں معلوم ہے کہ رافع ایک کھیت کے مالک تھے اور حضور ﷺ کے زمانے میں اسے اس شرط کے ساتھ کرائے پر دیا کرتے تھے کہ وہ چھوٹی نہر جس سے پانی پھوٹتا ہے، اس کے پاس پیداوار اور بھوسے کی ایک معین مقدار ان کی ہوگی، اور یہ پتہ نہیں تھا کہ وہ پیداوار یا وہ مقدار کتنی ہوگی۔ (۳)

---

(۱) سنن النسائی ص ۱۵۱ ج ۲، کتاب المزارعۃ، باب النهی عن کراء الارض بالثلث والربع، حدیث نمبر ۳۸۶۹۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الحرث والمزارعۃ، باب إذا لم یشترط السنین فی المزارعۃ

(۳) سنن النسائی، کتاب المزارعۃ، باب النهی عن کراء الارض بالثلث والربع، حدیث نمبر ۳۹۰۸۔

اس میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے بھی وہی حقیقت بیان فرمادی کہ دراصل مزارعت کی ممانعت ان فاسد شرائط کے ساتھ مخصوص تھی، ورنہ صرف تہائی چوتھائی پر مزارعت ناجائز نہیں ہے، لیکن چونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نہایت متقی اور محتاط بزرگ تھے۔ اور معمولی شبہات سے بھی پرہیز فرماتے تھے، لہٰذا مزارعت کی یہ حقیقت علمی طور پر واضح فرمانے کے باوجود انھوں نے احتیاطاً خود اپنا عمل تبدیل کرلیا اور زمین کو مزارعت پر دینا ترک فرمادیا، تاکہ جس عمل میں ناپسندیگی کا ادنی سا شائبہ بھی ہو، اس سے بھی پرہیز ہو جائے۔

مزارعت کے جواز کے دلائل

اب میں ان دلائل کو مختصراً بیان کرتا ہوں جن سے پیداوار کے متناسب (فی صد) حصے کے عوض زمین کو بٹائی پر دینے کا جواز واضح طور پر ثابت ہوتا ہے:

(۱) اس سلسلے میں سب سے پہلی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ طیبہ کی طرف ہجرت فرمانے کے بعد مکہ مکرمہ سے مہاجرین کی ایک بڑی تعداد آکر مدینہ طیبہ میں آباد ہوئی تو ان کے معاش اور روزگار کا مسئلہ پیدا ہوا۔ مدینہ طیبہ کے قدیم مسلمان باشندے جنھیں ''انصار'' کہا جاتا ہے، وہاں کی زمینوں کے مالک تھے، اور انھوں نے اپنے جذبہ ایثار سے کام لیتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے مہاجرین کے لیے یہ پیش کش کی کہ ہم اپنی زمینیں اپنے مہاجر بھائیوں کے ساتھ تقسیم کرنے کے لیے تیار ہیں۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تجویز کو قبول نہیں فرمایا، اور مہاجرین بھی اس پر آمادہ نہ ہوئے۔ اس کے بعد انصار مدینہ نے دوسری متبادل تجویز یہ پیش کی کہ مہاجرین ہماری زمینوں پر کام کریں، اور پیداوار ہمارے اور ان کے درمیان مشترک طور پر تقسیم ہو۔ گویا بٹائی کا معاملہ کرلیا جائے، مہاجر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس تجویز کو بخوشی قبول کرلیا۔ صحیح بخاری میں یہ واقعہ ان الفاظ میں بیان ہوا ہے:

قالت الانصار للنبی ﷺ: اقسم بیننا وبین اخواننا النخیل، قال: لا، فقالوا: تکفونا المؤونة ونشرککم فی الثمرة قالوا: سمعنا واطعنا۔(۱)

انصار نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ: ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے درمیان نخلستان تقسیم فرما دیجیے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں۔ اس پر انصار نے کہا: اچھا آپ لوگ (یعنی مہاجرین) ہمیں باغوں میں کام کرنے سے بے فکر کر دیں، (یعنی ہمارے بجائے آپ کام کریں) اور ہم آپ کو پھل میں شریک کرلیں

(۱) صحیح البخاری، کتاب المزارعة، باب ۵ حدیث ۲۳۲۵، وکتاب الشروط، حدیث ۲۷۱۹۔

گے۔ مہاجرین نے کہا: یہ ہمیں بخوشی منظور ہے۔

چنانچہ اس واقعے کے بعد سالہا سال مہاجر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنے انصاری بھائیوں کی زمینوں پر بحیثیت کاشتکار کام کرتے رہے، اور ان کے درمیان بٹائی کا معاملہ خوش اسلوبی سے چلتا رہا، یہ سب کچھ آنحضرت ﷺ کے زیر نگرانی اور آپ ﷺ کی مکمل تائید وحمایت سے ہوا۔ اور آپؐ نے اس کی اجازت دی۔ بٹائی کا معاملہ بالکل ہی ناجائز ہوتا تو آنحضرت ﷺ مہاجرین اور انصار کو اتنے بڑے پیمانے پر یہ معاملہ کرنے کی اجازت کیسے دے سکتے تھے؟

۲۔ خیبر کی زمینوں کا معاملہ

آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں بڑے پیمانے پر مزارعت کے معاملے کی دوسری اہم مثال خیبر کی زمینوں کی ہے۔ جب آنحضرت ﷺ نے خیبر کا علاقہ فتح فرمالیا اور اس کی تمام زمینیں مسلمانوں کے قبضے میں آگئیں تو ان کے پرانے مالک، جو تمام تر یہودی تھے، آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور انھوں نے عرض کیا کہ خیبر کی زمینوں میں کاشت کرنے کا طریقہ ہمیں اچھی طرح آتا ہے، لہذا آپ ہمیں ان زمینوں پر بحیثیت کاشتکار کام کرنے دیں، پیداوار میں آدھا حصہ آپ کا اور آدھا ہمارا ہوگا۔ آنحضرت ﷺ نے اس تجویز کو قبول فرمالیا اور ان کے ساتھ بٹائی کا معاملہ آدھی آدھی پیداوار طے ہوگیا۔ اور یہ معاملہ نہ صرف آنحضرت ﷺ کے وصال تک، بلکہ آپ ﷺ کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے تک جاری رہا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں یہودیوں نے کچھ ایسی شرارتیں کیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے بٹائی کا معاملہ ختم کر کے انھیں تیماء اور اریحاء کی طرف جلاوطن کر دیا۔

خیبر کے اس واقعے کی تفصیل حدیث کی تقریباً تمام مستند کتابوں میں موجود ہے، محض مثال کے طور پر صحیح مسلمؒ سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے یہ مختصر الفاظ نقل کیے جاتے ہیں:

> لما افتتحت خيبر سالت يهود رسول الله ﷺ ان يقرهم فيها على ان يعملوا على نصف ماخرج منها من الثمرو الزرع ، فقال رسول الله ﷺ اقركم فيها على ذالك ماشئنا (۱)
>
> جب خیبر فتح ہوا تو یہودیوں نے رسول اللہ ﷺ سے درخواست کی کہ ان کو خیبر میں برقرار رکھا جائے، وہ زمینوں پر اس شرط کے ساتھ کام کرتے رہیں کہ زمینوں سے

(۱) صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ۔

جو پھل یا کھیتی پیدا ہوگی اس کا آدھا حصہ وہ مسلمانوں کو دیا کریں گے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میں تمہیں اس وقت تک ان زمینوں پر برقرار رکھتا ہوں جب تک ہم چاہیں گے"

اس واقعے میں آنحضرت ﷺ نے خیبر کے یہودیوں سے صراحتاً بٹائی کا معاملہ فرمایا جو نہ صرف آپؐ کے وصال تک بلکہ اس کے بعد بھی جاری رہا۔ اگر بٹائی کا معاملہ بالکل ناجائز ہوتا تو آنحضرت ﷺ خیبر کی زمینوں میں اس معاملے پر کیسے راضی ہو سکتے تھے؟

بعض حضرات نے خیبر کے اس معاملے کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ بٹائی کا معاملہ نہیں تھا، بلکہ آنحضرت ﷺ نے یہودیوں کو ان کی زمینوں پر برقرار رکھ کر پیداوار کا آدھا حصہ بطور خراج ان کے ذمے لگایا تھا جسے فقہی اصطلاح میں "خراج مقاسمہ" کہتے ہیں۔

لیکن خیبر کے واقعے کی تفصیلات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ تاویل بہت کمزور ثابت ہوتی ہے، دراصل اسلامی قانون کے تحت خراج کا سوال وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں مفتوحہ ملک کی زمینیں مسلمانوں نے اپنی ملکیت میں لانے کے بجائے ان پر مفتوحہ ملک کے باشندوں کی ملکیت برقرار رکھی ہو، اس صورت میں ان کے ذمے خراج عائد کر دیا جاتا ہے جو بعض اوقات نقدی کی شکل میں ہوتا ہے جسے "خراج موظف" کہتے ہیں، اور بعض اوقات پیداوار کے کسی حصے کی شکل میں ہوتا ہے جسے "خراج مقاسمہ" کہا جاتا ہے۔

لیکن جہاں مفتوحہ ملک کی زمینیں مسلمان فاتحین کے درمیان تقسیم کر دی گئی ہوں، وہاں چونکہ زمینوں پر مکمل ملکیت مسلمانوں کو حاصل ہو جاتی ہے، اس لیے ان زمینوں پر خراج کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں مسلمانوں کی ملکیت ہونے کی حیثیت سے ان کی زرعی پیداوار پر عشر عائد ہوتا ہے۔ اسلامی قانون کا یہ اصول ایک مسلم اصول ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ خیبر فتح ہونے کے بعد وہاں کی زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت برقرار رکھی گئی تھی، یا وہ زمینیں مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دی گئی تھیں؟ اگر یہودیوں کی ملکیت برقرار رکھی گئی ہو، تب تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ پیداوار کا جو حصہ یہودیوں کے ذمے لگایا گیا تھا، وہ خراج کے طور پر تھا۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ زمینیں مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دی گئی تھیں تو پھر اس کا خراج ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوتا، بلکہ اس کا صاف مطلب یہی ہوگا کہ مسلمانوں نے اپنی مملوکہ زمینیں یہودیوں کو بٹائی پر دے دی تھیں، اس لیے پیداوار کا آدھا حصہ وہ مسلمانوں کو دیا کرتے تھے۔

خیبر کے واقعے اور وہاں کی زمینوں کے بندوبست کے بارے میں احادیث کے اندر پوری

تفصیلات بیان ہوئی ہیں، ان کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ خیبر کی فتح کے بعد وہاں کی زمینوں سے یہودیوں کی ملکیت بالکل ہی ختم ہو چکی تھی، اور وہ تمام زمینیں مسلمان فاتحین کو مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دی گئی تھیں۔ یہ حقیقت یوں تو بہت سی روایات سے ثابت ہے، لیکن نمونے کے طور پر چند احادیث یہاں ذکر کی جاتی ہیں:

صحیح مسلمؒ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ (جو خود خیبر کی بعض زمینوں کے مالک تھے جو انھیں غزوۂ خیبر کے موقع پر ملی تھیں) فرماتے ہیں:

> وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فاراد اخراج اليهود منها فسألت اليهود رسول الله ﷺ ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها، ولهم نصف الثمر، فقال لهم رسول الله ﷺ نقركم بها على ذالك ماشئنا(۱)
>
> (خیبر کی) زمین پر جب مسلمانوں کا قبضہ ہوا تو وہ اللہ، اس کے رسول ﷺ اور مسلمانوں کی ہوگی، چنانچہ آپ ﷺ نے یہودیوں کو وہاں سے نکالنے کا ارادہ فرمایا۔ اس پر یہودیوں نے آپ ﷺ سے درخواست کی کہ آپ ﷺ انھیں اس شرط پر زمینوں پر برقرار رکھیں کہ وہ مسلمانوں کو زمینوں پر کام کرنے سے بے فکر کر دیں گے، اور اس کے عوض آدھا پھل ان کا ہوگا۔ تب آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ہم ان کو ان زمینوں پر اس وقت تک برقرار رکھتے ہیں جب تک ہم چاہیں''۔

اس حدیث میں صراحت ہے کہ زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو چکی تھی، اسی لیے یہودیوں نے یہ الفاظ استعمال کیے کہ وہ مسلمانوں کو زمینوں پر کام کرنے سے بے فکر کر دیں گے، اور اس کے عوض آدھا پھل ان کا ہوگا اگر یہ معاملہ خراج کا ہوتا تو مسلمانوں کو کام سے بے فکر کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے، کیونکہ خراجی زمینوں کے مالک خود اپنے لیے کام کرتے ہیں، کسی اور کے لیے نہیں۔

سنن ابی داؤد میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ خیبر کے معاہدے کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> افتتح رسول الله ﷺ خيبر، واشترط ان له الارض وكل صفراء وبيضاء، وقال اهل خيبر: نحن اعلم بالارض منكم فاعطناها على ان لك نصف الثمرة، ولنا نصف، فزعم انه اعطاهم على ذلك۔
>
> رسول اللہ ﷺ نے خیبر فتح فرمایا: اور یہ طے فرمایا کہ زمین اور سونے چاندی آپ

ﷺ کی ملکیت ہوگی۔ اہل خیبر نے کہا کہ ہم اس زمین کو آپ سے زیادہ جانتے ہیں، اس لیے ہمیں یہ زمین اس معاہدے پر دیدیجیے کہ آدھا پھل آپکا ہوگا، اور آدھا پھل ہمارا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے زمینیں ان کو اس معاہدے پر دیدیں۔ (۱)

اس کے علاوہ امام ابوداؤدؒ نے حضرت بشیر بن یسار رضی اللہ عنہ کی ایک مفصل روایت نقل کی ہے جس میں انھوں نے بتایا کہ آنحضرت ﷺ نے خیبر کی زمینوں کے چھتیس حصے کرکے انھیں کس طرح مسلمانوں کے درمیان تقسیم فرمایا۔ تقسیم کی یہ تفصیل بیان کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں:

"فلما صارت الاموال بيدالنبي ﷺ والمسلمين لم يكن لهم عمال يكفونهم عملها، فدعا رسول الله ﷺ اليهود، فعاملهم"(۲)

جب تمام جائیدادیں نبی کریم ﷺ اور مسلمانوں کے قبضے میں آگئیں تو اب مسلمانوں کے پاس ایسے کارندے نہیں تھے جو انھیں زمینوں پر کام کرنے سے بے فکر کرسکیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو بلایا، اور ان سے (مزارعت کا) معاملہ فرمایا۔

ان احادیث میں آنحضرت ﷺ کے اس معاملے کی پوری تفصیل بیان کردی گئی ہے جو آپؐ نے یہودیوں کے ساتھ فرمایا۔ اسے دیکھنے کے بعد اس معاملہ میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ خیبر کی زمینوں کے مالک مسلمان تھے، اور یہودیوں کو ان زمینوں پر کاشتکار کی حیثیت میں باقی رکھا گیا تھا، اور ان سے آدھی پیداوار پر بٹائی کا معاملہ کیا گیا تھا۔ اور یہ معاملہ آنحضرت ﷺ کے وصال تک، بلکہ اس کے بعد بھی جاری رہا۔

اہل مدینہ کا عام تعامل

یہ دو مثالیں تو خاص طور پر آنحضرت ﷺ کے اپنے عمل سے متعلق تھیں ان کے علاوہ مدینہ منورہ میں عہد رسالت ﷺ اور عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں زمینوں کو بٹائی پر دینے کا عام رواج تھا، امام بخاریؒ امام ابوجعفر محمد الباقرؒ کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ:

"ما بالمدينة اهل بيت هجرة الايزرعون على الثلث والربع"

(۱) سنن ابی داؤد کتاب البیوع، باب المساقاۃ ص ۴۸۴ ج ۱۔

(۲) سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والفیئی، باب ماجاء فی حکم ارض خیبر ص ۴۲۴ ج ۱۔

مدینہ طیبہ میں مہاجرین کا کوئی گھرانہ ایسا نہیں ہے جو تہائی اور چوتھائی پیداوار پر کاشت نہ کرتا ہو۔

اس کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت سعد بن مالک رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، عمر ابن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ، قاسم بن محمدؒ، عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ، حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی اولاد اور محمد بن سیرینؒ سب مزارعت پر عمل کرتے تھے۔(۱)

ان دلائل کی روشنی میں یہ بات پوری قوت کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے کہ پیداوار کا فی صد حصہ طے کر کے بٹائی کا معاملہ شریعت میں جائز ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں بیشک یہ مشہور ہے کہ وہ مزارعت کو ناجائز کہتے تھے، لیکن اس کی حقیقت بھی فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''حاوی القدسی'' میں یوں بیان کی گئی ہے کہ:

"کرهها ابو حنیفة، ولم ینه منها اشد النهی"

''امام ابوحنیفہؒ نے مزارعت کو ناپسند کیا ہے، لیکن اس سے شدت کے ساتھ منع نہیں کیا''

یہی وجہ ہے کہ مزارعت کے معاملے کی جزوی تفصیلات میں امام ابوحنیفہؒ نے بہت سے مسائل بیان فرمائے ہیں۔ اگر مزارعت کا معاملہ ان کے نزدیک بالکل ناجائز ہوتا تو ان مسائل کو بیان کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے۔

ہمارے زمانے کی مزارعت کے مفاسد اور ان کا انسداد

مزارعت کے جواز پر مآخذ شریعت سے دلائل کا خلاصہ پیچھے عرض کر دیا گیا ہے۔ اس مسئلے کی مزید تفصیلات اور متعلقہ احادیث پر فنی گفتگو احقر نے صحیح مسلمؒ پر اپنی شرح ''تکملہ'' فتح الملہم کی پہلی جلد میں کی ہے، جو اہل علم مزید تفصیلات کے خواہش مند ہوں، ہو اس کی طرف رجوع فرما سکتے ہیں(۱) لیکن اس کتاب کی حد تک مذکورہ بالا بحث انشاءاللہ طالبین حق کے لیے کافی ہوگی۔

آخر میں ایک سوال کا جواب دینا مناسب ہوگا۔ آج کل جو حضرات مزارعت کو ناجائز قرار دینے پر اصرار فرماتے ہیں، ان کا ایک بنیادی استدلال یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں زمینداری اور جاگیرداری کا جو نظام صدیوں سے رائج ہے اس میں یہ بات بداھۃً نظر آتی ہے کہ زمینداروں نے اپنے کاشتکاروں پر ناقابل بیان ظلم توڑے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس ظلم وستم کا اصل سبب مزارعت کا یہ

(۱) صحیح البخاری، کتاب الحرث والمزارعة، باب المزارعة بالشطر ونحوہ۔

نظام ہے۔ اگر اسے ختم کر دیا جائے تو کاشتکاروں کو اس ظلم سے نجات مل جائے گی۔ اس سلسلے میں ہم دو نکات کی طرف قارئین کو متوجہ کرنا چاہتے ہیں:

(۱) بلاشبہ ماضی قریب میں زمینداروں کی طرف سے کاشتکاروں کے ساتھ ظلم و زیادتی اور ناانصافی کے بہت سے روح فرسا واقعات رونما ہوئے ہیں، لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیا ان افسوسناک واقعات کا سبب ''مزارعت'' کا معاملہ ہے؟ اگر ان افسوسناک واقعات کا حقیقت پسندی سے جائزہ لیا جائے تو واضح طور پر یہ بات نظر آئے گی کہ ان واقعات کا اصل سبب ''مزارعت'' کا معاملہ نہیں بلکہ وہ ناجائز اور فاسد شرطیں ہیں جو زمینداروں نے قولی یا عملی طور سے کاشتکاروں پر عائد کر رکھی تھیں۔ ان فاسد اور ناجائز شرطوں میں کاشتکاروں سے بیگار لینا، اس پر ناواجبی ادائیگیوں کا بوجھ ڈالنا، اس کی محنت کا منصفانہ معاوضہ نہ دینا، انھیں اپنا غلام یا رعایا سمجھنا، یہ ساری باتیں داخل ہیں۔ حالانکہ شریعت نے جس ''مزارعت'' کی اجازت دی ہے وہ دوسرے معاشی معاملات کی طرح ایک معاملہ ہے جس کے دونوں فریق بالکل برابر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے کسی بھی فریق کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ دوسرے کو کمتر سمجھے، یا اس پر معاملے کی جائز شرائط کے علاوہ کوئی اضافی شرط عائد کرے، اس سے بیگار لے، یا اس کے ساتھ غلاموں کا سا برتاؤ کرے۔ ان تمام باتوں کا اسلام اور اسکی شریعت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

اسلامی احکام کی رو سے جس طرح ایک شخص اپنا مال دوسرے کو دیکر اس سے مضاربت کا معاملہ کرتا ہے (جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص اس مال سے کاروبار کرے اور جو نفع حاصل کرے وہ دونوں کے درمیان تقسیم ہو جائے) تو اس سے مال دینے والے اور کام کرنیوالے کے درمیان ایک معاشی رشتہ قائم ہوتا ہے جس میں دونوں کی حیثیت برابر کے فریقوں کی ہے، ان میں سے کوئی فریق دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں رکھتا، اسی طرح مزارعت میں بھی مالک زمین اور کاشتکار برابر کے دو فریق ہیں اور کاشتکار کو کمتر سمجھنا یا اس پر ناواجبی شرائط عائد کرنا اسلامی احکام کے قطعی خلاف ہے۔

اگر ان ناواجب شرائط کو خلاف قانون، بلکہ تعزیری جرم قرار دے کر اس پر مؤثر عمل درآمد کیا جائے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ خرابیاں باقی رہیں۔

اس کے علاوہ مزارعت کے معاملے کو ایک منصفانہ معاملہ بنانے کے لیے جس میں کاشتکار کو اپنی محنت کا پورا صلہ مل سکے، حکومت کی طرف سے بہت سے اقدام کیے جاسکتے ہیں۔ جن کے بارے میں معین تجاویز ہم نے آگے ''زرعی اصلاحات'' کے مقدمے میں اپنے فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۵۰ میں بیان کی ہیں۔

اور اگر بالفرض ان اقدامات کے باوجود کوئی اسلامی حکومت یہ محسوس کرے کے زمینداروں کی بدعنوانیوں پر قابو پانا اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کچھ عرصے کے لیے مزارعت پر پابندی عائد نہ کر دی جائے، تو اس کے لیے یہ دعویٰ کرنے کی ضرورت نہیں کہ مزارعت اسلام میں ناجائز ہے، کیونکہ اسلام میں مزارعت جائز ضرور ہے، لیکن اسے واجب کسی نے نہیں کہا، بلکہ جیسے پیچھے عرض کیا جا چکا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اسے کوئی مثالی طریقہ بھی قرار نہیں دیا۔ لہٰذا اگر کوئی صحیح معنی میں اسلامی حکومت ان بدعنوانیوں کے انسداد کے لیے وقتی طور پر "مزارعت" کے طریقے پر پابندی عائد کر دے تو شریعت میں اس کی بھی گنجائش ہے۔ لیکن یہ پابندی اس اشتراکی پروپیگنڈے کے زیر اثر اس بنیاد پر نہیں ہونی چاہیے کہ زمین کی شخصی ملکیت درست نہیں ہے، یا مزارعت بذات خود کوئی ناجائز معاملہ ہے، بلکہ یہ سد ذرائع کے طور پر بدعنوانیوں کے خاتمے کے لیے ہونی چاہیے جو ایک عارضی اور وقتی تدبیر ہو گی، کوئی دائمی حکم نہ ہوگا۔ لیکن زمینداروں کی بدعنوانیوں کو بنیاد بنا کر شخصی ملکیت کے ادارے ہی کو ختم کرنا، یا مزارعت کے معاملے کو اصولی طور پر ہی ناجائز قرار دینا قرآن وسنت کے دلائل کی روشنی میں کسی طرح جائز نہیں۔

غاصبانہ قبضہ اور حق ملکیت

سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت اپیلیٹ بینچ میں قانون میعاد سماعت کی دفعہ ۲۸ کو چیلنج کیا گیا تھا کہ یہ دفعہ اسلامی احکام کے خلاف ہے۔ اس دفعہ کی رو سے اگر کوئی شخص کسی شخص کی زمین پر غاصبانہ قبضہ کرلے اور یہ قبضہ ۱۲ سال برقرار رہے تو اصل مالک کا حقِ ملکیت ختم ہو جائیگا۔ اس اپیل پر جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مد ظلہم نے تفصیلی فیصلہ تحریر فرمایا۔ جو ذیل میں پیش ہے۔
ادارہ

۱۔ میں نے اس مقدمے میں گرامی قدر مکرم جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے مجوزہ فیصلے کا مطالعہ کیا، میں اس فیصلے کے نتائج سے بحیثیت مجموعی متفق ہوں، لیکن زیر بحث موضوع کے بارے میں چند نکات کی وضاحت کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

۲۔ اپیل کنندہ نے قانونِ میعاد سماعت (Limitatioin Act) کی ان دفعات کو چیلنج کیا ہے جن کی رو سے اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی جائیداد پر غاصبانہ قبضہ کرلے، اور بارہ سال تک اس جائیداد پر اس طرح قابض رہے کہ اصل مالک نے اس کے خلاف کوئی دعویٰ نہ کیا ہو تو بارہ سال مکمل ہونے پر اصل مالک کا حقِ ملکیت ختم ہو جاتا ہے، اور قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) رکھنے والے کو ملکیت کے باقاعدہ حقوق حاصل ہو جاتے ہیں، اپیل کنندہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ قرآن وسنت کے احکام سے متصادم ہے، لہٰذا اس قانون کو ختم ہونا چاہیے۔

۳۔ ہم نے اس موضوع پر اپیل کنندہ اور مسئول وفاقی حکومت پاکستان کے فاضل وکیل کے دلائل تفصیل کے ساتھ سنے، اور متعلقہ مسائل کا بغور جائزہ لیا۔

۴۔ وفاقی حکومت کے فاضل وکیل جناب حافظ ایس۔ اے رحمان صاحب نے ایک ابتدائی اعتراض یہ اٹھایا کہ قانون میعاد سماعت (Limitation Act) درحقیقت ایک ضابطے کا قانون (Procedural Law) ہے، لہٰذا دستور پاکستان کی دفع ۲۰۳۔ جی شق (بی) کی رو سے اس قانون کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ لے کر اس کے بارے میں کوئی حکم جاری کرنا اس عدالت کے دائرہ

اختیار سے خارج ہے۔

۵۔ صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ مقدمات کی سماعت کے لیے کوئی میعاد مقرر کرنے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک مطلب تو یہ ہے کہ میعاد گزرنے کے بعد عدالتیں اس مقدمے کو سننے اور کوئی چارۂ کار (Remedy) دینے سے انکار کر دیں گی لیکن اس سے کسی حقدار کا حق بذاتِ خود ختم نہیں ہوگا، چنانچہ اگر وہ کسی اور طریقے سے اپنا حق حاصل کر لے تو اس پر بھی کوئی قانونی رکاوٹ عائد نہیں ہوگی۔ اگر میعاد سماعت مقرر کرنے کا مطلب صرف اتنا ہی ہو تو جو قانون ایسی میعاد سماعت مقرر کرے اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ محض ایک ضابطے کا قانون (Procedural Law) ہے، لیکن اگر میعاد سماعت مقرر کرنے کا مطلب یہ ہو کہ میعاد سماعت گزرنے کے بعد مدعی کا صرف چارہ کار (Remedy) ہی ختم نہیں ہوا بلکہ اس کا حق (Right) ہی ختم ہو گیا ہے، اور اس کے بجائے مدعا علیہ کا حق قانونی طور پر ثابت ہو گیا ہے، تو جو قانون ایک شخص کا حق ختم کر کے دوسرے کا حق ثابت کرے اس کو محض ضابطے کا قانون (Procedural Law) نہیں کہا جا سکتا بلکہ درحقیقت وہ قانون اصلی (Substantive Law) ہے۔

۶۔ ''قانون اصلی'' اور ''ضابطے کے قانون'' کے درمیان کیا بنیادی فرق ہے؟ اس مسئلے کو ہم نے اپنے فیصلے حکومت صوبہ سرحد بنام سید کمال شاہ (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ ۳۶۰) میں قدرے وضاحت کے ساتھ طے کیا ہے، اس فیصلے میں ہم نے کہا تھا کہ:

> ''تاہم مختلف آراء کے نتیجے میں اتنی بات مسلم نظر آتی ہے کہ ''حقوق پیدا کرنا'' قانون ضابطہ کا کام نہیں ہے، بلکہ قانون اصلی (Substantive Law) کا کام ہوتا ہے، جب کہ ان حقوق کو عدالت کے ذریعے ثابت اور نافذ کرانے کا طریق کار مقرر کرنا قانون ضابطہ (Procedural Law) کا کام ہے، بالفاظ دیگر حقوق کا وجود میں آنا اور باقی رہنا قانون اصلی سے معلوم ہوتا ہے اور عدالت کے ذریعے اس کا ثابت ہونا قانون ضابطہ کے ذریعے ہوتا ہے۔
>
> لہٰذا اگر ایک حق کے بار میں یہ بات طے ہو کہ وہ کسی قانون اصلی (Substantive Law) کے ذریعے وجود میں آچکا ہے، اور مسئلہ صرف اسے عدالت میں ثابت کرنے کا ہو تو اس صورت میں میعاد سماعت (Limitation) یقیناً ضابطے (Procedural) کا مسئلہ ہوگا۔ لیکن اگر کسی حق کے وجود (Existence) میں آنے یا باقی (Continuance) رہنے ہی کے لیے

کوئی مدت ناگزیر ہو تو جو قانون اس مدت کا تعین کرے وہ ضابطے کا قانون نہیں، بلکہ اصلی (Substantive) قانون ہے:۔

''مثال کے طور پر اگر کسی قانون میں قرض کی وصولی کے لیے مقدمہ دائر کرنے کی زیادہ سے زیادہ مدت تین سال مقرر کی جائے، تو یہ ضابطے کا قانون ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تین سال کے بعد قرض وصول کرنے کا حق ختم ہو جائے گا، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ تین سال کے بعد اسے عدالت کے ذریعے ثابت کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہے گا، لیکن اگر کوئی قانون یہ کہے کہ جو شخص تین سال تک اپنی غیر آباد زمین کو آباد کرنے کا ثبوت عدالت میں فراہم نہیں کرے گا، وہ زمین کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، تو ظاہر ہے کہ اسے ضابطے کا قانون نہیں، بلکہ اصلی قانون کہا جائے گا۔''

۷۔ اس جچے تلے معیار کو مدنظر رکھتے ہوئے قانون میعاد سماعت (Limitation Act) کی دفعہ ۲۸ پر محور کرنا ہوگا جس کو اپیل کنندہ نے ہمارے سامنے چیلنج کیا ہے، دفعہ ۲۸ کے الفاظ یہ ہیں:

"At the determination of teh period here by limited to any person for instituting a suit for possession of any property his right to such proprty shall be extinguished"

''کسی جائیداد کا قبضہ حاصل کرنے سے کسی شخص کی طرف سے مقدمہ دائر کرنے کی جو مدت اس ایکٹ میں مقرر کی گئی ہے، اس کے اختتام پر اس جائیداد پر ایسے شخص کا حق ختم ہو جائے گا۔''

۸۔ یہ دفعہ واضح الفاظ میں متعلقہ شخص کا اصلی حق (Substantive Right) سلب کر رہی ہے، اس دفعہ کی رو سے میعاد سماعت گزرنے پر صرف اتنا نہیں ہوتا کہ متعلقہ شخص کی طرف سے عدالتی چارہ جوئی کا راستہ بند ہو جائے، بلکہ قانوناً اس کی ملکیت ہی ختم ہو جاتی ہے، بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر جو شخص اس جائیداد پر ناجائز طور پر قابض رہا ہے، اس مدت کے گزرنے کے بعد اس کو قانوناً ملکیت کے حقوق حاصل ہو جاتے ہیں، چنانچہ اس دفعہ کی تشریح کرتے ہوئے مختلف عدالتی فیصلوں میں کہا گیا ہے کہ:

"The extinguishment of the title of the rightful owner will operate to give a good title to the wrongdoer"

(1) AIR 1942.P.C.64=69 Ind. App. 137=I LR1942 Kar.(P.C) etc. as quoted by Shaukat Mahmood, Limitation Act,p 301.

"(اس دفعہ کے تحت) ایک جائز اور برحق مالک کے ملکیتی حقوق ختم ہونے کا عمل اس طرح تکمیل پاتا ہے کہ اس سے ایک غلط کار شخص کو باقاعدہ ملکیتی حق مل جاتا ہے۔"

۹۔　اس تشریح سے واضح ہے کہ قانون میعاد سماعت کی دفعہ ۲۸ صرف چارۂ کار حاصل کرنے کا طریق کار متعین نہیں کررہی، بلکہ وہ ایک شخص کا حق ختم کرکے دوسرے شخص کا حق ثابت کررہی ہے، لہٰذا جو معیار سید کمال شاہ کے مقدمے کے فیصلے میں طے کیا گیا ہے اس کے مطابق یہ دفعہ قانون ضابطہ (Procedural Law) کا نہیں۔ بلکہ قانون اصلی (Substantive Law) کا حصہ ہے، لہٰذا قرآن وسنت کے احکام کی روشنی میں اس کا جائزہ لینا اس عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر نہیں ہے۔

۱۰۔　اب میں اصل مسئلے کی طرف آتا ہوں۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر بات صرف اتنی ہوتی کہ مقدمات کی سماعت کے لیے قانون کی طرف سے کوئی مدت مقرر کردی گئی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس مدت کے بعد عدالتیں کسی مقدمے کو سننے سے انکار کردیں گی، لیکن اس انکار کا اثر فریقین کے اصلی حقوق (Substantive Law) پر کچھ نہیں پڑے گا، تو محض یہ ایک ضابطے (Procedure) کی بات ہونے کی وجہ سے اس عدالت کے دائرہ اختیار میں بھی نہیں تھی، اور خود شرعی اعتبار سے بھی اس پر کوئی بڑا اعتراض مشکل تھا، کیونکہ عدالتیں اس شخص کی مدد کرسکتی ہیں جو مناسب وقت پر چارہ کار حاصل کرنے کے لیے ان سے رجوع کرے، اگر لوگوں کو یہ کھلی چھٹی دے دی جائے کہ وہ سینکڑوں سال پرانے تنازعات کو جب چاہیں زندہ کرکے عدالت میں پہنچ جایا کریں، تو اس سے لامحدود مقدمہ بازی کا دروازہ کھل جائے گا، اور عدالتوں کے لیے نہ صرف یہ کہ ایسے پرانے جھگڑوں کو نمٹانا تقریباً ناممکن ہوگا، بلکہ اس سے فوری اور حقیقی تنازعات کے تصفیے میں بھی سخت رکاوٹ پڑے گی، اسی لیے مختلف اسلامی حکومتوں میں بھی مقدمات کی سماعت کے لیے مختلف مدتیں مقرر کی جاتی رہی ہیں، علامہ شامیؒ نے شمس الائمہ سرخسیؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص تینتیس سال تک مقدمہ دائر نہ کرے تو اس مدت کے بعد اس کا دعویٰ قابل سماعت نہیں رہے گا، (ردالمحتار ص ۴۲۲ ج ۵ مطبوعہ کراچی) شمس الائمہ سرخسیؒ خلافت عباسیہ کے زمانے کے ہیں، لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلافت عباسیہ کے زمانے میں بھی میعاد سماعت کا تصور موجود تھا۔

۱۱۔ بعد میں حنفی فقہاء نے چھتیس سال کی میعاد سماعت مقرر کی جس کے بعد کوئی دعویٰ قابل سماعت نہیں رہتا، (ردالمحتار، حوالہ بالا) پھر ترکی خلافت کے زمانے میں پندرہ سال کی میعاد مقرر کی گئی، اور یہ حکم دیا گیا کہ وقف اور میراث کے مقدمات کے علاوہ کوئی بھی مقدمہ اپنا دعویٰ قائم ہونے کے پندرہ سال بعد نہیں سنا جائیگا، نیز تاریخ خلافت کے آخری دور میں جب شریعت کا ددیوانی قانون ''مجلّہ'' کے نام سے مدون کیا گیا تو اس کی دفعات نمبر ۱۶۶۰،۱۶۶۱اور ۱۶۶۲ میں عام مقدمات کے لیے پندرہ سال اور وقف کے مقدمات کے لیے چھتیس سال کی میعاد مقرر کی گئی .... اور اس کے بعد کی دفعات میں اس معیار کو شمار کرنے کے لیے تفصیلی قواعد وضع کیے گئے۔

۱۲۔ ان مدتوں کے تعین پر قرآن وسنت کے نقطہ نظر سے کوئی قابل ذکر اعتراض نہیں ہوا، بلکہ جب خلافت عثمانیہ میں پندرہ سال کی مدت مقرر کی گئی تو علامہ شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی چاروں مکاتب فکر نے یہی فتویٰ دیا کہ اس مدت کے بعد کسی مقدمے کی سماعت نہیں ہو سکتی۔ (شامی ج ۵ ص ۴۱۹)

۱۳۔ مختلف مقدمات میں مدتوں کی مقدار پر تو بحث ہو سکتی ہے کہ کس مقدمے میں کتنی مدت مناسب اور کتنی غیر مناسب ہے؟ لیکن جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے کہ مقدمات کی سماعت کے لیے کوئی میعاد مقرر ہونی چاہیے، یہ اصول بالکل درست اور غیر متنازع ہے، جس پر شرعی نقطہ نظر سے کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا۔

۱۴۔ مگر ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیے کہ میعاد سماعت کا یہ تعین اسی وقت جائز اور درست ہے جب عدالت کی عملی دشواریوں پر قابو پانے کے لیے اس کا مقصد صرف اتنا ہو کہ اس مدت کے بعد عدالتوں میں کوئی دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوگا، اور اس سے فریقین کے واقعی حقوق اور ذمہ داریوں پر کوئی اثر نہ پڑے، چنانچہ جن فقہاء اسلام یا اسلامی حکومتوں نے مقدمات کی سماعت کے لیے کوئی میعاد مقرر کی، انھوں نے ساتھ ساتھ یہ بھی کہہ دیا کہ یہ میعاد مقرر کرنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مدت دراز گزرنے کے بعد مقدمات میں مکروفریب، جعلسازی اور جھوٹی گواہیوں کا امکان بڑھ جاتا ہے، اگر عدالتیں ایسے مقدمات کی سماعت شروع کر دیں تو بے شمار لاینحل مسائل کھڑے ہو جائیں۔ لیکن اگر اس اصول کے تحت عدالت نے کسی حق کا تصفیہ کرنے سے انکار کر دیا ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ حق موجود نہیں رہا، بلکہ وہ حق اس انکار کے باوجود باقی ہے اور جس کے ذمے حق ہے، اس پر شرعاً اور اخلاقاً فرض ہے کہ وہ اسے حقدار تک پہنچائے، خواہ کتنا طویل زمانہ گزر چکا ہو، اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو عدالت خواہ اسے کچھ نہ کہے لیکن وہ سخت گناہ گار ہوگا

۱۵۔ اس کے برخلاف زیرنظر قانون میعاد سماعت (Limitation Act) کی دفعہ ۲۸ صراحۃً یہ قرار دے رہی ہے کہ غیر منقولہ جائیداد پر قبضہ کے معاملات میں اگر اصل مالک مقررہ مدت میں دعویٰ نہ کرے تو وہ صرف عدالتی چارہ جوئی ہی سے محروم نہیں ہوتا، بلکہ اپنے ملکیتی حقوق سے بھی محروم ہو جاتا ہے اور اگر کسی غاصب نے اس کی جائیداد پر ناجائز قبضہ کر رکھا ہے تو اس مدت کے گزرنے کے بعد نہ صرف یہ کہ اس کا قبضہ جائز ہو جاتا ہے، بلکہ وہ اپنی مقبوضہ جائیداد کا برحق مالک بن جاتا ہے، اوپر میں ان عدالتی فیصلوں کا حوالہ دے چکا ہوں، جن میں کہا گیا ہے کہ اس طرح قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) کے ذریعے ایک غلط کار شخص کو باقاعدہ ملکیتی حقوق حاصل ہو جاتے ہیں، اس طرح ایسے غاصب شخص کو جو باقاعدہ ملکیتی حقوق حاصل ہو جاتے ہیں ان کی تشریح شوکت محمود نے لمیٹیشن ایکٹ کی دفعہ ۲۸ کی شرح میں مختلف عدالتی فیصلوں کی روشنی میں اس طرح کی ہے:

A Person acquiring a title by the operation can maintain a suit for:

(a) A declaration of his title.

(b) Possession of the property if he is dispossessed of it.

(pages 301,302) یعنی مدت گزرنے کے بعد ایک غاصب عدالت سے باقاعدہ اس بات کی تصدیق کرا سکتا ہے کہ وہ اپنی مقبوضہ جائیداد کا برحق مالک ہے، نیز اگر کسی وجہ سے اس جائیداد پر سے اس کا قبضہ ختم ہو جائے تو عدالت کے ذریعے اپنے اس قبضے کو بحال بھی کرا سکتا ہے۔

۱۶۔ اس دفعہ کے یہ احکام واقعۃً قرآن و سنت کے ان احکام سے متصادم ہیں جن میں وضاحت کے ساتھ یہ کہا گیا ہے کہ کسی بھی دوسرے شخص کا مال، خواہ وہ منقولہ جائیداد ہو، یا غیر منقولہ، اس کی رضامندی، بلکہ خوش دلی کے بغیر بھی کبھی حلال نہیں ہوتا۔ قرآن و سنت کے یہ احکام ہم نے قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب کے مقدمے میں اپنے فیصلے (پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ۱۸۶) کے پیراگراف نمبر ۶۰ سے ۸۵ تک تفصیل کے ساتھ ذکر کیے ہیں۔ لیکن ان میں چند یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

قرآن کریم میں ارشاد ہے:

وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

''اور آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق مت کھاؤ، اور ان کو حکام کے پاس اس

غرض سے مت لے جاؤ کہ لوگوں کے مال کا ایک حصہ گناہ کے طریقے پر کھاؤ، جب کہ تمہیں علم بھی ہو" (سورۃ البقرۃ ۲:۱۸۸)

۱۷۔ لوگوں کی جائز ملکیت کے احترام کی تاکید اور اس پر دست اندازی کی مذمت قرآن کریم نے اور بھی کئی آیتوں میں فرمائی ہے۔ مثلاً ملاحظہ ہو، سورۃ النساء ۴:۲۹، ۳۰، و ۱۶۱ والتوبہ ۹:۳۴ الانعام ۶:۱۵۲ اور بنی اسرائیل ۱۷:۳۴)

اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"لایحل لامرئ من مال اخیه الا ماطابت به نفسه"
کسی شخص کے لیے اپنے بھائی کے مال میں سے کوئی چیز حلال نہیں ہے سوائے اس کے جو وہ خوش دلی سے دے دے۔ (۱)

نیز ارشاد ہے:

"المسلم علی المسلم حرام، دمه و ماله و عرضه"
مسلمان مسلمان پر حرام ہے، اس کا خون بھی، اس کی آبرو بھی، اور اس کا مال بھی (۲)

۱۸۔ اور خاص طور پر زمین غصب کرنے کے سلسلے میں آپ کا ارشاد ہے:

"من غصب اجل ارضا ظلماً لقی الله وهو علیه غضبان"
جو شخص کسی دوسرے شخص سے کوئی زمین ظلماً چھین لے، وہ اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس سے ناراض ہوں گے"(۳)

نیز ارشاد ہے:

"من اخذمن الارض شیئاً بغیر حقه خسف به یوم القیامة الی سبع ارضین"
جو شخص زمین کا کوئی بھی حصہ ناحق لے لے، اسے قیامت کے دن سات زمینوں تک دھنسایا جائے گا"(۴)

۱۹۔ اور اس سے بھی زیادہ واضح طور پر خاص طور سے قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اصول بیان فرمادیا:

"من احیا ارضامیتة فهی له، ولیس لعرق ظالم حق"

---

(۱) مجمع الزوائد ج ۴ ص ۱۷۱ بحوالہ مسند احمد، ورجالہ ثقات (۲) ایضا، ج ۴ ص ۱۷۲ امسند احمد ج ۳ ص ۴۹۱

(۳) ایضا، ج ۴ ص ۱۷۶ بحوالہ طبرانی (۴) صحیح البخاری، کتاب المظالم، حدیث نمبر ۲۴۵۴

جو شخص کوئی مردار (غیر مملوک اور بنجر) زمین آباد کرے وہ اس کی ہے، لیکن دوسرے کی زمین میں ناجائز طور پر آباد کاری کرنے والے کو کوئی حق حاصل نہیں ہوتا''(۱)

۲۰۔ قرآن وسنت کے ان ارشادات سے یہ بات کسی ابہام کے بغیر ثابت ہو جاتی ہے کہ جس شخص نے کسی دوسرے کی زمین پر ناجائز قبضہ کر لیا ہو۔ وہ مالک کی مرضی کے بغیر کسی بھی صورت میں جائز قرار نہیں پا سکتا، اور اس کو حقیقی ملکیت کا تقدس کبھی حاصل نہیں ہو سکتا، خواہ اس ناجائز قبضے پر کتنی طویل مدت کیوں نہ گزر گئی ہو، چنانچہ قرآن وسنت کے انہی ارشادات کی بنا پر فقہاء کرام نے یہ قاعدہ وضع کیا ہے کہ:

"الحق لا یسقط بتقادم الزمان"

حق زمانے کے پرانے ہونے سے ساقط نہیں ہوتا (۲)

۲۱۔ اور اگرچہ دعوے کی سماعت کے لیے مختلف مدتیں خود فقہاء کرام نے بھی مقرر فرمائی ہیں، جس کی تفصیل میں پیچھے ذکر کر چکا ہوں، لیکن ساتھ ہی انھوں نے یہ بھی واضح فرما دیا ہے کہ اس میعاد کے گزرنے سے عدالتی چارہ جوئی کا راستہ تو بند ہو جاتا ہے، لیکن کسی حقدار کا اصل حق ختم نہیں ہوتا، علامہ خالد اتاسیؒ میعاد سماعت کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قال فی التنقیح وغیرہ: ولیس ھذا مبنیاً علی بطلان الحق فی ذلك، و انما بمجرد منع للقضاۃ من سماع الدعوی قطعا للتزویر و الحیل مع بقاء الحق لصاحبه فی الاخرۃ، حتی لو اقر به الخصم یلزمه"

''تنقیح'' وغیرہ میں کہا گیا ہے کہ میعاد سماعت کا یہ تعین اس بنیاد پر نہیں کیا گیا کہ اس مدت کے گزرنے سے حق ختم ہو جاتا ہے، بلکہ اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ قاضیوں کو دعوے کی سماعت سے روک دیا گیا ہے، تاکہ جعلسازی اور مکر وفریب کا سد باب ہو سکے، لیکن آخرت کے لحاظ سے حق حقدار ہی کا رہتا ہے، یہاں تک کہ اگر مدعا علیہ اقرار کر لے تو اس پر حق کی ادائیگی لازم ہو جائے گی'' (رد المحتار ص ۴۲۲ ج ۵ مطبوعہ کراچی)

۲۲۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں مخالفانہ قبضے (Adverse Possession) کے جواز پر ایک حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

---

(۱) تلخیص ابی داؤد للمنذری ج ۴ ص ۲۶۵، حدیث نمبر ۲۱۴۹، و ترمذی کتاب الاحکام، حدیث نمبر ۱۳۷۸

(۲) الاشباہ والنظائر

"من احتاز ارضا عشر سنين فهى له"

''جو شخص کسی زمین پر دس سال تک قابض رہے وہ اس کی ہے''

(المدونہ للامام مالک ج ۵ ص ۱۹۲)

گرامی قدر مکرم جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں تحقیق کی ہے کہ اس روایت کا سارا دارومدار عبدالجبار بن عمر ایلی پر ہے، جس کے بارے میں حافظ ابن حجر نے آئمہ حدیث کی شدید جرح نقل کی ہے، اور اسے ناقابل اعتبار قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو، تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۱۰۳، ۱۰۴) اس کے علاوہ یہ حدیث زید بن اسلم سے مرسلاً مروی ہے اور ایک ضعیف اور مرسل حدیث قرآن وسنت کے ان ارشادات کے مقابلے میں پیش نہیں کی جاسکتی جو ہم نے اوپر ذکر کیے ہیں۔

۲۲۔ اس کے علاوہ اگر اس حدیث کی صحت کسی قابل اعتماد طریقے سے ثابت ہو بھی جائے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس حدیث سے قبضہ مخالفانہ کا جواز ثابت ہوتا ہے اس روایت میں جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص دس سال سے کسی زمین پر قابض چلا آتا ہو تو مفروضہ (Presumption) اس کے حق میں یہی ہوگا کہ وہ واقعۃً اس زمین کا مالک ہے، لہٰذا اگر وہ اس زمین کو اپنی زمین سمجھتا اور قرار دیتا ہے تو اپنی ملکیت کا بارِ ثبوت (Onus of proof) اس پر نہیں ہے، بلکہ اگر کوئی دوسرا شخص اس زمین پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے دبار ثبوت اس پر ہوگا، اور اسے ثابت کرنا ہوگا کہ یہ زمین میری ہے، اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ کوئی شخص دوسرے کی زمین پر ناجائز قبضہ کر کے بھی دس سال بعد حقیقی مالک بن جائے گا۔ مشہور مالکی فقیہ علامہ ابن فرحونؒ اس روایت کی یہی تشریح کرتے ہیں کہ اس روایت کا منشا یہ ہے کہ کسی شخص نے جو زمین دوسرے سے خرید کر یا ہبہ کے ذریعے یا کسی اور جائز طریقے پر حاصل کر لی اور اس پر طویل زمانے تک قبضہ بھی رکھا، تو قبضہ طویل ہو جانے کے بعد اس کو اپنے اصل سبب ملکیت (یعنی خریداری یا ہبہ وغیرہ) کے کاغذات اور اس کا ثبوت محفوظ رکھنے کی ضرورت نہیں رہتی، اور طویل قبضہ بذاتِ خود اس کے حق ملکیت کی علامت ہوتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر ناجائز قبضہ بھی طویل ہو جائے تو وہ بھی غاصب کو سندِ جواز دے دے گا۔ چنانچہ علامہ ابن فرحونؒ اس بحث کو اس جملے پر ختم کرتے ہیں:

"ولا تكون الحيازة فى افعال الضرر حيازة، بل لا يزيد تقادم الضرر الا ظلماً و عدواناً"

(۱) تبصرہ الحکام، لابن فرحون، ص ۲۵۵، مطبوعہ مکہ مکرمہ، ان کے پورے الفاظ یہ ہیں:

وانما حياز التقادم الذى جاء فيها الاثر من حاز على خصمه شيئاً

عشرين سنة فهوا حق به منه فيما يهوزه الناس من [الاموال] عضهم على بعض من اجل ان الحائز لذا [illegible] ى بالحيازة عن اصل الوثيقة التى [صار بها اليه] من شراء اوهبة ولاتكون الحيازة فى افعال الضرر)۔

کسی دوسرے کونقصان پہنچا کر قبضہ کرنا (اس) قبضے میں داخل نہیں (جس کو ملکیت کی علامت سمجھا جاتا ہے، بلکہ ضرر رسانی خواہ کتنی پرانی ہو جائے، زمانے کے گزرنے سے اس کے ظلم اور زیادتی ہونے میں اور اضافہ ہو جاتا ہے"

واضح رہے کہ علامہ ابن فرحونؒ فقہی مسلک کے اعتبار سے مالکی ہیں، لہٰذا بعض حضرات نے مالکی فقہاء کی طرف سے جو بات منسوب کی ہے کہ وہ قبضہ مخالفانہ کو ملکیت کا سبب قرار دیتے ہیں، وہ بظاہر درست معلوم نہیں ہوتی۔

۲۴۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں ایک اور حدیث نقل کی گئی ہے جس میں آنحضرت ﷺ نے مردہ زمین پر پتھر لگانے والے کو تین سال کے بعد زمین کا حقدار قرار نہیں دیا۔ لیکن یہ حدیث بھی زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، دراصل اس کا تعلق اس بنجر زمین سے ہے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو، آنحضرت ﷺ نے یہ اعلان فرمایا تھا کہ جو شخص ایسی بنجر زمین کو آباد کرے گا، وہ اس کا مالک بن جائے گا، لیکن ساتھ ہی یہ شرط لگا دی تھی کہ ملکیت کے حقوق حاصل کرنے کے لیے زمین کو واقعۃً آباد کرنا ضروری ہے، اگر کوئی شخص زمین کے گرد پتھر لگا دے، مگر زمین کو آباد نہ کرے تو اس کو ملکیت کا حق حاصل نہیں ہوتا، ہاں! تین سال تک اس کو آبادکاری کا ترجیحی حق رہے گا، اور اگر وہ تین سال میں زمین آباد نہ کر سکا، تو اس کا یہ ترجیحی حق بھی ختم ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ اس حدیث سے کسی دوسرے کی ملکیت پر مخالفانہ قبضے کا کوئی جواز ثابت نہیں ہوتا۔

۲۵۔ اسی طرح وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں ایک اور حدیث بیان کی گئی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جب آنحضرت ﷺ کسی مقدمے کی سماعت کے لیے کوئی تاریخ یا وقت مقرر فرما دیتے، اور اس مقررہ وقت پر ایک فریق آ جاتا، اور دوسرا فریق نہ آتا تو آپؐ اس شخص کے حق میں فیصلہ فرما دیتے جو مقررہ وقت پر حاضر ہو، اور اس شخص کیخلاف فیصلہ فرماتے جو مقررہ وقت پر نہیں پہنچا۔

۲۶۔ یہ حدیث اگر صحیح سند سے ثابت ہو بھی تو اس سے زیادہ سے زیادہ جو بات نکلتی ہے وہ یہ ہے کہ فریقین میں سے کوئی اگر مقدمے کے وقت بغیر کسی عذر کے غیر حاضر ہو تو اس کے خلاف یکطرفہ (Ex Parte) فیصلہ کیا جا سکتا ہے، لیکن اس سے قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) کے جواز پر استدلال ہرگز درست نہیں ہے۔

۲۸۔ اس کے علاوہ جو روایتیں وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں بیان کی گئی ہیں، ان سے میعاد سماعت مقرر کرنے کے جواز پر تو استدلال ہو سکتا ہے، لیکن ان میں سے کسی سے یہ اصول برآمد نہیں ہوتا کہ میعاد سماعت گزرنے کے بعد حقدار کا حق ہی ختم ہو جاتا ہے، اور ایک ناحق قابض کو جائز حق ملکیت حاصل ہو جاتا ہے۔

۲۸۔ بعض حضرات نے ''قبضہ مخالفانہ'' کے حق میں یہ دلیل بھی دی ہے کہ ایک شخص کا دس بارہ سال تک اپنی جائیداد کو دوسرے کے قبضے میں دیکھتے رہنا، اور اسکے خلاف کوئی مقدمہ دائر کیے بغیر خاموش رہنا ایسا ''سکوت'' ہے جس سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی جائیداد سے اس قابض کے حق میں دستبردار ہو گیا ہے، اور اس وجہ سے اس کی ملکیت ختم اور قابض کی ملکیت ثابت ہو گئی ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ عام اصول وضع کر لینا کہ میعاد سماعت کے دوران مقدمہ دائر نہ کرنا جائیداد سے دستبرداری کے مترادف ہے، ہرگز صحیح نہیں، مقدمہ دائر نہ کرنے کے بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں، جن پر کوئی ایک حکم لگانا ممکن نہیں، بالخصوص ہمارے زمانے میں دیوانی مقدمات میں جتنا وقت، جتنا روپیہ اور جتنی محنت صرف ہوتی ہے، اس کے پیش نظر مقدمہ دائر کرنے سے اجتناب کو ہرگز دستبرداری سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا، اس کے علاوہ ''سکوت'' کو کس حد تک رضامندی سمجھا جا سکتا ہے؟ اس مسئلے پر ہم سلطان خان بنام حکومت صوبہ سرحد (شریعت اپیل نمبر ۱۶۔۱۹۸۴ء) کے مقدمے میں تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں، وہاں یہ قرار دیا جا چکا ہے کہ چند مستثنیات کو چھوڑ کر شریعت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ

"لاینسب الی ساکت قول"

جو شخص خاموش ہو، اس کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

چنانچہ اس قاعدے کے تحت ''الاشباہ والنظائر'' میں علامہ حمویؒ نے تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی اجنبی کو دیکھے کہ وہ اس کا مال فروخت کر رہا ہے، اور دیکھنے کے باوجود خاموش رہے، تو اس خاموشی سے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے فروخت کرنے والے کو اپنا وکیل (Agent) بنا دیا ہے، یا فروختگی کی اجازت دے دی ہے، (ملاحظہ ہو: الاشباہ والنظائر ج ۱ ص ۱۸۵ و زیلعی شرح ج ۵ ص ۲۰۴) لہٰذا مالک کے سکوت کو بھی ''قبضہ مخالفانہ'' کے حق میں استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

۲۹۔ آخر میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب اسلامی فقہ کی رو سے مناسب میعاد سماعت مقرر کرنے کی شریعت میں اجازت ہے، اور میعاد گزرنے کے بعد کوئی حقدار عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے اپنا حق بزور عدالت وصول نہیں کر سکتا تو اس کا مطلب یہی ہونا چاہیے کہ اس کا حق ختم ہی ہو گیا، کیونکہ اس حق کو وصول کرنے کا کوئی راستہ اس کے پاس موجود نہیں رہا۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ میعاد سماعت گزرنے

کے باوجود اس کا حق باقی ہے تو یہ محض ایک نظریاتی بات ہو کر رہ گئی جس کا علمی دنیا سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا اس پر اتنا زور دینے کی کیا ضرورت ہے؟

۳۰۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ میعاد سماعت گزرنے کا اثر صرف یہ ہوتا ہے کہ عدالتی چارہ جوئی کا دروازہ بند ہو گیا، ورنہ حقدار کا حق باقی رہتا ہے، تو اس سے متعدد اہم نتائج برآمد ہوتے ہیں جن کی اہمیت کو کسی طرح کم نہیں کہا جا سکتا۔

۳۱۔ سب سے پہلا نتیجہ تو یہ ہے کہ میعاد سماعت گزرنے کے بعد بھی جو شخص کسی جائیداد پر ناجائز طور پر قابض ہے، وہ آخرت کے احکام سے سخت گناہ گار ہے، اور اس پر شرعاً دیانتاً اور اخلاقاً واجب ہے کہ وہ یہ مقبوضہ جائیداد اصل مالک پر لوٹائے، اور دیکھنے والے بھی اس کے ساتھ غاصب ہی کا سا سلوک کریں گے۔

۳۲۔ دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ اعتراف کرلے کہ وہ بارہ سال سے زائد مدت سے جس جائیداد پر قابض ہے، درحقیقت وہ اس کی نہیں ہے، بلکہ وہ میعاد سماعت گزر جانے سے فائدہ اٹھا رہا ہے، تو اس کے اس اعتراف کی بنیاد پر شرعاً عدالت بھی جائیداد اس کے اصل مالک کو لوٹا سکتی ہے۔ جیسا کہ ''شرح المجلۃ'' کی عبارت میں پیچھے گزرا ہے۔

۳۳۔ تیسرا نتیجہ یہ ہے کہ اگرچہ میعاد سماعت گزرنے کے بعد عدالت تو ایسے مقدمات کو سننے سے انکار کر دے گی، لیکن اگر اصل مالک کسی اور طریقے، مثلاً ثالثی وغیرہ کے ذریعے اپنا حق وصول کرنا چاہے تو شرعاً اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، بلکہ فقہاء کرام نے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر ثالثی کا ایسا فیصلہ عدالت کے سامنے آئے تو عدالت ثالثی کے اس فیصلے کو نافذ کر سکتی ہے۔ (شرح المجلۃ خالد الاتاسی ج ۵ ص ۱۶۹ دفعہ ۴)

۳۴۔ چوتھا نتیجہ یہ ہے کہ اگر اصل مالک میعاد سماعت گزرنے کے بعد کسی طرح خود جائیداد پر قبضہ حاصل کرلے، اور غاصب کا قبضہ ختم ہو جائے تو شرعاً غاصب اس بنیاد پر دعویٰ نہیں کر سکتا کہ ''مخالفانہ قبضے'' کی وجہ سے وہ مالک بن چکا تھا، جب کہ لیمیٹیشن ایکٹ کی رو سے وہ دوبارہ قبضہ حاصل کرنے کے لیے ''مخالفانہ قبضے'' سے حاصل ہونے والی ملکیت کو بنیاد بنا سکتا ہے۔ اور ایسی صورت میں اصل مالک یہ عذرداری پیش نہیں کر سکتا کہ اصل مالک وہ تھا۔ (دیکھیے: شوکت محمود کی شرح صفحہ ۷۹۰، آرٹیکل ۱۴۴، پیرا نمبر ۸۰)

۳۵۔ اس کے علاوہ بھی حق کے باقی رہنے کے بہت سے علمی نتائج نکل سکتے ہیں، اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ عدالتی چارہ جوئی کا دروازہ بند ہونے کے بعد حق کا باقی رہنا بے فائدہ ہے، خود لمیٹیشن

ایکٹ کی دفعہ ۲۸ کی رو سے صرف غیر منقولہ جائیداد ہی کے بارے میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ اس کا قبضہ حاصل کرنے کے لیے جو میعاد مقرر ہے، اس کے گزرنے سے ملکیت ہی ختم ہو جاتی ہے، غیر منقولہ جائیداد کے بارے میں لمیٹیشن ایکٹ بھی یہ نہیں کہتا کہ میعاد سماعت گزرنے کے بعد ملکیت ختم ہو جاتی ہے، مثلاً اگر قرضے کی وصولی کی میعاد گزر جائے تو قرض کی وصولی کا دعویٰ تو نہیں ہو سکتا، لیکن اس سے قرض خواہ کا حق ختم نہیں ہوتا، چنانچہ ایکٹ کی شرح میں شوکت محمود مختلف فیصلوں کے حوالے سے لکھتے ہیں:

Where in the case of immovable property a right to claim possession becomes time-barred, title to the property itself is extinguished by virtue of S.28.but in the case of movable property though the right to sue itself is extinguished. Yet the title does not cease to exist---similarly, a debt does not cease to be due because it cannot be recovered after the expiration of the period of limitation provided for instituting a suit for its recovery. In all personal actions, the right subsists, although the remedy is no longer available."

(Shaukat Mahmood, p-301,S.28)

''غیر منقولہ جائیداد کے مقدمات میں جب قبضہ پانے کا دعویٰ بیرون میعاد ہو جائے تو دفعہ ۲۸ کی رو سے جائیداد پر ملکیتی حقوق ہی ختم ہو جاتے ہیں، لیکن منقولہ جائیداد کے مقدمات میں اگرچہ مقدمہ دائر کرنے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے، لیکن ملکیتی حق کا وجود ختم نہیں ہوتا۔۔۔اسی طرح قرض کی وصولی کا مقدمہ دائر کرنے کے لیے جو میعاد مقرر کی گئی ہے، اس کے گزرنے کے بعد محض اس وجہ سے کہ اس کو بزور عدالت وصول نہیں کیا جا سکتا، قرض کے واجب الادا ہونے کی حیثیت ختم نہیں ہوتی، تمام ذاتی معاملات میں اگرچہ قانونی چارۂ کار ختم ہو جاتا ہے، لیکن حق بہر حال باقی رہتا ہے''

۳۶۔ خلاصہ یہ ہے کہ لمیٹیشن ایکٹ کی دفعہ ۲۸ نے غیر منقولہ جائیداد کے قبضے کو منقولہ جائیداد اور دوسرے مقدمات سے الگ کر کے اس میں عدالتی چارہ جوئی کو ختم کرنے کے ساتھ ساتھ جس طرح

حق ہی ختم کر دیا ہے، وہ قرآن وسنت کے احکام سے متصادم ہے، قرآن وسنت کے احکام کا تقاضہ یہ ہے کہ جس طرح منقولہ جائیداد اور قرضوں میں میعاد سماعت گزرنے کے بعد بھی حق بذات خود باقی رہتا ہے، اسی طرح غیر منقولہ جائیداد میں بھی یہ حق باقی رہنا ضروری ہے، اور مخالفانہ قبضے (Adverse Possession) کے ذریعے جائز ملکیت کے حصول کا جو تصور اس دفعہ میں دیا گیا ہے، وہ قرآن وسنت کے احکام کے قطعی خلاف ہے۔

۳۷ـ　اپیل کنندہ نے لمیٹیشن ایکٹ کے پہلے شیڈول میں آرٹیکل ۱۴۴ کو بھی دفعہ ۲۸ کے ساتھ چیلنج کیا ہے، اور اس کو بھی قرآن وسنت سے متصادم قرار دینے کی درخواست کی ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ شیڈول کا آرٹیکل ۱۴۴ درحقیقت قبضے کی واپسی سے متعلق مقدمات کے لے بارہ سال کی میعاد سماعت اور اس معیار کا نقطہ آغاز بتانے کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس میں بذات خود قبضہ مخالفانہ کے ذریعے مالک کے حق کے خاتمے یا ناجائز قابض کی ملکیت ثابت ہو جانے کا کوئی حکم موجود نہیں ہے، یہ آرٹیکل درحقیقت اس وقت قرآن وسنت کے احکام کے خلاف نتائج پیدا کرتا ہے جب اسے ایکٹ کی دفعہ ۲۸ کی روشنی میں پڑھا جائے، لیکن اگر دفعہ ۲۸ـ ایکٹ میں موجود نہ ہو تو آرٹیکل محض سادہ میعاد سماعت کے بیان پر مشتمل ہے، جس کے بارے میں یہ قرار دے چکا ہوں کہ وہ اس عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر ہے، اور اس میں کوئی شرعی خرابی بھی نہیں ہے، لہٰذا اگر دفعہ ۲۸ قانون کا حصہ نہ رہے، تو پھر آرٹیکل ۱۴۴ کے باقی رہنے سے محض اس آرٹیکل کی بنیاد پر قبضہ مخالفانہ (Adverse Possession) کے ذریعے ملکیت کا حصول اور اصل مالک کی ملکیت کا خاتمہ ممکن نہیں رہے گا، لہٰذا دفعہ ۲۸ کے قرآن وسنت سے متصادم اور بے اثر قرار پا جانے کے بعد پہلے شیڈول کے آرٹیکل ۱۴۴ کو قرآن وسنت سے متصادم قرار دینے کی کوئی ضرورت میرے نزدیک باقی نہیں رہتی۔

اس پوری بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ میں یہ اپیل منظور کرتے ہوئے لمیٹیشن ایکٹ کی دفعہ ۲۸ کو قرآن وسنت کے احکام سے متصادم قرار دیتا ہوں، یہ فیصلہ مورخہ ۳۱ـ اگست ۱۹۹۱ء کو مؤثر ہوگا، جس کے ساتھ لمیٹیشن ایکٹ کی دفعہ ۲۸ بے اثر ہو جائے گی، اور قانون کے طور پر باقی نہیں رہے گی۔

ORDER OF THE COURT

For reasons recorded in two separate judgments, the court is unanimous olding that section 28 of the Limitation Act, 1908(Act No.IX of 1908) is agnant to the Injunctions of Islam

in so far as it provides for extinguishment of right in the property at the determination of the period prescribed for suiting a suit for possession of the said property. It is further held that this sesion shall take effect from 31st of August, 1991 and on this date section 28 a said shall also cease to have effect.

اراضی ''شاملات'' کی شرعی حیثیت

صوبہ سرحد کے بہت سے علاقوں میں کافی عرصہ سے لوگوں نے اپنی ذاتی زمین کے علاوہ آس پاس کی کچھ زمین بھی ملکیت کے بغیر اپنے قبضے میں کر رکھی ہے، جس کو ''شاملات'' کہا جاتا ہے، اب سوال یہ تھا کہ ان ''شاملات'' سے کس حد تک گاؤں والے نفع اٹھا سکتے ہیں؟ اس کے بارے میں سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ میں اپیل دائر ہوئی، اور جس پر جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے تفصیلی فیصلہ تحریر فرمایا جو پیش خدمت ہے....ادارہ

جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی

۱۔ اپیل کنندہ حاجی قدرت علی نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی(۱) کے تحت فیڈرل شریعت کورٹ میں ضلع مانسہرہ کے ایک گاؤں موضع بھوجہ کے ''واجب العرض'' کسی گاؤں کے رسم و رواج اور اسکی اراضی کے استعمال وغیرہ سے متعلق قواعد کی ایک دستاویز ہوتی ہے) اس واجب العرض میں گاؤں کے ''شاملات'' سے فائدہ اٹھانے کے بارے میں متعدد قواعد درج ہیں، جنکی رو سے ''شاملات'' کی تقسیم اور ان کا ''مالکانہ'' وصول کرنے کا حق صرف ''مالکان دیہہ'' کو حاصل ہے، اور گاؤں کے دوسرے مالکان اراضی اور کاشتکاروں کو ''شاملات'' کے ان فوائد سے محروم کر دیا گیا ہے، ان اندراجات کی مکمل تفصیل انشاءاللہ آگے ذکر کی جائے گی۔

۲۔ پہلے بار فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپیل کنندہ کی درخواست اس بنا پر مسترد کر دی تھی کہ اس ''واجب العرض'' کے اندراجات کو سالہا سال گزر چکے ہیں اواس دوران اپیل کنندہ نے ان کو کسی بھی مرحلے پر چیلنج نہیں کیا، اس لیے اس کا یہ سکوت'''' خاموشی ان اندراجات پر کی رضامندی کی علامت ہے، اور اب اسے ان اندراجات کو چیلنج کرنے کا حق نہیں پہنچتا۔ فیڈرل شریعت کورٹ کے اس

فیصلے کے خلاف اس نے اس عدالت میں اپیل دائر کی اور اپیل کا تصفیہ کرتے ہوئے اس عدالت نے یہ فیصلہ دیا کہ اپیل کنندہ کی درخواست آئین کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی کے تحت دائر کی گئی ہے، اور اس دفعہ کے تحت دائر ہونے والی درخواستوں کو ''سکوت'' کی بنیاد پر مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن چونکہ فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے میں نہ تو اس پہلو سے نتیجہ خیز بحث کی تھی کہ آیا ''واجب العرض'' کے اندراجات ایسے ''قانون'' کی تعریف میں آتے ہیں جسے فیڈرل شریعت کورٹ میں آئین کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی کے تحت چیلنج کیا جاسکتا ہے؟ اور نہ اس پہلو سے کوئی حتمی فیصلہ دیا تھا کہ ''واجب العرض'' کے یہ اندراجات واقعۃً قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہیں یا نہیں؟ اس لیے اس عدالت نے یہ مقدمہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کو ریمانڈ کر دیا، تاکہ وہ ان دفعات پر اپنا حتمی فیصلہ دے۔

۳۔ ریمانڈ کے بعد فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مورخہ ۱۹ جنوری ۱۹۸۸ء میں ان دونوں نکتوں پر تفصیلی بحث کی، اور اول تو یہ قرار دیا کہ ''واجب العرض'' کے یہ اندراجات دراصل گاؤں کے ایسے رسم ورواج کا ریکارڈ ہیں جو قانون کی قوت رکھتا ہے، اس لیے یہ اس ''قانون'' کی تعریف میں داخل ہے جسے آئین کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی (۱) کے تحت فیڈرل شریعت کورٹ میں چیلنج کیا جاسکتا ہے۔

۴۔ لیکن دوسری طرف فیڈرل شریعت کورٹ نے ''واجب العرض'' کے زیر بحث اندراجات کے بارے میں یہ بھی فیصلہ دیدیا کہ یہ اندراجات قرآن وسنت کے کسی حکم سے متصادم نہیں ہیں اور اس طرح اپیل کنندہ کی درخواست دوبارہ مسترد کر دی۔ اب اپیل کنندہ نے فیڈرل شریعت کورٹ کے اس فیصلے کے خلاف یہ ڈائریکٹ اپیل دائر کی ہے۔

۵۔ اس اپیل میں ''اراضی شاملات'' کی شرعی حیثیت اور ان سے فائدہ اٹھانے کے حقوق کا جو اہم مسئلہ زیر بحث ہے، اسکی تفصیلات میں جانے سے پہلے یہ طے کرنا ضروری ہوگا کہ موضع بھوجہ کے ''واجب العرض'' کے جن اندراجات کو اس اپیل میں چیلنج کیا گیا ہے، آیا ان اندراجات کا جائزہ لینا اس عدالت کے دائرہ اختیار میں ہے یا نہیں؟

۶۔ اس تحقیق کی ضرورت اس لیے پیش آئی ہے کہ فیڈرل شریعت کورٹ یا اس کے فیصلوں کے خلاف اپیل کی سماعت کرتے ہوئے اس عدالت کی شریعت اپیلیٹ بینچ، آئین کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی کے تحت صرف کسی ''قانون'' کی تعریف کرتے ہوئے اس میں ایسے رسم ورواج کو اسلامی احکام کے خلاف پائے تو وہ اس کو بھی فیڈرل شریعت کورٹ میں یا اس عدالت میں چیلنج کرسکتا ہے۔

۷۔ لہٰذا دیکھنا یہ ہے کہ آیا ''واجب العرض'' کے یہ اندراجات ''قانون'' کی اس تعریف پر پورے

اتر تے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ اگر یہ ''قانون'' کی اس تعریف میں داخل نہ ہوں تو ان کے اسلام کے مطابق یا مخالف ہونے کا فیصلہ اس عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر ہوگا۔ چنانچہ پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ ''واجب العرض'' کیا چیز ہے؟ اور اس کی قانونی حیثیت کیا ہے؟

۸۔ ''واجب العرض'' درحقیقت ایک دستاویز ہوتی ہے جس میں کسی گاؤں یا دیہہ کے باشندوں کے حقوق اور ذمہ داریوں ''واجب العرض'' میں درج ہوتی ہیں، اگر گاؤں کے باشندوں کے درمیان ان کے بارے میں کوئی نزاع پیدا ہو تو یہ دستاویز اس کے تصفیہ کے لیے استعمال کی جاتی ہے، مختلف دیہات کے لیے یہ دستاویزات عموماً اس وقت تیار کی گئیں جب انگریزوں کے زمانے میں اراضی کا بندوبست (Settlement) عمل میں آیا، اور مثل حقیقت (Record of Rights) تیار کیے گئے۔

۹۔ ''واجب العرض'' کی قانونی حیثیت کے بارے میں بحث کے دوران ہمارے سامنے دو نقطہ نظر پیش کیے گئے۔ ایک نقطہ نظر یہ تھا کہ یہ دستاویز درحقیقت علاقے کے رسم و رواج کا ریکارڈ ہوتا ہے، لہٰذا اس کے اندراجات ایسے رسم و رواج کی تعریف میں داخل ہیں جو قانون کی قوت رکھتے ہیں، اور یہ عدالت ان کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ اور دوسرا نقطہ نظر یہ تھا کہ ''واجب العرض'' درحقیقت گاؤں کے باشندوں کا ایک باہمی معاہدہ ہوتا ہے جسے تحریری صورت میں قلمبند کر لیا جاتا ہے، لہٰذا اسکو ''قانون'' نہیں کہا جا سکتا، اور آئین کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی کے تحت اس کو اس عدالت میں چیلنج بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

۱۰۔ میں متعلقہ مواد کا بغور جائزہ لینے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ''واجب العرض'' بنیادی طور پر ایسے رسم و رواج کا ریکارڈ ہے جو متعلقہ علاقے میں قانونی قوت کا حامل ہوتا ہے، لہٰذا جو رسم و رواج واجب العرض میں درج ہو وہ آئین کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی کے منشاء کے مطابق ''قانون'' کی تعریف میں داخل ہے، اور اسے فیڈرل شریعت کورٹ میں چیلنج کیا جا سکتا ہے، انڈیا کے نظام اراضی پر اپنی مفصل کتاب میں بیڈن پاول نے ''واجب العرض'' کا تعارف یوں کرایا ہے:۔

"This is the village of administration paper; it contains a specification of village customs, rules of management and every thing effecting the government of the estate, the distribution of profits, irrigation, and rights in the waste."(1)

(1) The land system of British India v.2 p.89 New Delhi 1988.

یعنی: یہ گاؤں کی انتظامی دستاویز ہوتی ہے۔ اسمیں گاؤں کے رسم ورواج کا تعین ہوتا ہے، اور ان کے انتظام کے قواعد اور وہ تمام باتیں بیان کی جاتی ہیں جو اراضی کے انتظام، منافع کی تقسیم، آبپاشی اور بنجر زمینوں میں حقوق پر اثر انداز ہوسکتی ہیں۔"

ج۔ ایم ڈوئی (J - M DOUIE) نے بندوبست اراضی پر اپنی مشہور کتاب "SETTLEMENT MANUAL" میں "واجب العرض" کا تعارف اس طرح کرایا ہے۔

"The Wajib-ul-Arz, or village administration paper, should be a record of existing customs regarding rights and liabilities in the estate."

یعنی: "واجب العرض" یا گاؤں کی انتظامی دستاویز کو قطعات اراضی کے اندر حقوق اور ذمہ داریوں کے بارے میں پائے جانیوالے رواج کا ایک ریکارڈ ہونا چاہیے۔"

نیز ڈوئی نے برانڈرتھ کی سیٹلمینٹ رپورٹ سے واجب العرض کے بارے میں یہ فقرہ بھی نقل کیا ہے:۔

"The paper declaring the customs and containing the Code of Rules for the future managements of the manor (Called now the administration paper) is always considered a most important documents"(1)

"وہ دستاویز جو رسم ورواج کا اعلان کرتی اور اراضی دیہہ کے آئندہ انتظام کے بارے میں قواعد کے مجموعے پر مشتمل ہوتی ہے (اور آجکل انتظامی دستاویز کہلاتی ہے) اسے ہمیشہ سے ایک انتہائی اہم دستاویز سمجھا گیا ہے۔"

۱۱۔ "واجب العرض" کے اس دستاویز کو مرتب کرنے کے لیے اصول وقواعد بھی سیٹلمینٹ مینول کے ضمیمہ نمبر ۳ (ای) میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں، اس ضمیمہ میں "واجب العرض" کے زیر عنوان کہا گیا ہے (۲):۔

"The state of the customs respecting rights and liabilities on the estates shall be in narrative form; it shall be as brief as the

---

(1) DOUIE'S settlement manual paras 2, 295, 296, 6th Ed 1982 p.181, 182.

(۲)Ibid P,37, APP,3(E)

nature of the subject admits, and shall not be argumentative, but shall be confined to a simple statement of the customs which are ascertained to exist. The statement shall be divided into paragraphs numbered consecutively, each paragraph describing as nearly as may be separate custom".

یعنی: ''اراضی دیہہ سے متعلق حقوق اور ذمہ داریوں کے بارے میں رسوم ورواج کا یہ اعلان بیانیہ انداز میں مرتب ہوگا، اور یہ اپنے موضوع کی مناسبت سے حتی الامکان مختصر ہوگا۔ اور اس میں دلائل ذکر نہیں کیے جائیں گے، بلکہ یہ صرف ان رسوم ورواج کے بیان کی حد تک محدود ہوگا جن کے موجود ہونے کا یقین کرلیا گیا ہو، اس بیان کو مختصر پیراگرافوں میں تقسیم کیا جائے گا، جن پر بالترتیب نمبر لگے ہونگے، اور قریب قریب ہر پیراگراف میں ایک مستقل رواج کا بیان کیا جائے گا۔''

اس کے بعد وہ موضوعات تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں جن سے متعلق رسوم ورواج کا اندراج ''واجب العرض'' میں کیا جائے گا۔ یہ تمام امور رسم ورواج سے متعلق ہیں۔

۱۲۔ ''واجب العرض'' کا تعلق رسم ورواج سے اس قدر گہرا تھا کہ بعد میں ''واجب العرض'' کا نام ریونیوا یکٹ ۱۹۶۷ء کی دفعہ ۳۹ ذیل (۲) شق (بی) میں واجب العرض کو (Statement of Customs) کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے، ویسٹ پاکستان ریونیو رولز ۱۹۵۹ء کے ضمیمہ (اے) فارم نمبر ۳۶ میں واجب العرض کا جو نمونہ دیا گیا ہے اس میں بھی اسے (Statement of Customs) سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس میں ان امور کی تفصیل بتائی گئی ہے جن کے بارے میں علاقے کے رواج اس میں درج کیے جائیں گے۔

۱۳۔ ان تمام اقتباسات سے یہ بات واضح ہے کہ ''واجب العرض'' کے تیار کرنے کا اصل مقصد ہی اہل دیہہ کے حقوق اور ذمہ داریوں کے بارے میں رواج کا ریکارڈ محفوظ کرنا تھا، البتہ یہ درست ہے کہ بعض علاقوں میں ایسے ''واجب العرض'' بھی موجود میں آئے جن میں صرف علاقے کے رواج بیان کرنے پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ بعض ایسی باتیں بھی شامل کردی گئی ہیں جو رواج کا حصہ نہیں تھیں، بلکہ یا تو اہل دیہہ کے باہمی معاہدات تھے، یا کسی سرکاری افسر کا کوئی حکم تھا ایسے معاہدات اور احکام کو یقینی طور پر رواج کا حصہ نہیں کہا جاسکتا، چنانچہ جب بعض اس قسم کے اندراجات عدالتوں کے سامنے آئے تو انھوں نے ان کو رواج کا حصہ تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ (مثلاً ملاحظہ ہو: آیا کل بنام شیر زمان،

پی ایل ڈی ۱۹۵۴ء پشاور ۶۹ ۔۷۱، و مسماۃ بھاگ بھری بنام بھاگن، پی ایل ڈی ۱۹۵۴ء لاہور، ۳۵۶۔۳۶۰) لیکن اس حقیقت سے کسی نے انکار نہیں کیا کہ ''واجب العرض'' دراصل علاقے کے رواج کا ریکارڈ ہوتا ہے، لہذا اس سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ''واجب العرض'' کے بارے میں مفروضہ (PRESUMPTION) یہی ہوگا کہ وہ علاقے کے رواج کا ریکارڈ ہے البتہ اگر کسی جگہ یہ ثابت کر دیا جائے کہ فلاں اندراج میں رواج کا ذکر نہیں، کسی اور چیز کا ذکر ہے تو اس صورت میں اسے رواج قرار دینا ضروری نہیں۔

۱۴۔ زیرِ نظر مقدمے میں موضع بھوجہ کے واجب العرض کے جن اندراجات کو چیلنج کیا گیا ہے ان کے بارے میں ایسی کوئی شہادت ہمارے سامنے نہیں آئی جسکی بناپر یہ کہا جا سکے کہ وہ اس علاقے کے رواج کا حصہ نہیں تھیں، لہذا کسی مخالف دلیل کی غیر موجودگی میں انکو رواج کا حصہ ہی سمجھا جائیگا، بلکہ جو قواعد ان ''واجب العرض'' میں درج ہیں ان کے بارے میں دوسرے ذرائع سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ اس علاقے کے رواج کا حصہ ہیں [1] جیسا کہ آگے تفصیل سے معلوم ہوگا۔

۱۵۔ اب ''واجب العرض'' کے اندراجات کو چیلنج کرنے کے دو مطالب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ اس اندراج کی صحت کو چیلنج کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ جو بات ''واجب العرض'' میں درج ہے، درحقیقت وہ رواج کا حصہ نہیں ہے، اور اندراج کرنے والے نے غلط اندراج کر کے اسے روج قرار دیدیا ہے، اس قسم کا چیلنج فیڈرل شریعت کورٹ یا اس عدالت کی شریعت اپیلٹ بینچ میں نہیں ہو سکتا، اس کے لیے ملک کی عام عدالتوں سے قانون کے مطابق رجوع کرنا ہوگا۔

۱۶۔ لیکن ''واجب العرض'' کے اندراجات کو چیلنج کرنے کا دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ جو رواج ''واجب العرض'' میں درج ہے، وہ قرآن و سنت کے احکام کے منافی ہے، اس حیثیت سے ''واجب العرض'' میں بیان کردہ رواج کو فیڈرل شریعت کورٹ یا اس عدالت کی شریعت اپیلیٹ بینچ میں چیلنج کیا جا سکتا ہے، اور اپیل کنندہ کا مقصد بھی یہی دوسرا ہے، یعنی وہ واجب العرض کے اندراجات کی صحت کو چیلنج کرنا نہیں چاہتا، بلکہ جو رواجات اس واجب العرض میں درج ہیں، ان کو اسلامی احکام کے مخالف ہونے کی بناء پر چیلنج کرنا چاہتا ہے، لہذا اپیل کنندہ کے اس اعتراض کی سماعت اور اس کا تصفیہ یقیناً اس عدالت کے دائرہ اختیار میں داخل ہے۔

۱۷۔ اس ابتدائی مسئلے کے تصفیہ کے بعد میں اصل موضوع کی طرف آتا ہوں۔ اپیل کنندہ نے موضع بھوجہ کے زیرِ نظر ''واجب العرض'' کی جن دفعات کو چیلنج کیا ہے، ان میں اس گاؤں کی ''اراضی

(۱) حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو: Rattign, a Digest of Customary Law, para 223, 224. (1)

شاملات'' سے فائدہ اٹھانے کے قواعد بیان کیے گئے ہیں، اپیل کنندہ کو جن دفعات پر اعتراض ہے، وہ ''واجب العرض'' سے نقل کر کے ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

دفعہ نمبرا: ''قاعدہ تقسیم شاملات: تقسیم رقبہ شاملات دیہہ کی حسب حصص جدی مندرجہ مثل بندوبست کے ہوگی.... حصہ داران اپنی اراضی کے متصل نوتوڑ آئندہ بھی کر سکتے ہیں اور تا تقسیم ان سے کوئی معاملہ یا لگان نہیں لیا جائیگا، دخیل کاران اپنی اراضی کے متصل اگر شاملات رقبہ ہووے، توڑ کر سکتے ہیں۔ اگر رقبہ نوتوڑ کی بابت وہ غیر دخیل کار ہونگے۔ غیر دخیل کاران بھی اپنی اراضی کے متصل رقبہ نوتوڑ کر سکتے ہیں، مگر اس رقبہ کا لگان اس مالک کو دیویں گے جس کے ماتحت وہ پہلے سے ہے، اور اپنی اراضی سے دور بلا تعین لگان نوتوڑ نہیں کر سکتے۔

دفعہ نمبر۳: ہمارے گاؤں میں آمدنی شاملات [1] اور تو کوئی نہیں ہے، البتہ فیس درختان جس کو ''مالکانہ'' بولتے ہیں، محکمہ جنگل سے فروخت شدہ یا دروشدہ درختان پر ایک خاص شرح سے ملتا ہے، جو کہ ضلع سے تقسیم ہوتا ہے، اس رقم کی تفریق اول ہر سہ اطراف میں بحصہ مساوی کی جاتی ہے، ہم ہر سہ اطراف کے سرغنہ نمبرداران یہ رقم وصول کرتے ہیں، اور ہم نمبرداران حسب حصص رسمی اٹھارہ جوڑیوں میں مابین شرکایان تقسیم کر دیتے ہیں، یعنی ہر سہ اطراف شرکایان چھ چھ جوڑیاں ہیں، آئندہ بھی انھیں حصص پر تقسیم ہوا کریں گی۔

۱۸۔ ان دفعات کا صحیح مطلب، اور اس پر اپیل کنندہ کا اعتراض سمجھنے کے لیے اس رواج کی مکمل تفصیل جاننی ضروری ہوگی، جس کی بنیاد پر اس علاقے میں اراضی کی ملکیت اور حقوق کا نظام سالہا سال سے چلا آتا ہے۔

۱۹۔ اس نظام کا خلاصہ یہ ہے کہ جو لوگ سب سے پہلے کسی گاؤں کو آباد کرتے، وہ اس گاؤں کے بانی (FOUNDER) کہلاتے تھے، اور انھیں مالکان دیہہ (PROPRIETORS OF THE VILLAGE) بھی کہا جاتا ہے، یہ لوگ صرف ان زمینوں کے مالک نہیں سمجھے جاتے تھے جو انھوں نے خود آباد کی ہوں، بلکہ جتنے علاقے کو انھوں نے آبادی یا اسکی توسیع یا اسکی مشترکہ ضروریات کے لیے مخصوص کر لیا ہو، وہ سارے کا سارا علاقہ ''مالکان دیہہ'' کی ملکیت سمجھا جاتا تھا، خواہ اس علاقے میں کتنی ہی ایسی بنجر زمینیں غیر آباد پڑی ہوں، جنکی آبادی کے لیے انھوں نے کوئی قدم نہ اٹھایا ہو، گاؤں کے متصل پڑی ہوئی یہ بنجر اور غیر آباد زمینیں اس گاؤں کی ''شاملات'' کہلاتی ہیں، اگر کوئی شخص شاملات کے اس علاقے میں کسی زمین کو صفائی کر کے اسے پہلی بار آباد کرنا چاہے تو اس عمل کو

(۱) اصل واجب العرض میں یہ لفظ واضح نہیں ہے، ''ساھر'' پڑھا جاتا ہے، غالباً ''شاملات'' مراد ہے۔

نوتوڑ کہا جاتا ہے، اور ''شاملات'' کے علاقے میں ''نوتوڑ'' کا اصلی حق صرف ''مالکان دیہہ'' کے لیے مخصوص سمجھا جاتا تھا، البتہ اگر وہ کسی اور شخص کو ''نوتوڑ'' کی اجازت دیدیں اور وہ شخص ان کی اجازت سے ''شاملات'' کی کسی زمین میں نوتوڑ کر کے اسے آباد کرلے تو وہ ''مالکان دیہہ'' کا موروثی کاشتکار (OCCUPANCY TENANT) قرار پاتا تھا، اور اسے رواج کی اصطلاح میں ''دخیل کار'' کہتے تھے، ''دخیل کار'' کو اس بات کا دائمی حق حاصل ہوتا تھا کہ جس زمین میں وہ دخیلکار بنا ہے اس پر ہمیشہ قابض رہے اور اس میں کاشت کرتا رہے، یہ حق نسلاً بعد نسل اس کے ورثاء کی طرف منتقل بھی ہوتا رہتا تھا، لیکن وہ اس زمین کا مالک نہیں سمجھا جاتا تھا، چنانچہ اس کو گاؤں میں یا گاؤں کی شاملات میں وہ حقوق حاصل نہیں ہوتے تھے جو ''مالکان دیہہ'' کو کچھ لگان بھی ادا کرتا تھا۔

۲۰۔ مالکان اراضی کی ایک اور قسم وہ تھی جسے ''مالکان قبضہ'' کہتے تھے، یہ ''مالکان دیہہ'' کے خاندان سے باہر وہ لوگ تھے جو اس گاؤں کی کسی زمین کو خرید کر، یا کسی اور طرح، اس کے مالک بن گئے ہوں، لیکن ''مالکان دیہہ'' میں شامل نہ ہوں، ان لوگوں کو اپنی زمین پر ملکیت کے حقوق تو حاصل ہوتے تھے، لیکن ''شاملات'' کی ملکیت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا، لہذا نہ تو انہیں یہ حق حاصل تھا کہ وہ ''شاملات'' میں ''مالکان دیہہ'' شاملات کی زمینوں کو آپس میں تقسیم کرتے تو اس تقسیم میں بھی ''مالکان قبضہ'' حصہ داری کا دعویٰ نہیں کر سکتے تھے۔

۲۱۔ ''شاملات'' سے فائدہ اٹھانے کی ایک صورت تو یہ تھی کہ وہاں مویشی چرائے جائیں، یا گھریلو ایندھن کے لے وہاں سے لکڑی حاصل کی جائے، ان دو کاموں کے لیے اکثر ''مالکان دیہہ'' کی طرف سے گاؤں کے عام باشندوں کو ممانعت نہیں ہوتی تھی۔ لیکن اکثر ''شاملات'' کے علاقے سے قیمتی درختوں کی کٹائی ہوتی تو سرکاری واجبات کی ادائیگی کے بعد انکی قیمت کا جو حصہ بچتا، وہ صرف ''مالکانہ دیہہ'' کے درمیان تقسیم ہوتا، جسے رواج کی اصطلاح میں ''مالکانہ'' کہا جاتا ہے، یہ ''مالکانہ'' وصول کرنے کا حق صرف ''مالکان دیہہ'' کو ہوتا تھا، ''مالکان قبضہ'' یا ''دخیل کار'' اس میں حصہ دار نہیں ہوتے تھے۔(۱)

---

(۱) اس رواج کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

(a) Rattigan: A Digest of custom law, 13th Ed. pp. 978-980 paras 223, 224

(b) Gazetteer of the Hazara District 1883-4 ch iii, D,p. 89 Lahore 1990.

۲۲۔ موضع بھوجہ کو تین خاندانوں نے آباد کیا تھا، وہ اس کے ''مالکان دیہہ'' کہلائے، انھوں نے گاؤں کی اراضی کو تین حصوں پر تقسیم کر دیا، جن میں سے ہر حصے کو ایک ''طرف'' کا نام دیا، پھر ہر ''طرف'' کو مزید چھ چھ حصوں پر تقسیم کر کے ان میں سے ہر حصے کو ''جوڑی'' قرار دیا، اس طرح ''مالکان دیہہ'' کل اٹھارہ جوڑیوں پر تقسیم ہو گئے، اور اب ''واجب العرض'' کے مطابق ''شاملات'' ان ''مالکان دیہہ'' کی مشترکہ ملکیت ہو گئی، اور شاملات کی آمدنی، بالخصوص درختوں کا ''مالکانہ'' ان اٹھارہ جوڑیوں پر تقسیم ہوتا ہے۔

۲۳۔ موضع بھوجہ کے ''واجب العرض'' میں جس رواج کا اندراج ہے، اپیل کنندہ نے اسکے مندرجہ امور کو اسلامی احکام کے منافی ہونے کی بنا پر چیلنج کیا ہے۔

(۱) ''واجب العرض'' میں درج شدہ رواج کے مطابق جب کبھی شاملات کی اراضی کو تقسیم کیا جائے تو وہ صرف ''مالکان دیہہ'' کے درمیان ''حسب حصص جدی'' تقسیم ہونگی۔

(۲) گاؤں کے دوسرے باشندوں کا، خواہ وہ ذخیلکار ہوں، یا غیر ذخیلکار کاشتکار ''شاملات'' میں کسی حصے کے حق دار نہیں ہونگے، یہاں تک کہ وہ مالکان اراضی جن کو ۱۸۷۲ء یا ۱۹۰۴ء کے بعد گاؤں کی کسی زمین پر مالکانہ حقوق حاصل ہوئے اور جن کو ''مالکان قبضہ'' کہا جاتا ہے، وہ بھی ''شاملات'' کے فوائد سے محروم ہیں۔

(۳) ''مالکان دیہہ'' کے سوا گاؤں کے تمام باشندوں کو ''شاملات'' کے علاقے میں ''نوتوڑ'' کر کے وہاں کی کسی زمین کو آباد کرنے سے منع کر دیا ہے، اور اگر کوئی شخص ایسا کرنا چاہے تو اس کے لیے ''مالکان دیہہ'' کی اجازت ضروری قرار دی گئی ہے۔

(۴) ''شاملات'' کے درختوں سے جو ''مالکان حقوق'' حاصل ہو، یا جنگلات کی کوئی اور آمدنی ہو تو اسکو بھی صرف ''مالکان دیہہ'' کا حق قرار دیا گیا ہے، اور گاؤں کے دوسرے باشندوں کو ان حقوق سے محروم کر دیا گیا ہے۔

اپیل کنندہ کا کہنا ہے کہ یہ چاروں باتیں قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہیں، ''شاملات'' کسی شخص یا اشخاص کے کسی گروپ کی شخصی ملکیت نہیں ہونی چاہیے، بلکہ گاؤں کے تمام باشندوں کو اس کے فوائد سے مساوی طور پر فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔

۲۴۔ اپیل کنندہ کی طرف سے پیش ہونیوالے فاضل وکیل مسٹر غلام مصطفیٰ اعوان ایڈووکیٹ نے اپیل کے حق میں دلائل پیش کرتے ہوئے سب سے پہلے تو اس بات پر زور دیا کہ اسلامی احکام کی رو سے کوئی بھی زمین کسی شخص کی انفرادی ملکیت نہیں ہو سکتی، جہاں تک ان کے اس موقف کا تعلق ہے، وہ

تو دلائل کی رو سے قابل تسلیم نہیں ہے، اور فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے میں اس موقف کی تردید ے میں جو دلائل پیش کیے ہیں، وہ بڑی حد تک درست ہیں، اس کے علاوہ یہ عدالت اپنے کئی فیصلوں میں یہ قرار دے چکی ہے کہ زمین پر انفرادیہ ملکیت قرآن وسنت کے احکام کے منافی نہیں ہے، بلکہ قرآن وسنت نے زمین پر شخصی ملکیت کو تسلیم کیا ہے، اور اس کے احترام کے لیے بہت سے احکام وضع کیے ہیں۔ (اس نکتے کے دلائل کے لیے ملاحظہ ہو: قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب کے مقدمے میں ہمارا فیصلہ مندرجہ پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ص ۹۹۔ بالخصوص ص ۱۶۶ تا ۱۷۵، پیراگراف نمبر ۱۱ تا ۳۱)۔

۲۵۔ لہذا یہ اصول تو قابل تسلیم نہیں ہے کہ اسلامی حکام کے مطابق کسی بھی زمین پر کوئی انفرادی ملکیت قائم نہیں ہوسکتی، لیکن جہاں تک ''شاملات'' کا تعلق ہے، ان کے بارے میں اپیل کنندہ اور اس کے فاضل ایڈووکیٹ کا یہ موقف وزن رکھتا ہے کہ ان کو آباد کیے بغیر کسی فرد یا افراد کو ان اراضی کے مالکانہ حقوق دے دینا اسلامی احکام کے خلاف ہے، اس نکتے کی تحقیق کے لیے سب سے پہلے یہ معلوم کرنا ہوگا کہ ''شاملات'' کیا چیز ہے؟

۲۶۔ ''شاملات'' دراصل وہ غیر آباد زمینیں ہوتی ہیں جو کسی گاؤں یا بستی کے قریب واقع ہوں رواج یہ رہا ہے کہ جب کوئی خاندان کوئی گاؤں آباد کرتا تو وہ گاؤں کے قریب واقع غیر آباد زمینوں کے ایک حصے کو گاؤں سے منسلک کر دیتا، اور اس کو گاؤں کی مشترک ملکیت سمجھا جاتا تھا، اسی مشترک ملکیت کو ''شاملات'' کہا جاتا ہے، عموماً جو زمین ''شاملات'' کا حصہ قرار دی جاتی، وہ گاؤں کی آباد اراضی کا دوگنا یا تین گنا حصہ ہوتی تھی۔

۲۷۔ انگریزی حکومت کے ابتدائی دور میں اسے مسئلے میں کچھ ابہام رہا کہ سارے ملک میں جو بنجر اور غیر آباد (Waste) زمینیں پڑی ہوئی ہیں، وہ کس کی ملکیت ہیں؟ چونکہ حکومت کا مفروضہ یہ تھا کہ جو زمین کسی کی انفرادی ملکیت میں نہیں ہے وہ حکومت کی ملکیت ہے اس لحاظ سے انگریزی دور میں سرکاری مال گزاری وصول کرنے کے لیے اراضی کے جو مختلف بندوبست (Settlements) کیے گئے، ان میں بعض افسروں کا رجحان یہ رہا کہ ''شاملات'' بھی حکومت کی ملکیت ہونی چاہیے، لیکن بعض افسروں نے اس نظریہ کی مخالفت کرکے ''شاملات'' کو رواج کے مطابق گاؤں کی مشترک ملکیت کے نظریہ پر اصرار کیا، بالآخر ۱۸۶۳ء کے قریب قریب اس آخری نظریہ کو سرکاری طور پر تسلیم کرلیا گیا، اور ''شاملات'' کو اہل دیہہ کی ملکیت قرار دیا گیا، البتہ قیمتی درختوں کی کٹائی اور فروخت کا کام حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لیا، اور آمدنی کا ایک حصہ اہل دیہہ میں ''مالکانہ'' کے نام سے تقسیم کرنا شروع کر

دیا۔[1]

۲۸۔ خاص طور سے ضلع ہزارہ کے جنگلات اور ان کے درختوں کے تصفیہ کے لیے حکومت صوبہ سرحد نے ہزارہ فارسٹ ایکٹ ۱۹۳۶ء (ایکٹ نمبر ۶ در ۱۹۳۶ء) کے نام سے ایک قانون بنایا اس قانون کی دفعہ ۱۲ اور دفعہ ۲۷ کا خلاصہ یہ ہے کہ ''شاملات'' کی زمینوں کو گاؤں کے مالکان زمین'' (Land - owners of the village) کی ملکیت قرار دیا گیا ہے، لیکن انکو صوبائی حکومت کی اجازت کے بغیر ان اراضی کے درختوں یا ان سے حاصل شدہ لکڑی فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور جب کوئی درخت گرایا جائے تو اس کا مالکانہ ''مالکان اراضی دیہہ'' میں تقسیم کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ مالکانِ اراضی دیہہ کے علاوہ حقداروں کا تعین بندوبست کی مثل حقیقت کے مطابق کیا جائیگا، (ہزارہ فارسٹ ایکٹ ۱۹۳۶ء دفعہ ۱۲ شق ۲) اور چونکہ ''واجب العرض'' مثل حقیقت کا ایک حصہ ہوتا ہے، اس لیے اس قانون نے اس میں مندرج رواج کو قانون کی قوت عطا کردی ہے۔

۲۹۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ موضع بھوجہ کے ''واجب العرض'' میں ''شاملات'' کے حقداروں کا تعین جس تفصیل کے مطابق کیا گیا ہے، وہ اسلامی احکام کے مطابق ہے یا نہیں؟

۳۰۔ ''شاملات'' میں جس قسم کی زمینیں شامل ہوتی ہیں، ان کی تفصیل RATTIGAN نے اس طرح بتائی ہے:۔

"The village common Land comprises the Shamilat-Deh including the uncultivated (BANJAR) and pasture Land, the Abadi or inhabited village site and gora-Deh or vacant space reserved for extension of the village dwellings, and adjoining the village site.[2]

---

(۱) ''شاملات'' کی حقیقت اور اس کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو:

B.H Bedan Powell, the land systems of British India New Delhi 1988 V.2, p 545, 546 Book iii, part ii, Section iii, and v.2, p.37 Book iii, ch. I, Sec16.

(2) Rattign, Digest of Customary law, para223.

''گاؤں کی مشترک زمین شاملات دیہہ سے مرکب ہوتی ہے، جس میں بنجر زمینیں، چراگاہیں آبادی یا گاؤں کے رہائشی علاقے کی زمین، اور گورا دیہہ یا وہ خالی جگہ شامل ہوتی ہے جو گاؤں کے رہائشی علاقے میں توسیع کے لیے محفوظ رکھی گئی ہو، یا گاؤں کی زمین سے بالکل متصل ہو''۔

اس سے معلوم ہوا کہ ''شاملات'' کا ایک بڑا حصہ تو بنجر اور غیر آباد زمین پر مشتمل ہوتا ہے، ''مالکان دیہہ'' جب گاؤں آباد کرتے ہیں تو یہ زمین کسی کی ملکیت میں نہیں ہوتی، بلکہ لاوارث پڑی ہوتی ہے، ایسی زمین کو عربی میں ''موات'' (مردہ) یا ''عادی الارض'' (لاوارث زمین) کہا جاتا ہے، اور اس کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں یہ اصول طے فرمادیا ہے کہ ایسی زمین اس وقت تک کسی شخص یا اشخاص کی انفرادی ملکیت میں نہیں آسکتی جب تک وہ اس زمین کو آباد نہ کرلے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

"من أحيا أرضًا ميتةً فهي له، وليس لعرق ظالم حقٌّ"۔

''جو شخص کوئی مردہ زمین آباد کرے، وہ زمین اسی کی ہے، اور دوسرے کی زمین میں ناحق طور پر آبادکاری کرنے والے کو کوئی حق حاصل نہیں''(۱)

حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:۔

"أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الأرض أرض الله، والعباد عباد الله، ومن أحيا مواتا فهو أحق بها"

میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا ہے کہ زمین اللہ کی ہے، اور بندے بھی اللہ کے ہیں، اور جو شخص کسی مردہ زمین کو آباد کرے، وہ اس کا زیادہ حقدار ہے''۔(۲)

۳۱۔ اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مردہ (غیر آباد، غیر مملوک) زمین پر کسی انسان کی ملکیت قائم ہونے کا ایک ہی راستہ متعین فرمادیا ہے، اور وہ یہ کہ وہ اسے آباد کرے لہٰذا اگر کوئی شخص ایسی زمین کا کچھ حصہ آباد تو نہیں کرتا، لیکن نزدیک کی زمین کو آباد کرکے اس غیر آباد زمین کو بھی اپنی ملکیت قرار دینا چاہے تو اسلامی احکام کی رو سے وہ ایسا نہیں کرسکتا، اور اس طرح وہ زمین اسکی ملکیت شمار نہیں ہوگی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک ارشاد فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کوئی زمین باڑھ یا پتھر لگا کر اس خیال سے گھیرلی ہو کہ اسکو آباد کرے گا تو اسے آبادکاری کا ترجیحی

(۱) تلخیص ابوداؤد للمنذری ص ۲۶۵ ج ۴ حدیث ۲۹۴۹ (۲) ایضاً حدیث ۲۹۵۲

حق (PREFERENTIAL RIGHT) تو ضرور حاصل ہو جائیگا، لیکن آباد کیے بغیر وہ اس کا مالک نہیں بنے گا، بلکہ اگر اس عمل کے بعد تین سال تک وہ زمین کو آباد نہ کر سکے تو اس کا یہ حق بھی ختم ہو جائے گا، چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا:۔

"عادیّ الأرض لله والرسول، ثم لکم من بعد، فمن أحیا أرضًا میتة فهی له، ولیس لمحتجر حق بعد ثلاث سنین"۔

''لاوارث اور بنجر زمین اللہ اور اس کے رسول کی ہے، پھر بعد میں وہ تمہاری ہے، چنانچہ جو شخص کسی مردہ زمین کو آباد کر لے تو زمین اسی کی ہے، لیکن جس شخص نے کسی مردہ زمین کو گھیرنے کے لیے پتھر لگائے ہوں تو تین سال کے بعد سال کا کوئی حق نہیں ہے''۔ (۱)

۳۲۔ یہاں تک کہ اگر حکومت کی طرف سے کوئی ایسی لاوارث اور بنجر زمین بطور عطیہ کسی شخص کو دے دی گئی ہو تب بھی جب تک وہ اسے آباد نہ کر لے، اس کا مالک نہیں بنتا، اور یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال بن حارث رضی اللہ عنہ کو جو غیر آباد زمین بطور جاگیر عطا فرمائی تھی، اسکا جتنا حصہ وہ آباد نہیں کر سکے، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے زمانے میں ان سے واپس لے لیا۔ (۲)

۳۳۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بعض لوگ غیر آباد زمینیں گھیر کر دوسروں کو ان سے محروم کر دیتے تھے، اور خود انکو آباد نہیں کرتے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس غلط طرز پر تنبیہ کرنے کے لیے خطبہ دیا، اور اعلان فرمایا کہ ایسی زمینوں کو کوئی دوسرا شخص آباد کر لے گا تو وہ ان کا مالک ہو جائے گا۔ (۳)

۳۴۔ ان احکام سے یہ بات واضح ہے کہ جو لوگ ابتدا میں کوئی گاؤں آباد کرتے ہیں، شرعاً وہ صرف انھی زمینوں کے مالک بنتے ہیں جو انھوں نے خود آباد کر لی ہوں، ان زمینوں کے علاوہ جن غیر آباد اور بنجر زمینوں کو وہ اپنی ملکیت قرار دیتے ہیں، وہ اس وقت تک ان کی ملکیت میں نہیں آتیں جب تک وہ انھیں آباد نہ کر لیں، اور جب تک وہ خود ایسی زمینوں کو آباد نہ کریں، اس وقت تک گاؤں کے

(۱) کتاب الخراج، ابو یوسف، ص ۶۵، فصل فی موات الارض

(۲) کتاب الاموال، لابی عبید، ص ۲۹۰، پیراگراف ۷۱۲ اور تفصیل کے لیے دیکھیے قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب (پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ۲۲۹ و ۲۳۰، پیراگراف ۱۰۴ و ۱۰۵)

(۳) کتاب الاموال ص ۲۹۰، پیراگراف ۷۱۳

دوسرے لوگوں سے ان زمینوں کی آبادکاری کا حق نہیں چھینا جاسکتا، چنانچہ سنت کے مذکورہ بالا احکام کے پیش نظر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے یہ بیان جاری فرمایا:۔

"أن من أحيا أرضًا ميتةً ببنيان أوحرث.....أوأحيوا بعضًا وتركوا بعضا، فأجز للقوم إحياء هم الذى أحيوا ببنيان أوحرث"۔

"جن لوگوں نے کسی مردہ زمین کو عمارت بنا کر یا کھیتی کر کے آباد کیا ہو...یا کچھ حصہ کو آباد کیا ہو اور کچھ حصے کو آباد نہ کیا ہو، تو ایسے لوگوں کی صرف اس آبادکاری کو تسلیم کرو (اور انھیں اس حصے کا مالک سمجھو) جو انھوں نے عمارت بنا کر یا کھیتی لگا کر آباد کی ہو (اس سے زیادہ نہیں)۔(۱)

۳۵۔ لہٰذا زیر بحث "واجب العرض" میں جس رواج کا تذکرہ ہے کہ "شاملات" کی بنجر اور غیر آباد زمینوں پر صرف "مالکان دیہہ" کو ملکیتی حقوق دیے گئے ہیں، وہ رواج اسلامی احکام کے خلاف ہے، اور ان کا یہ طرز عمل بڑی حد تک زمانہ جاہلیت کے اس طرز عمل کے مشابہ ہے جسکی رو سے کسی قبیلے کا کوئی سردار غیر آباد زمینوں کے ایک بڑے حصے کو صرف اپنے لیے مخصوص کر کے اس میں دوسروں کے جانوروں کے داخلے پر پابندی لگا دیتا تھا، اور اسے عربی میں "حمی" کہا جاتا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رواج کو ختم فرما کر یہ اعلان فرمایا کہ:

"لاحمىٰ إلالله ولرسوله"۔

اب کوئی حمی نہیں ہوگی، سوائے اللہ اور اس کے رسول کی حمی کے"۔(۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے حمی بنانے کی یہ ممانعت درحقیقت اسی اصول پر مبنی تھی کہ بنجر اور غیر آباد زمینوں کو جب تک کسی شخص نے آباد نہ کیا ہو، محض اپنی سرداری کے زور پر وہ ان زمینوں کا مالک نہیں بن سکتا، اور نہ دوسرے باشندوں کو ان غیر آباد زمینوں کا فائدہ اٹھانے سے روک سکتا ہے۔

۳۶۔ درحقیقت اسلام نے اگر ایک طرف زمین پر انفرادی ملکیت کو تسلیم کیا ہے، تو دوسری طرف اس ملکیت کے لیے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ کسی جائز طریقے سے حاصل ہوئی ہو، چنانچہ وہ لاوارث

(۱) کتاب الاموال لابی عبید ص ۲۹۱۔ پیراگراف ۷۱۶

(۲) صحیح البخاری، کتاب المساقات، باب نمبر ۱۱، حدیث نمبر ۲۳۷۰، اس رواج کی تفصیل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی مکمل تشریح کے لیے ملاحظہ ہو اس عدالت کا فیصلہ قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب (پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ۲۲۲۔۲۲۴، پیراگراف ۹۹ تا ۱۰۱

زمینیں جو مدت سے غیر آباد پڑی ہوں، ان کو مباح عام قرار دیکر عام باشندوں کو یہ حق عطا فرمایا ہے کہ وہ ان سے فائدہ حاصل کریں، اور کسی کے لیے یہ جائز قرار نہیں دیا کہ وہ اپنی سرداری کے زور پر انھیں تنہا اپنی ملکیت قرار دیدے، اور دوسرے عام باشندوں کو ان کے فوائد سے محروم کر دے، اگر کوئی شخص ایسا کریگا تو شرعاً اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، اور ایسی غیر آباد زمین شرعاً اسی شخص کی ملکیت سمجھی جائیگی جو خود اسے آباد کرے، کیونکہ ایسی زمینیں قدرت کا ایک عطیہ ہیں جو صرف آبادکاری کے ذریعے ملکیت میں لائی جاسکتی ہیں، اور آبادکاری کا حق تمام باشندوں کو یکساں طور پر حاصل ہے، اس کے خلاف جو رواج با اثر اور دولت مند سرداروں نے اپنے مفاد کے لیے وضع کیے انھی کے نتیجے میں دولت کی منصفانہ تقسیم کا نظام درہم برہم ہوا، اور دولت مند لوگوں نے اجارہ داریاں قائم کر کے غریب عوام کے حقوق غصب کیے، اسلام نے ایسے تمام غیر منصفانہ رواجوں کو ختم کیا، اور تقسیم دولت اور ملکیت کے منصفانہ اصول مقرر فرمائے، چنانچہ لاوارث اور غیر آباد زمینوں پر ملکیت کے لیے محض سرداری کا کافی قرار دینے کے بجائے یہ اصول وضع کیا کہ جو شخص بھی ایسی زمین کو آباد کر لے، وہ اس زمین کا مالک ہو گا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات پر عمل کرنے کے لیے اسلام میں ''إحیاء الموات'' کے نام سے مستقل قوانین بنائے گئے ہیں جو تمام فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

۳۷۔　اس عدالت کی طرف سے اسلامی شریعت کے اس اصول کو کئی فیصلوں میں تسلیم کیا گیا ہے، بلکہ زیرِ نظر ''واجب العرض'' میں جس رواج کا ذکر ہے، (کہ ''شاملات'' کی بنجر اور غیر آباد زمینوں پر صرف ''مالکان دیہہ'' کو ملکیت جیسے حقوق حاصل ہوتے ہیں) خود یہ رواج بھی اس عدالت کے سامنے سردار محمد یوسف بنام حکومت پاکستان کے مقدمے (پی ایل ڈی ۱۹۹۱ء سپریم کورٹ ۷۶۰) زیر بحث آیا، اور اس رواج کو عدالت کے متفقہ فیصلے میں اسلامی احکام کے خلاف قرار دیا گیا۔ اس فیصلے کے مندرجہ ذیل اقتباسات اس سلسلے میں بالکل واضح ہیں:۔

> ''رواج یہ کہ اگر کچھ لوگ کسی جگہ کوئی گاؤں آباد کریں اتو انھیں مالکان دیہہ کہا (PROPRIETORS OF THE VILAGE) جاتا تھا، یہ لوگ صرف ان اراضی کے مالک نہیں سمجھے جاتے تھے، جو انھوں نے آباد کر لی ہو، بلکہ جتنے علاقے کو انھوں نے آبادی یا اسکی توسیع یا اسکی مشترک ضروریات (شاملات) کے لیے مخصوص کرلیا ہو، وہ سارے کا سارا علاقہ ''مالکان دیہہ'' کی ملکیت سمجھا جاتا تھا، خواہ اس علاقے میں کتنی ہی ایسی بنجر زمینیں پڑی ہوں جنکی آبادی کے لیے انھوں نے کوئی قدم نہ اُٹھایا ہو''۔

اس کے بعد فیصلے میں کہا گیا ہے کہ:۔

''یہ رواج اسلامی احکام کے مطابق نہیں تھا، کیونکہ اسلامی احکام کی رو سے قاعدہ یہ ہے کہ جو زمین کسی کی ملکیت نہ ہو، اور مدت سے غیر آباد اور بنجر پڑی ہو، وہ اس شخص کی ملکیت ہو جاتی ہے جو اس کو پہلی بار آباد کرے، لیکن آباد کرنے سے وہ صرف اتنے ہی حصے کا مالک بن سکتا ہے جتنا اس نے واقعۃً خود اپنی کوشش یا خرچ سے آباد کر لیا ہو، اور جو بنجر زمین اس نے خود آباد نہ کی ہو، اسکو محض اپنی طرف منسوب کرنے سے وہ اسکا مالک نہیں بنتا۔ اگر بالفرض اس نے کچھ بنجر زمین کو پتھر وغیرہ لگا کر گھیر لیا ہو تو اس سے بھی ملکیت وغیرہ کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ البتہ دوسروں کے مقابلے میں تین سال تک اسکو آباد کرنے کا ترجیحی حق (PREFERENTIAL RIGHT) حاصل ہو جاتا ہے، اگر تین سال کی مدت میں وہ اسے خود آباد کر لے تو آباد شدہ زمین کا مالک بن جاتا ہے، اور اگر آباد نہ کر پائے تو اس کا یہ ترجیحی حق ختم ہو جاتا ہے، پھر ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ اسے آباد کر کے مالک بن جائے''۔

آگے اس فیصلے میں اس اصول کے شرعی دلائل بیان کرنے کے بعد کہا گیا ہے کہ:۔

ان احکام کی رو سے جو لوگ کسی جگہ کوئی گاؤں آباد کریں، تو گاؤں کے بانی صرف اتنی ہی زمین کے مالک بن سکتے ہیں جو انھوں نے خود آباد کر لی، پھر گاؤں کے متصل اتنی زمین جو گاؤں کی آبادی کی مشترک ضروریات کے لیے ضروری ہو، کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتی، نہ اسے کوئی آباد کر کے اپنی ملکیت میں لا سکتا ہے، لیکن مشترک ضروریات کے محدود علاقے سے باہر جو زمین لاوارث اور غیر آباد پڑی ہو، وہ شرعاً اسکی ملکیت قرار پائے گی جو اس میں توڑ کر کے اسے آباد کر لے گا، گاؤں کے ابتدائی بانیوں کا بذات خود اس زمین پر کوئی حق نہیں ہوگا''۔ (۱)

میں سمجھتا ہوں کہ اس عدالت کے اس متفقہ فیصلے میں زیر بحث مسئلے کو طے کر دیا گیا ہے، اور اس کے بعد اس مسئلے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہتی کہ ''شاملات'' کے فوائد کو صرف ''مالکان دیہہ'' کے لیے مخصوص کرنے کا رواج اسلامی احکام کے منافی ہے، اور سردار محمد یوسف بنام حکومت پاکستان کے مذکورہ فیصلے کا اطلاق پوری طرح ہمارے زیر بحث مقدمے پر ہوتا ہے۔

(۱) سردار محمد یوسف بنام حکومت پاکستان پی ایل ڈی ۱۹۹۱ء سپریم کورٹ ۷۶۲ تا ۷۷۴۔

۳۸۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے ریمانڈ سے پہلے اس مقدمے کا جو فیصلہ دیا تھا، اس میں ایک نکتہ یہ اٹھایا تھا کہ موضع بھوجہ کے ''واجب العرض'' میں جو قواعد بیان کیے گئے ہیں اگر وہ علاقے کا رواج ہی ہوں، تب بھی یہ رواج اہل دیہہ کے باہمی معاہدے کے تحت وجود میں آئے، یعنی گاؤں کے باشندوں نے آپس میں یہ طے کرلیا کہ شاملات کے علاقے سے کون کون کس کس تفصیل کے مطابق فائدہ اٹھائیگا، اور قرآن وسنت نے چونکہ باہمی معاہدات کے احترام کا حکم دیا ہے۔ اس لیے یہ معاہدات گاؤں کے تمام باشندوں، بلکہ ان کی تمام آنے والی نسلوں کے لیے واجب التعمیل ہیں، اور جو رواج ایسے معاہدات پر مبنی ہو، اسکو اسلامی احکام کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال کئی وجوہ سے درست نہیں۔

۳۹۔ سب سے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قرآن وسنت کی رو سے صرف وہ معاہدات واجب الاحترام ہیں جن میں شریعت کے خلاف کوئی بات طے نہ کی گئی ہو، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

المسلمون على شروطهم إلا شرطًا حَرّمَ حلالا أو أحل حراما"۔

''مسلمان اپنی باہمی شرطوں (معاہدات) کے پابند ہوتے ہیں، سوائے اس شرط کے جو کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دے''۔ (۱)

اس ارشاد کا مطلب ہی یہ ہے کہ جو معاہدہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دے (یعنی اسلامی احکام کے خلاف ہو) وہ مسلمانوں کے لیے واجب الاحترام اور قابل پابندی نہیں ہوتا۔ لہذا اگر بالفرض گاؤں کے تمام باشندے مل کر بھی کوئی ایسا معاہدہ کرلیں جو اسلامی احکام کے منافی ہو، اور اس معاہدے کی بنیاد پر کوئی رواج قائم ہو جائے تو محض معاہدے پر مبنی ہونے کی وجہ سے اس رواج کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اسلامی احکام کے مطابق ہے یا اسلامی احکام کے خلاف نہیں ہے۔ لہذا یہ رواج کہ گاؤں کے بانیوں کو ''شاملات'' کے علاقے پر آبادی کا کوئی اقدام کیے بغیر بھی مالکانہ حقوق حاصل ہیں، اگر بالفرض معاہدے ہی کے تحت وجود میں آیا ہو، تب بھی یہ رواج اسلامی احکام کے منافی ہے، کیونکہ وہی بنجر اور غیر آباد زمینیں جن پر شریعت نے تمام باشندوں کا مساوی حق رکھا ہے، ان کو صرف چند افراد کے لیے مخصوص کرلینا ان اسلامی احکام کے قطعی خلاف ہے جو پچھلے پیراگراف نمبر ۲۹ تا ۳۴ میں بیان کیے گئے ہیں، اور کوئی معاہدہ اسے جائز نہیں کرسکتا، کیونکہ اسلام نے زمین کی ملکیت کے جو اصول مقرر کیے بغیر حاصل نہیں کی جاسکتی، اور جب تک اسے آباد نہ کیا جائے، وہ کسی کی ملکیت قرار نہیں پاتی، بلکہ ان پر تمام باشندوں کا مساوی حق ہوتا ہے۔ شریعت کے اس اہم اصول کو چند افراد کے

(۱) فتح الباری، کتاب الاجارہ، ص ۴۵۱ ج ۴ بحوالہ مسند اسحاق بن راہویہ

''معاہدے'' کے ذریعے نہیں توڑا جاسکتا۔

۴۰۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ''معاہدہ'' ہمیشہ وہ معتبر ہوتا ہے جس میں تمام متعلقہ افراد باقاعدہ فریق ہوں، اور انھوں نے اپنی رضامندی اور خوشدلی سے کوئی طریق کار متعین کیا ہو، اور اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے کہ ''مالکان دیہہ'' کے یہ حقوق کسی ایسے اجتماع میں طے کیے گئے تھے جو تمام متعلق فریقوں کا نمائندہ اجتماع تھا، اور جس میں ''مالکان دیہہ'' کے علاوہ ''مالکان قبضہ''، ''ذخیلکار'' اور ''غیر ذخیلکار'' سب شامل تھے، نیز معاہدے کی صحت کے لیے یہ بہت ضروری ہے کہ مالکان قبضہ، ذخیلکاروں اور غیر ذخیلکاروں کو یہ علم بھی ہو کہ درحقیقت شرعی اعتبار سے شاملات کے تمام فوائد میں وہ بھی حصہ دار ہیں پھر وہ اپنی خوشی سے اپنے اس حق سے مالکان دیہہ کے لیے دستبردار ہو گئے ہوں اور جب تک اس بات کا ثبوت ملا نہ ہو، یہ بات کیسے کہی جاسکتی ہے کہ یہ رواج گاؤں کے باشندوں کے باہمی معاہدے پر مبنی تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ ایسے کسی معاہدے کا ثبوت موجود نہیں ہے جو تمام فریقوں کی رضامندی سے وجود میں آیا ہو، بلکہ اس علاقے کی اراضی کی تاریخ میں ایسے اشارے ملتے ہیں کہ یہ رواج ''مالکان دیہہ'' کی روز آوری کی بنیاد پر قائم ہوا، مثلاً رواج کی رو سے ''مالکانِ قبضہ'' کو ''مالکان دیہہ'' سے جو کمتر حقوق دیے گئے ہیں، ان کی وجہ ضلع ہزارہ کے گزٹ (۸۴-۱۸۸۳ء) میں یہ بیان کی گئی ہے کہ:۔

> "The stronger the old proprietary bodies are, the more jealous they are of the admission of outsiders of the same privileges as thier own".(1)
>
> ''یعنی: پرانے مالکان دیہہ جتنے طاقتور ہوں، اتنے ہی وہ اس بات سے حسد کرتے ہیں کہ باہر کے آنے والوں کو وہی حقوق دیے جائیں جو ان کو حاصل ہیں''۔

۴۱۔ نیز اگر اس قسم کے کسی معاہدے کا ثبوت مل بھی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت کے مالکان قبضہ، ذخیل کار یا غیر ذخیلکار شاملات میں اپنے حقوق سے دستبردار ہو گئے تھے، اس صورت میں سوال یہ ہوگا کہ کیا یہ دستبرداری انکی آئندہ نسلوں پر بھی مؤثر ہوگی؟ اس سوال کا جواب بھی یہی ہے کہ معاہدے کے ذریعے کوئی شخص اپنا حق تو چھوڑ سکتا ہے، لیکن اپنی آنیوالی نسلوں کو ان کے فطری حقوق سے محروم نہیں کرسکتا۔

۴۲۔ یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ جن لوگوں نے ان معاہدہ کرنے والوں سے وراثت میں یا خریداری وغیرہ

(1)Gazattier of teh Hazara Dist. p.89.

کے ذریعے گاؤں کی زمینیں حاصل کیں، ان کو صرف اتنے ہی حقوق منتقل ہونے چاہئیں جتنے حقوق ان زمینوں کے اصل مالکوں کو حاصل تھے، انتقال کے بعد وہ اصل مالکان سے زیادہ حقوق کا مطالبہ نہیں کر سکتے۔ لیکن اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ خود انتقال شدہ جائیداد میں تو ان کو صرف وہی حقوق حاصل ہونگے جو اصل مالکوں کو حاصل تھے، لیکن جو فطری حقوق بحیثیت ایک علاقے کے باشندے ہونے کے انسان کو حاصل ہوتے ہیں، وہ انکو بہرصورت حاصل ہونگے خواہ اصل مالکان نے کسی وقت ان سے دستبرداری کا معاہدہ بھی کرلیا ہو۔ فرض کیجیے اگر الف نے گاؤں کے سردار سے یہ معاہدہ کرلیا ہو کہ وہ اپنے زیراستعمال زمین کے سوا گاؤں میں کوئی اور زمین نہیں خریدے گا، تو ظاہر ہے کہ یہ معاہدہ زیادہ سے زیادہ خود اسکی اپنی ذات کی حد تک قابل پابندی ہوسکتا ہے، لیکن اگر اس نے یہ زمین کسی کو بیچ دی یا اسکی اولاد کی طرف وراثت میں منتقل ہوگئی تو ان نئے مالکوں کو اس معاہدے کا پابند قرار نہیں دیا جاسکتا، اور نہ اس معاہدے کا یہ مطلب لیا جاسکتا ہے کہ زمین کے آنے والے تمام مالکان ہمیشہ کے لیے گاؤں میں کوئی اور زمین خریدنے کے حق سے محروم ہوگئے ہیں۔

۴۳۔　گاؤں کی لازمی ضروریات کے علاوہ جو زمین بنجر اور غیر آباد پڑی ہو، اس سے فائدہ اُٹھانے اور اسے (قواعد کے مطابق) آباد کر کے ملکیت میں لانے کا حق باشندوں کا ایسا ہی فطری حق ہے جیسے کسی نئی زمین کی خریداری کا حق۔ اس حق کو قانون کے ذریعے قواعد کا پابند تو کیا جاسکتا ہے، لیکن کسی ایک شخص کی طرف سے اس حق سے دستبردار ہونے کا یہ نتیجہ نہیں ہوسکتا کہ اب قیامت تک کے لیے اسکی تمام نسلیں اس حق سے محروم ہوگئی ہیں۔

۴۴۔　لہٰذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں ہوگا کہ شاملات کے فوائد میں صرف ''مالکان معاہدے پر مبنی ہے اس لیے وہ ہمیشہ کے لیے قابل پابندی ہے، واقعہ یہ ہے کہ اول تو ایسے کسی معاہدے کے وجود میں آنے کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے، دوسرے اگر کوئی ایسا معاہدہ ہوا بھی ہو تو وہ بعد کے لوگوں کے لیے قابل پابندی نہیں ہے، تیسرے اگر معاہدے میں یہ بھی طے ہوگیا ہو کہ یہ معاہدہ آنے والوں کے لیے بھی قابل پابندی ہوگا، تو یہ معاہدہ اسلامی احکام کے خلاف ہونے کی بنا پر غیر مؤثر ہے اور اس کو وہ تقدس حاصل نہیں ہوسکتا جسکی بنا پر قرآن وسنت نے معاہدے کی پابندی کو ضروری قرار دیا ہے۔

۴۵۔　مذکورہ بالا بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ موضع بھوجہ کے زیر بحث ''واجب العرض'' میں جس رواج کا تذکرہ ہے، اسکو اسلامی احکام کے مطابق قرار دینے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے، اس رواج کی جن شقوں کو اپیل کنندہ نے خاص طور پر چیلنج کیا ہے، اب میں ان پر ترتیب وار تبصرہ کرتا ہوں:۔

۴۶۔　زیرنظر ''واجب العرض'' کی دفعہ نمبر ایک میں کہا گیا ہے کہ:۔

"تقسیم رقبہ شاملات دیہہ کی حسب حصص جدی مندرجہ ذیل بندوبست کے ہوگی"۔

اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال تو شاملات کا پورا علاقہ "مالکان دیہہ" کی مشترک ملکیت ہے لیکن جب کبھی "مالکان دیہہ" اس علاقے کو تقسیم کرکے اپنا اپنا حصہ الگ کرنا چاہیں گے، وہ اپنے جدی حصوں (ANCESTRAL SHARES) کے مطابق تقسیم کریں گے۔

یہ دونوں مفروضے اسلامی احکام کے منافی ہیں، جیسا کہ پیچھے ذکر کیا گیا، شاملات کی وہ زمینیں جو بنجر ہوں، یا غیر آباد پڑی ہوں اور ان میں خودرو جھاڑیوں اور درختوں کے سوا کچھ موجود نہ ہو، وہ اس وقت تک تنہا "مالکان دیہہ" کی ملکیت نہیں ہوسکتیں جب تک انھوں نے ان کو آباد نہ کیا ہو۔ لہٰذا ایسی زمینوں کو "مالکان دیہہ" کی ملکیت قرار دینا ان اسلامی احکام کے خلاف ہے، جو اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۲۹ تا ۳۴ میں ذکر کیے گئے ہیں اس کے بجائے شرعاً یہ غیر مملوک زمینیں ہیں، جن میں تمام باشندوں کا حق برابر ہے۔

جب یہ اراضی "مالکان دیہہ" کی ملکیت نہیں ہیں تو صرف ان کے درمیان تقسیم کرنے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

۴۸۔ "واجب العرض" کی پہلی دفعہ میں مزید کہا گیا ہے کہ:

> "حصہ داران اپنی اراضی کے متصل نوتوڑ آئندہ بھی کرسکتے ہیں، اور تا تقسیم ان سے کوئی معاملہ یا لگان نہیں لیا جائیگا"۔

اس فقرے میں "حصہ داران" کو نوتوڑ کا حق دینا تو درست ہے، لیکن "تا تقسیم" کے الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ جب شاملات کی تقسیم عمل میں آئے تو اس کے بعد ان نوتوڑ کرنے والوں سے "مالکان دیہہ" معاملہ یا لگان کا مطالبہ کرسکیں گے، یہ بات اسلامی احکام کے منافی ہے، کیونکہ اول تو دفعہ نمبر (۱) کے مطابق شاملات کی تقسیم اسلامی احکام کے خلاف ہے، دوسرے یہ بات بھی پیچھے آچکی ہے کہ "مالکان دیہہ" کو "شاملات" کے علاقے پر مالکانہ حقوق حاصل نہیں ہیں لہٰذا وہ نوتوڑ کرنے والوں سے لگان یا معاملے کا مطالبہ بھی نہیں کرسکتے۔

۴۹۔ "واجب العرض" کی اسی دفعہ میں آگے کہا گیا ہے کہ:۔

> "ذخیلکاران اپنی اراضیہ کے متصل اگر شاملات رقبہ ہووے تو نوتوڑ کرسکتے ہیں، اگر اپنی اراضی ذخیلکاری سے دور نوتوڑ کرسکتے ہیں تو بلا اجازت مالکان نوتوڑ نہیں کرسکتے ہیں، اس رقبہ میں نوتوڑ کی بابت وہ غیر ذخیلکار رہوں گے۔"

اس فقرے میں ذخیلکاروں کو شاملات کے اس حصے میں نوتوڑ سے منع کیا گیا ہے، جو انکی

اراضی ذخیلکاری سے فاصلے پر ہو، اور اگر وہ وہاں نوتوڑ کرنا چاہیں تو "مالکان دیہہ" سے اجازت لینے کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ یہ قاعدہ بھی اسی تصور پر مبنی ہے کہ شاملات کے سارے علاقے پر مالکان دیہہ کو مالکانہ حقوق حاصل ہیں اور اس تصور کو پہلے ہی اسلامی احکام کے منافی قرار دے اجا چکا ہے۔

۵۰۔ واقعہ یہ ہے کہ شاملات کی غیر آباد زمینوں میں نوتوڑ کے لیے "مالکان دیہہ" سے اجازت لینے کی شرعاً ہرگز ضرورت نہیں ہے، البتہ نوتوڑ کے عمل کو منظم بنانے اور اس کو انارکی سے بچانے کے لیے حکومت قواعد وضع کر سکتی ہے، اور یہ شرط بھی لگائی جا سکتی ہے کہ نوتوڑ سے پہلے حکومت سے اجازت لینی ضروری ہوگی، (بشرطیکہ اجازت لینے کو اتنا دشوار نہ بنایا جائے جس سے خاص طور سے غریب عوام کا یہ حق عملاً سلب ہو جائے) لیکن گاؤں کے بانیوں سے اجازت لینے کی پابندی شرعاً جائز نہیں ہے۔

۵۱۔ اس فقرے میں دوسرا قاعدہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر ذخیلکاران اپنی اراضی ذخیلکاری سے متصل یا مالکان دیہہ کی اجازت سے اپنی اراضی ذخیلکاری سے دور نوتوڑ کریں تو زمین کا جو رقبہ نوتوڑ کے ذریعے زیر کاشت لائیں گے، اس میں ان کو غیر ذخیلکار کاشتکار کے حقوق حاصل ہوں گے۔ یعنی وہ نوتوڑ کے ذریعے ان اراضی کے مالک نہیں بنیں گے، بلکہ مالکان کے کاشتکار قرار دیے جائیں گے۔ یہ قاعدہ بھی اسی تصور پر مبنی ہے کہ شاملات کی غیر آباد اراضی مالکان دیہہ کی ملکیت ہیں، لہٰذا نوتوڑ کرنیوالا ان کا کاشتکار ہے، حالانکہ اسلامی احکام کی رو سے نوتوڑ کرنے والے یہ لوگ اس زمین کے مالک قرار پاتے ہیں، جیسا کہ سردار محمد یوسف بنام حکومت پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۹۱ء سپریم کورٹ ۷۷۶ تا ۷۷۴) کے مقدمے میں یہ عدالت متفقہ طور پر فیصلہ کر چکی ہے، لہٰذا یہ قاعدہ بھی اسلامی احکام کے خلاف ہے۔

۵۴۔ "واجب العرض" کی دفعہ نمبر (۱) کے اسی فقرے میں آگے کہا گیا ہے کہ:۔

> "غیر ذخیلکاران بھی اپنی اراضی کے متصل رقبے میں نوتوڑ کر سکتے ہیں مگر اس رقبے کا لگان اس مالک کو دیں گے جس کے ماتحت وہ پہلے سے ہیں، اور اپنی آبادی سے بلاتعین لگان نوتوڑ نہیں کر سکتے"۔

اس فقرے میں گاؤں کے باشندوں کی تیسری کیٹیگری یعنی "غیر ذخیلکار" کاشتکاروں کے شاملات سے فائدہ اٹھانے پر پابندی عائد کی گئی ہے، اگرچہ اپنی زیر کاشت اراضی سے متصل رقبہ میں انکو نوتوڑ کی اجازت دی گئی ہے، لیکن ساتھ ہی انھیں اس بات کا پابند بنا دیا گیا ہے کہ جو رقبہ زمین وہ نوتوڑ کر کے زیر کاشت لائیں، اس کا لگان وہ اسی مالک کو ادا کریں جس کے وہ کاشتکار ہیں، گویا ان کی نئی آباد کی ہوئی زمین کا مالک بھی عملاً انکے بجائے اس زمیندار کو قرار دیا گیا ہے جس کے وہ کاشتکار

ہیں، یہ قاعدہ بھی مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اسلامی احکام کے خلاف ہے، کیونکہ اس زمیندار کو شرعاً شاملات کی اس زمین کا مالک قرار نہیں دیا جا سکتا، جسے اس نے خود آباد نہیں کیا، اس کے بجائے شرعاً وہ کاشتکار اس زمین کا مالک بن جائیگا، جو ایسی زمین میں نوتوڑ کر کے اسے آباد کرے، جیسا کہ سردار محمد یوسف کے محولہ بالا مقدمے میں قرار دیا جا چکا ہے، لہٰذا کاشتکار کے ذمے اس زمیندار کو لگان ادا کرنے کی پابندیہ اسلامی احکام کے منافی ہے۔

۵۳۔ مذکورہ فقرے میں غیر ذخیلکار کاشتکاروں پر دوسری پابندی یہ عائد کی گئی ہے کہ وہ اپنی اراضی سے دور نوتوڑ نہیں کر سکتے، اگر نوتوڑ کرنا چاہیں تو پہلے ''مالکان دیہہ'' سے اجازت لیکر ان کا لگان انکی مرضیہ کے مطابق طے کرنا ہوگا۔ یہ قاعدہ بھی اسلامی احکام کیخلاف ہے، نہ تو ''مالکان دیہہ'' کی طرف سے اراضی شاملات میں نوتوڑ کرنے پر پابندی عائد کی جاسکتی ہے، جیسا کہ اوپر پیراگراف نمبر ۴۹ میں گزر چکا ہے، اور نہ ان پر ''مالکان دیہہ'' کی طرف سے لگان عائد کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ پیراگراف نمبر ۵۰ و ۵۱ میں بیان کیا گیا۔ لہٰذا یہ قاعدہ بھی اسلامی احکام کے منافی ہے۔

۵۴۔ زیر بحث ''واجب العرض'' کی دفعہ نمبر ۳ میں کہا گیا ہے کہ:۔

> ''ہمارے گاؤں میں آمدنی شاملات اور تو کوئی نہیں ہے، البتہ فیس درختان جس کو مالکانہ بولتے ہیں محکمہ جنگل سے فروخت شدہ یا قابل حل شدہ درختان پر ایک خاص شرح سے ملتا ہے، جو کہ ضلع سے تقسیم ہوتا ہے، اس رقم کی تفریق اول ہر سہ اطراف میں بحصہ مساوی کی جاتی ہے، ہم ہر سہ اطراف کے سرغنہ نمبرداران یہ رقم وصول کرتے ہیں، اور ہم نمبرداران حسب حصص رسمی اٹھارہ جوڑیوں میں مابین شرکایان تقسیم کر دیتے ہیں یعنی ہر سہ اطراف میں شرکایان چھ چھ جوڑیاں ہیں، آئندہ بھی انہی حصص پر تقسیم ہوا کریں گی''۔

اس فقرے میں شاملات کے علاقے سے کاٹے یا گرائے ہوئے درختوں کی قیمت کا ایک حصہ جو ''مالکانہ'' کہلاتا ہے، اسکی تقسیم کا یہ قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ یہ ''مالکانہ'' صرف مالکان دیہہ کے تین اطراف اور اٹھارہ جوڑیوں میں تقسیم ہوگا، جس کی تفصیل اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۲۲ میں پیچھے گزر چکی ہے۔

۵۵۔ اس قاعدہ کی بنیاد بھی وہی غیر اسلامی تصور ہے کہ شاملات کے اصل مالک صرف گاؤں کے بانی ہیں، اور گاؤں کے دوسرے باشندوں کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے، دراصل وہ غیر آباد اور لاوارث زمینیں جنہیں فقہی اصطلاح میں ''موات'' کہا جاتا ہے، ان میں اگنے والے خودرو درختوں کو بھی کسی کی

شخصی ملکیت قرار نہیں دیا جاسکتا، بلکہ تمام باشندوں کے حقوق ان درختوں میں مساوی ہیں، اس اصول کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ جس طرح شاملات کی غیر آباد زمینوں میں ہر باشندے کو توڑ کو منظم بنانے کے لیے حکومت اسے کچھ قواعد کا پابند بنا سکتی ہے، اسی طرح درختوں کی دولت کا صحیح استعمال اور انھیں مفاد عامہ کے لیے زیادہ کارآمد بنانے کی خاطر اس عمل کو بھی قواعد کا پابند بنایا جاسکتا ہے، ضلع ہزارہ کے جنگلات کے سلسلے میں ہزارہ فارسٹ ایکٹ ۱۹۳۹ء کی دفعہ ۱۲ میں کچھ قواعد وضع کیے گئے ہیں، اس وقت چونکہ اس قانون کو ہمارے سامنے چیلنج نہیں کیا گیا، اس لیے اس قانون اور اس کے تحت بنائے ہوئے قواعد کی شرعی حیثیت ہمارے موضوع سے خارج ہے، لیکن اس قانون کے تحت عملاً صورت حال یہ ہے کہ اس علاقے کے شاملات سے جو درخت گرائے جاتے ہیں انکی فروخت صوبائی حکومت کے زیر نگرانی عمل میں آتی ہے، اور انکی قیمت کا ایک حصہ حکومت کو جاتا ہے، اور دوسرا شاملات کے حقداروں کے درمیان ''مالکانہ'' کے نام سے تقسیم کیا جاتا ہے۔

۵۶۔ لہٰذا شاملات کے ان خودرو درختوں سے ان کے حقداروں کے فائدہ اُٹھانے کی اس وقت صرف یہی صورت ہے کہ ''مالکانہ'' ان کے درمیان تقسیم کر دیا جاتا ہے، چونکہ علاقے کے رواج کے مطابق شاملات پر صرف ''مالکان دیہہ'' کے حقوق ملکیت تسلیم کیے گئے ہیں، اس لیے زیرِ نظر ''واجب العرض'' میں یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ یہ ''مالکانہ'' صرف ان ''مالکان دیہہ'' کے درمیان تقسیم ہوگا جن کو پہلے تین اطراف میں پھر اٹھارہ جوڑیوں میں بانٹا گیا ہے۔

۵۷۔ چونکہ اوپر یہ قرار دیا جاچکا ہے کہ شاملات کی غیر آباد زمینیں نہ ''مالکان دیہہ'' کی ملکیت ہیں اور نہ ان زمینوں کے فوائد کے معاملے میں ان کو گاؤں کے دوسرے باشندوں کے مقابلے میں کوئی ترجیحی حق حاصل ہے، اس لیے ''مالکانہ'' کی رقم صرف ان کے درمیان تقسیم کرنے کا رواج بھی اسلامی احکام کے منافی ہے۔

۵۸۔ اس وقت چونکہ بذات خود ''مالکانہ'' متعین اور تقسیم کرنے کا قانون ہمارے سامنے چیلنج نہیں ہوا، اس لیے اس کی شرعی حیثیت پر کوئی تبصرہ کیے بغیر ہم یہ قرار دیتے ہیں کہ چونکہ ان درختوں کا عملی فائدہ حق داروں کو صرف ''مالکانہ'' کی صورت میں مل رہا ہے، اسلیے یہ ''مالکانہ'' صرف ''مالکان دیہہ'' کے بجائے گاؤں کے تمام باشندوں میں تقسیم ہونا چاہیے، خواہ وہ ''مالکان دیہہ'' ہوں یا مالکانِ قبضہ، یا ذخیلکار ہوں یا غیر ذخیلکار کاشتکار۔ کیونکہ شاملات کے فوائد میں یہ سب برابر کے حصہ دار ہیں، اور کسی کو کسی پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے۔

نتائج بحث

۵۹۔ مندرجہ بالا بحث کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) موضع بھوجہ کے "واجب العرض" کے اندراجات کو علاقے کے ایسے رواج کے ریکارڈ کی حیثیت حاصل ہے جو قانونی قوت رکھتا ہے، لہٰذا اس رواج کو قرآن و سنت کے مطابق یا مخالف قرار دینا اس عدالت کے دائرہ اختیار میں داخل ہے۔

(۲) "شاملات" کے بارے میں اسلامی احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ گاؤں کے متصل اتنی زمین جو گاؤں والوں کی مشترکہ ضرورتوں کے لیے، مثلاً چراگاہ یا ایندھن کے حصول وغیرہ کے لیے ضروری ہو، وہ کسی شخص کی ملکیت نہیں ہو سکتی، نہ اس میں نوتوڑ کر کے کسی کے لیے اس کا مالک بننا جائز ہے، اس کے بجائے یہ زمین پورے گاؤں کی مشترک زمین ہوگی، جس میں تمام باشندوں کا مساوی حق ہوگا۔ اس قسم کے رقبہ زمین کی حد بندی حکومت بھی کر سکتی ہے، اور گاؤں والے باہم رضامندی سے بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن اس محدود رقبہ زمین کے بعد شاملات کی جتنی غیر آباد زمینیں ہیں، ان میں گاؤں کے تمام باشندوں کا حق ہے، اور گاؤں کے تمام باشندے خواہ زمیندار ہوں یا کاشتکار، ان زمینوں میں نوتوڑ کا حق رکھتے ہیں۔ اس حق کے استعمال کو منظم بنانے کے لیے حکومت قواعد بنا سکتی ہے، اور یہ شرط بھی عائد کر سکتی ہے کہ نوتوڑ کے لیے حکومت سے اجازت لینی ضروری ہوگی (بشرطیکہ اجازت لینے کا عمل اتنا دشوار نہ ہو کہ عوام کے لیے اجازت کا حصول بہت مشکل ہو جائے، اور صرف بااثر لوگ ہی اجازت سے فائدہ اٹھا سکیں) لیکن ان قواعد کے مطابق جو شخص بھی ان اراضی میں نوتوڑ کر لے گا، وہ اتنی زمین کا مالک قرار پائے گا جو اس نے آباد کر لی ہو، اور اس میں کاشت کرنے کے بعد مالکان دیہہ یا گاؤں کے کسی اور زمیندار کو کسی قسم کا لگان، کرایہ یا بٹائی دینے کا پابند نہیں ہوگا، خواہ وہ نوتوڑ کرنے والا گاؤں کا کوئی زمیندار ہو، یا کاشتکار نیز شاملات کے اس علاقے کے درختوں کا جو "مالکانہ" فی الحال حکومت کی طرف سے دیا جا رہا ہے اس کے حقدار صرف مالکان دیہہ نہیں، بلکہ گاؤں کے تمام باشندے ہیں، خواہ وہ زمیندار ہوں یا کاشتکار اور یہ گاؤں کے تمام باشندوں کے درمیان تقسیم ہونا چاہیے۔

(۳) موضع بھوجہ کے "واجب العرض" میں جن رواجات کا ذکر ہے، ان میں سے مندرجہ ذیل رواج اسلامی احکام کے خلاف ہیں:۔

(الف) شاملات دیہہ پر صرف گاؤں کے بانیوں یا مالکان دیہہ کے حقوق ملکیت تسلیم کرنا، یا صرف ان کے درمیان شاملات کو تقسیم کرنا۔

(ب) ''شاملات'' کی غیر آباد زمینوں کے نوتوڑ پر ''مالکان دیہہ'' کی طرف سے کسی قسم کی پابندی عائد کرنا یا نوتوڑ کرنے والوں کو اس بات کا ذمہ دار ٹھہرانا کہ وہ مالکان دیہہ یا دوسرے زمینداروں کو شاملات میں نوتوڑ کرنے کے عوض مالکان دیہہ کسی قسم کا لگان، کرایہ یا بٹائی کا ادا کریں۔

(ج) درختوں کا ''مالکانہ'' صرف مالکان دیہہ کے درمیان تقسیم کرنا اور گاؤں کے دوسرے باشندوں کو اس سے محروم قرار دینا۔

چنانچہ اس اپیل کو منظور کرتے ہوئے زیر بحث واجب العرض کی مذکورہ بالا باتوں کو جو اوپر (الف) اور (ب) اور (ج) کے طور پر درج کی گئی ہیں، اسلامی احکام کے منافی قرار دیتا ہوں۔

(محمد تقی عثمانی، رکن)

زمین کی تقسیم پر پابندی شریعت کے خلاف ہے

مارشل لاء ریگولیشن نمبر ۱۱۵ کے تحت مشترک زمین کی بعض مقدار پر تقسیم کی پابندی عائد ہو جاتی ہے اس خاص مقدار سے چھوٹی زمین کو آپس میں تقسیم کرنا قانون کے خلاف ہے اس قانون کے خلاف سپریم کورٹ میں اپیل دائر کی گئی چنانچہ اس کی سماعت کے بعد اس قانون کو خلاف شریعت قرار دے دیا گیا۔ یہ فیصلہ سپریم کورٹ آف پاکستان کے جج جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے تحریر فرمایا جو ذیل میں پیش خدمت ہے۔ ادارہ

جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی

یہ تینوں اپیلیں چونکہ مارشل لاء ریگولیشن نمبر ۱۱۵ (لینڈ ریفارمز ریگولیشن ۱۹۷۲ء) (جسے آئندہ اس فیصلے میں ''ریگولیشن'' کہا جائے گا) کے بعض احکام سے متعلق ہیں، اس لیے ان تینوں کی سماعت بھی ایک ساتھ کی گئی، اور اس فیصلے کے ذریعے ان تینوں کا ایک ساتھ تصفیہ کیا جا رہا ہے، شریعت اپیل نمبر ۸۳، ۱۹۸۸ء کے اپیل کنندہ حاجی محمد انور نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۲، ۲۴ کو قرآن وسنت کے منافی ہونے کی بنا پر فیڈرل شریعت کورٹ میں چیلنج کیا تھا، جس نے اپنے فیصلے مورخہ ۸۔ ۱۱۔ ۱۹۸۸ء کے ذریعے اپیل کنندہ کی درخواست یہ کہہ کر خارج کر دی کہ وفاقی شرعی عدالت اپنے فیصلے حافظ محمد امین بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۸۱ء فیڈرل شریعت کورٹ ۲۳) میں اس قانونی مسئلے پر اپنا حکم صادر کر چکی ہے کہ ریگولیشن کے یہ دونوں پیراگراف قرآن وسنت کے منافی نہیں، اب اپیل کنندہ نے فیڈرل شریعت کورٹ کے اس فیصلے کو اس عدالت میں چیلنج کیا ہے۔

جہاں تک ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۴ کا تعلق ہے، وہ کفایتی مقدار (Economic Holding) کو زرعی زمینوں کے انتقال (Alienation) پر کچھ پابندیاں عائد کرتا ہے، اس

پیراگراف کے بارے میں حاجی محمد انور کی درخواست تو فیڈرل شریعت کورٹ نے مسترد کر دی تھی، لیکن بعد میں اپنے ایک فیصلے مورخہ ۲۹۔۶۔۸۹ء کے ذریعے فیڈرل شریعت کورٹ نے اس پیراگراف کو قرآن وسنت کے منافی قرار دیا، جس کے خلاف وفاق پاکستان کی دو منسلکہ اپیلیں یعنی اپیل نمبر ۲۵ اور اپیل نمبر ۲۶۔در۔۱۹۸۹ء اس وقت زیر تصفیہ ہیں، لہذا پیراگراف نمبر ۲۴ کے بارے میں گفتگو ان اپیلوں کا تصفیہ کرتے وقت کی جائیگی۔

ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۲ میں جو احکام دیے گئے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) ایسی مشترک ملکیت کی زمین (Joint Holding) جو گزارے کی مقدار (Subsistance Holding) کے برابر یا اس سے کم ہو، اس کو کسی بھی حال میں تقسیم نہیں کیا جائیگا۔

(۲) ایسی مشترک ملکیت کی زمین جو گزارے کی مقدار سے زیادہ لیکن کفایتی مقدار (Economic Holding) سے کم ہو، اسکو اس طرح تقسیم نہیں کیا جائیگا کہ تقسیم کے نتیجے میں کسی شریک کی کل ملکیت اسکی پہلے سے مملوک زمین شامل کرکے گزارے کی مقدار سے کم رہ جائے۔

(۳) ۔ ایسی مشترک ملکیت کی زمین کو جو کفایتی مقدار کے برابر ہو، کسی بھی حالت میں تقسیم نہیں کیا جائیگا۔

(۴) ایسی مشترک ملکیت کی زمین جو کفایتی مقدار سے زائد ہو، اس طرح تقسیم نہیں کی جائیگی کہ تقسیم کے نتیجے میں کسی بھی شریک کی کل ملکیت اسکی پہلے سے مملوکہ زمین کو شامل کرکے کفایتی مقدار کے برابر نہ رہے، یا کسی ایک شریک کی ملکیت گزارے کی مقدار سے کم رہ جائے۔

(۵) اس پیراگراف کے مذکورہ بالا احکام کی خلاف ورزی میں جو تقسیم کی جائیگی، وہ کالعدم ہوگی۔

واضح رہے کہ ریگولیشن کے یہ احکام اس سے پہلے اس عدالت کے سامنے قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب کے مقدمے (پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ۹۹) میں بھی زیر بحث آئے تھے، لیکن اس مقدمے میں اس مسئلے کا حتمی تصفیہ مؤخر کر دیا گیا تھا۔

اپیل کنندہ کو اس پیراگراف پر یہ اعتراض ہے کہ اس میں گزارے کی مقدار یا کفایتی مقدار کی زمین کو تقسیم کرنے پر جو پابندی عائد کی گئی ہے وہ قرآن وسنت کے خلاف ہے کیونکہ جو شخص بھی کسی

جائیداد میں کسی بھی حصے کا مالک ہو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے شرکاء سے تقسیم کا مطالبہ کر کے اپنا حصہ الگ کرلے، لیکن ریگولیشن کا پیراگراف نمبر۲۲۔ اس کے اس حق پر پابندی عائد کرتا ہے جس کے نتیجے میں کسی مشترک زمین کے چھوٹے حصہ داران خاص طور پر سخت مصیبتوں کا شکار ہوتے ہیں اور بعض اوقات چھوٹے حصہ داروں کو ان کا حق دینے سے بھی انکار کرتے ہیں اور بعض اوقات پیداوار کی تقسیم میں سخت ناانصافی سے کام لیتے ہیں اور اس پیراگراف کا نتیجہ عملاً اس کے سوا کچھ نہیں نکلا کہ طاقتور افراد کو کمزوروں کا حق دبانے کے لیے ایک ہتھیار میسر آ گیا ہے اگر چھوٹے حصہ داروں کا اپنا حصہ تقسیم کر کے الگ کرنے کا اختیار حاصل ہو تو وہ اپنی ملکیت کو ان زور آور افراد کے چنگل سے نکال کر اپنی زمین کا مناسب نفع حاصل کرسکتے ہیں۔

دوسری طرف وفاق پاکستان کے فاضل وکیل حافظ اے رحمٰن نے یہ موقف اختیار کیا کہ گزارے کی مقدار اور کفایتی مقدار کی اراضی کو تقسیم کرنے سے ممانعت کا مقصد ایک عمومی مصلحت کا تحفظ ہے اور چونکہ یہ پابندی مصالح عامہ کے تحت لگائی گئی ہے اس لیے یہ قرآن وسنت کے خلاف نہیں، اس سلسلے میں انھوں نے فیڈرل شریعت کورٹ کے سابق فیصلے حافظ محمد امین بنام وفاق پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۸۱ء فیڈرل شریعت کورٹ) کے فیصلے کا حوالہ دیا، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ ریگولیشن کا پیراگراف نمبر۲۲۔ اس مصلحت کے تحت وضع کیا گیا ہے کہ زمینوں کی تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں زمین کی مجموعی پیداوار کم ہو جاتی ہے جس سے ملکی معیشت کو نقصان پہنچتا ہے لہٰذا اگر حکومت نے مصلحت عامہ کے تحت یہ پابندی عائد کی ہے تو یہ قرآن وسنت کے خلاف نہیں۔

ہم نے اس مسئلے پر فریقین کے دلائل سنے اور اس کے متعلقہ مسائل پر تفصیل کے ساتھ غور کیا اس مسئلے کے تصفیے کے لیے دو باتوں پر الگ الگ غور کرنا ہوگا، پہلی بات یہ ہے کہ کیا اصولی طور پر ہر حصے دار کا یہ شرعی حق ہے کہ وہ تقسیم کا مطالبہ کر کے اپنا حصہ الگ کروائے؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ہر حصے دار کا یہ حق ہے تو مخصوص حالات میں حکومت اس حق پر پابندی عائد کرسکتی ہے؟ اور وہ مخصوص حالات زیرِ نظر قانون میں موجود تھے یا نہیں؟

جہاں تک پہلے مسئلے کا تعلق ہے قرآن وسنت کے ارشادات سے یہ بات واضح ہے کہ ہر مالک کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی ملکیت میں شرعی قواعد کے دائرے میں رہتے ہوئے جو چاہے تصرف کرے، اور اس میں کسی تیسرے کی مداخلت قبول نہ کرے اس سلسلے میں قرآن وسنت کے متعدد ارشادات اس عدالت کے فیصلے قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب (پی ایل ڈی ۱۹۹۰ سپریم کورٹ ۹۹) میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیے جاچکے ہیں لیکن اس سلسلے میں ایک مختصر اصولی ہدایت آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد

میں موجود ہے۔

"کل ذی مال احق بماله قال ابن وهب یصنع به مایشاء"

''ہر مال والا اپنے مال کا دوسروں سے زیادہ مستحق ہے حدیث کے راوی ابن وہب کہتے ہیں کہ وہ اپنے مال میں جو چاہے تصرف کرے'' (السنن الکبریٰ للبیہقی ص۸۷ ج۶)

نیز ایک اور حدیث حضرت حبان الجحی سے ان الفاظ میں مروی ہے کہ:

"کل احد احق بماله من والده و ولده والناس اجمعین"

''یعنی ہر شخص اپنے مال کا اپنے باپ، بیٹے اور دوسرے تمام انسانوں سے زیادہ مستحق ہے'' (السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب المکاتب، ص۳۱۹ ج۱۰)

علامہ سیوطی کی ''الجامع الصغیر'' میں اس حدیث پر ''صحیح'' کی علامت لگی ہوئی ہے اگر چہ علامہ مناوی نے فیض القدیر میں ص۹ ج۵ پر اس کو سند کو مشکوک بتایا ہے لیکن اول تو امام بیہقی نے اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا دوسرے اس کے مفہوم کی تائید عمر بن منکدر کی مذکورہ بالا روایت سے بھی ہوتی ہے، لہٰذا اپنے مفہوم کے اعتبار سے یہ حدیث یقیناً قابل اعتماد ہے۔

اسی طرح قرآن کریم نے میراث کی تقسیم پر بہت زور دیا ہے اور اس سلسلے میں مندرجہ ذیل آیت کریمہ بطور خاص اصولی ہدایت کی حامل ہے۔

"لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا"

مردوں کے لیے حصہ ہے اس مال میں جو والدین اور اقارب چھوڑ کر جائیں اور عورتوں کے لیے حصہ ہے اس مال میں جو والدین اور اقارب چھوڑ کر جائیں خواہ وہ مال تھوڑا ہو یا بہت یہ حصہ مقرر کردہ ہے'' (النساء)

اس آیت میں خاص طور پر صراحت کی گئی ہے کہ حصہ تھوڑا ہو یا بہت ہر حالت میں ورثاء کو ملنا چاہیے۔

اس کے علاوہ قرآن کریم نے یتیموں کے مال کے تحفظ پر بھی بہت زور دیا ہے اور ارشاد فرمایا ہے کہ

"وَاٰتُوا الْيَتٰمٰٓى اَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيْثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَهُمْ اِلٰٓى اَمْوَالِكُمْ اِنَّهٗ كَانَ حُوْبًا كَبِيْرًا"

اور یتیموں کو ان کا مال ان کے سپرد کر دو، اور اچھے مال کو خراب کے ساتھ نہ بدلو، اور ان کا مال اپنے مال کے ساتھ ملا کر مت کھاؤ، بلاشبہ یہ بہت بڑا گناہ ہے" (سورۃ النساء)

نیز ارشاد فرمایا:

"إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا"

جو لوگ یتیموں کا مال ناحق کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں آگ کھا رہے ہیں اور عنقریب دہکتی ہوئی آگ میں داخل ہوں گے" (سورۃ النساء)

نیز ارشاد فرمایا:

"فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"

پس جب تم ان یتیموں کے اندر سمجھ محسوس کرو تو ان کے مال ان کو دے دو" (سورۃ النساء)

ان تمام آیات سے یہ اصول واضح ہوتا ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنے مال کا انتظام کرنے کی سمجھ اور اہلیت رکھتا ہو وہ اس بات کا مستحق ہے کہ اس کا مال اسی کے حوالے کیا جائے اور اس پر کسی دوسرے کی عمل درای باقی نہ رہے۔

تیسری طرف قرآن کریم نے یہ حقیقت بھی بیان فرمائی ہے کہ شرکت اور ساجھے کے معاملات میں بہت سے لوگ اپنے شریکوں کے ساتھ ظلم اور زیادتی کا برتاؤ کرتے ہیں، چنانچہ ارشاد ہے:۔

"وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ"

اور بلاشبہ بہت سے شرکت دار ایسے ہیں کہ وہ ایک دوسرے پر ظلم کرتے ہیں۔ (سورۂ ص: ۲۴)

قرآن کریم کی ان تمام آیات اور احادیث کے مجموعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو شخص کسی مال یا جائیداد کا مالک ہے اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے دوسرے کی شرکت سے الگ کر کے خالص اپنے قبضے اور تصرف میں لائے اور اسے کسی دوسرے کے ساتھ شرکت برقرار رکھنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

قرآن و سنت کے انہی ارشادات کی بناء پر تمام فقہاء اس بات کے قائل رہے ہیں کہ مشترک جائیداد کے ہر شریک کو جائیداد تقسیم کروا کر اپنا حصہ الگ کر لینے کا پورا حق حاصل ہے علامہ ابن قدامہؒ

فرماتے ہیں۔

"ولوسئل احد هما شريكه مقاسمته فامتنع اجبره الحاكم على ذلك اذا ثبت عنده ملكهما و كان ينقسم و ينتفعان به مقسوما"

اور اگر شرکاء میں سے کوئی ایک اپنے شریک سے تقسیم کا مطالبہ کرے، اور وہ انکار کرے، تو حاکم اسے تقسیم پر مجبور کرے گا بشرطیکہ مطالبہ کرنے والے نے اپنی ملکیت ثابت کر دی ہو، اور وہ مشترکہ چیز قابل تقسیم ہو اور تقسیم ہونے کے بعد اس سے دونوں فائدہ اٹھا سکتے ہوں'' (المغنی لابن قدامہ ص۴۹۲ ج)

اس اصول میں فقہاء کا کوئی اختلاف بھی منقول نہیں، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ:

"طلب صاحب الكثير القسمة وابى الاخر فان القاضى يقسم عندالكل وان طلب صاحب القليل القسمة وابى صاحب الكثير فكذلك"

اگر زیادہ حصے والا تقسیم کا مطالبہ کرے، اور دوسرا شریک انکار کرے تو قاضی سب کے نزدیک تقسیم ضرور کرے گا اور اگر کم حصے والا تقسیم کا مطالبہ کرے اور زیادہ حصہ والا انکار کرے تب بھی یہی حکم ہے۔ (کہ تقسیم کی جائے گی) (عالمگیریہ ص ۲۹ ج ۴)

قرآن وسنت کے مذکورہ ارشادات اور فقہاء امت کے ان اقوال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مشترک جائیداد کو تقسیم کروانا ہر شریک کا حق ہے اور اسے دوسرے کے ساتھ شرکت قائم رکھنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ جیسا کہ علامہ ابن قدامہ کے حوالے سے اوپر ذکر کیا گیا، اگر کوئی مشترک چیز قابل تقسیم ہی نہ ہو یا تقسیم کے نتیجے میں وہ کسی کے لیے فائدہ مند نہ رہے تو بے شک اس وقت تقسیم سے انکار کیا جاسکتا ہے مسئلے کے اس دوسرے پہلو پر ہم نے قزلباش وقف کے مقدمے میں نسبتاً تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے اور یہ ذکر کیا ہے کہ بعض فقہاء کرام نے اس صورت میں بھی تقسیم سے انکار کو درست قرار دیا ہے جب تقسیم کے نتیجے میں کسی فریق کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو اس کے بعد مذکور فیصلے میں یہ کہا گیا تھا کہ:

''اس میں شک نہیں کہ فقہاء کرام نے تقسیم کے جو موانع بیان کیے ہیں، وہ زیادہ تر انفرادی ضرر سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی ان میں تقسیم کا نقصان کسی ایک شریک یا تمام

شرکاء کو پہنچتا ہے، اور اجتماعی ضرر سے انھوں نے بحث فرمائی، لیکن جب یہ اصول مان لیا جائے کہ ''ضرر'' کی بنیاد پر تقسیم کو چھوڑا جا سکتا ہے، تو اس میں اجتماعی ''ضرر'' بھی خود بخود داخل ہو جاتا ہے۔

۱۶۲۔ لہٰذا اگر تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں ملک کی مجموعی پیداوار متاثر ہو رہی ہو، اور اس سے پورے ملک کی معاشی حالت ''ضرر'' کا شکار ہو سکتی ہو تو ایسی صورت میں اگر حکومت کسی معقول حد سے زائد تقسیم پر پابندی عائد کر دے تو مذکورہ بالا اصول کے تحت بظاہر اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے اور ایسی پابندی کو قرآن و سنت کے احکام سے متصادم کہنا بظاہر مشکل ہے لیکن اب دیکھنا یہ ہے کہ کفایتی مقدار یا گزارے کی مقدار کی زمین کو مزید تقسیم کرنے سے واقعی ''ضرر'' کس درجے کا ہے؟ اس موضوع پر ہمیں ان اپیلوں کی سماعت کے دوران خاطر خواہ معاونت نہیں مل سکی اس لیے فی الحال اس حصے کے حتمی فیصلے کو مؤخر کیا جاتا ہے'' (پی ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ ۲۷۰)

لہٰذا اب مقدمے میں قابل غور سوال یہ رہ جاتا ہے کہ زرعی زمین کی تقسیم پر ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۲ نے جو پابندی عائد کی ہے کیا وہ واقعتاً اس بنا پر لگائی گئی ہے کہ اس سے شرکاء کو یا بحیثیت مجموعی پورے ملک کی معیشت کو کوئی ناقابل برداشت نقصان پہنچتا ہے چونکہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ زرعی زمین کی تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں وہ چھوٹے چھوٹے حصوں میں بٹ جاتی ہے اور اس حصے بخرے (Fragmenation) کرنے سے زرعی پیداوار میں کمی واقع ہوتی ہے، اس لیے ہم نے وفاق پاکستان کے فاضل وکیل سے سوال کیا کہ وہ اس موقف کی تائید میں کوئی قابل اعتماد فنی مواد پیش کریں، جس سے ثابت ہو کہ کفایتی مقدار یا گزارے کی مقدار کی زمینوں کو تقسیم کرنے سے زرعی پیداوار کی مقدار پر کوئی ناقابل برداشت برا اثر پڑتا ہے۔

ریگولیشن کی دفعہ نمبر ۲ شق (۲ بی) کی رو سے پیراگراف نمبر ۲۲ اور ۲۴ کے مقصد کے لیے کفایتی مقدار سے مراد ایک ہی رقبہ یا موضع یا دیہہ میں واضع وہ زمین ہے جو سندھ اور بلوچستان یں ۲۴۔ ایکڑ اور دوسرے مقامات پر ۲ مربے یا ۵۰۔ ایکڑ ہو، اور دفعہ ۲ (۱۲) کی رو سے گزارے کی مقدار سے مراد ایک موضع یا دیہہ میں واقع وہ زمین ہے جو بلوچستان میں ۳۲۔ ایکڑ سندھ میں ۱۱۶ یکڑ، اور باقی علاقوں میں آدھا مربع یا ساڑھے بارہ ایکڑ ہو۔ ہم نے وفاق پاکستان کے فاضل وکیل سے دریافت کیا کہ وہ

اس بات کا فنی ثبوت مہیا کریں کہ اس مقدار کی زمینوں کو تقسیم کرنے سے وہ نقصان لاحق ہوسکتا ہے جس کا ذکر فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں کیا گیا ہے اس سلسلے میں فاضل وکیل کو متعلقہ اداروں اور ماہرین سے رجوع کرنے کے لیے قابل لحاظ مہلت دی گئی لیکن فاضل وکیل نے متعلقہ اداروں سے رجوع کرنے کے بعد ہمیں یہ بتایا کہ ان کو تحقیق کرنے سے ایسی کوئی بنیاد فراہم نہیں ہوئی جس کی وجہ سے یہ کہا جا سکے کہ مذکورہ مقدار کی زمینوں کو تقسیم کرنے سے پیداوار میں کوئی ناقابل برداشت کمی واقع ہو جاتی ہے انھوں نے اس لینڈ کمیشن کی رپورٹ کے کچھ اقتباسات پیش کیے جس کی سفارشات پر لینڈ ریفارمز ریگولیشن نافذ کیا گیا تھا لیکن ان کے پیش کیے ہوئے اقتباس سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ کفایتی مقدار (Holding Economic) اور گزارے کی مقدار (Subsistence Holding) کا تعین کس بنیاد پر کیا گیا ہے لیکن خود ان کے اعتراف کے مطابق اس اقتباس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ پیراگراف نمبر ۲۲ میں زرعی زمین کی جو مقداریں ناقابل تقسیم قرار دی گئی ہیں ان کو تقسیم کرنے سے ملکی پیداوار میں کس طرح ناقابل برداشت کمی واقع ہو جاتی ہے۔

ہم نے خود بھی لینڈ ریفارمز کمیشن کی رپورٹ ۱۹۵۹ء کا مطالعہ کیا اس رپورٹ کے تیسرے باب (پیراگراف نمبر ۳۱ تا ۳۴ صفحہ نمبر ۱۶ تا ۱۸) میں قطعات زمین کے چھوٹے ہونے کے نقصانات پر بحث کی گئی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر قطعہ زمین چھوٹا ہو تو کاشتکار کے وسائل (جن میں انسانی طاقت، جانور و آلات کاشت داخل ہیں) زمین پر مؤثر طریقے سے استعمال نہیں ہو پاتے، اس وجہ سے پیداوار کی لاگت بڑھ جاتی ہے اور خالص پیداواری نفع کم ہو جاتا ہے اور اس صورت میں مشینی آلات کا استعمال نئے کنویں کھودنا اور آبپاشی کے وسیع تر انتظامات نہیں کیے جا سکتے، کیونکہ یہ انتظامات اسی صورت میں ہو سکتے ہیں جب رقبہ زمین بڑا ہو اور اس قسم کے اخراجات کا تحمل کر سکے۔

دوسری طرف اپیل کنندہ کی طرف سے اس پہلو پر زور دیا گیا ہے کہ جس زمانے میں ریگولیشن کا نفاذ عمل میں آیا تھا اس دور میں اشتراکی نظام معیشت کے کمیون سسٹم کا بڑا غلغلہ تھا اور ذہنوں پر یہ تاثر قائم تھا کہ مشترک کاشت کے نظام سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے چنانچہ اس پیراگراف کی حقیقی بنیاد مشترک کاشت کا تصور ہے حالانکہ یہ تصور اب بری طرح فیل ہو چکا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اگر مالک زمین کو اپنی زمین پر مکمل قبضہ اور بلاشرکت غیرے تصرف کا حق حاصل ہو تو فطری بات یہ ہے کہ مالک زمین اپنی زمین کے چھوٹے چھوٹے حصے کو بھی زیادہ محنت اور توجہ سے کاشت کر کے زیادہ پیداوار حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کے برخلاف اگر زمین مختلف افراد کی مشترک ملکیت ہو اور اس میں مشترکہ طور پر کاشت کی جائے تو ذمہ داری کے بٹ جانے کی وجہ سے کاشت پر اتنی توجہ نہیں

ہوتی لہذا گزارے کی مقدار اور کفایتی مقدار کی تقسیم پر پابندی عائد کرنے سے پیداوار کے اضافے کا مطلوبہ مقصد بھی حاصل نہیں ہوتا، اس کے برعکس تجربہ یہ ہے کہ اس قانون نے مشترکہ کھاتے کے بڑے حصہ داروں کو چھوٹے حصہ داروں کا حق غصب کرنے کے لیے میدان ہموار کیا ہے۔

ہم نے فریقین کے ان دلائل پر تفصیل سے غور کیا، اگرچہ ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۲ کی مصلحت یہی بیان کی جاتی ہے کہ گزارے کی مقدار اور کفایتی مقدار سے کم رقبے پیداوار میں کمی کا باعث ہوتے ہیں لیکن اگر عملی صورتحال پر غور کیا جائے تو مندرجہ ذیل نکات قابل غور ہیں۔

(۱)۔ ایسا کوئی قابل اعتماد سائنٹفک ریکارڈ موجود نہیں ہے جس کی روشنی میں یہ بات وثوق اور اطمینان کے ساتھ کہی جاسکے کہ کفایتی مقدار اور گزارے کی مقدار کے رقبے مشترک کھاتے میں ہونے کے باوجود زیادہ پیداوار کا باعث ہوتے ہیں اور ان سے کم رقبے میں انفرادی ملکیت ہونے کے باوجود کم پیداوار ہوتی ہے وفاقی حکومت کے فاضل وکیل نے صراحتاً اعتراف کیا کہ وہ ایسا کوئی ریکارڈ پیش کرنے سے قاصر ہیں۔

(۲)۔ ایسی مثالیں بھی سامنے آئی ہیں جہاں زمینیں تقسیم نہ ہوسکنے کی وجہ سے غیر آباد پڑی ہوئی ہیں یا تو اس لیے کہ باہم تنازعے کی وجہ سے کوئی بھی زمین کو کما حقہ کاشت کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہے، یا اس لیے کہ جو شخص زمین پر عملاً متصرف ہے وہ کما حقہ توجہ نہیں دیتا یا اس لیے کہ چھوٹے حصہ دار مجموعی کاشت کے اخراجات میں اپنا حصہ دار نہیں کرتے اگر زمین خود ان کے اپنے تصرف میں ہوتی تو یہ صورت حال پیدا نہ ہوتی۔

(۳)۔ تیسرے خود مذکورہ پیراگراف کے ذیل نمبر ۲ میں اس پیراگراف کے مستثنیات کی فہرست دی گئی ہے جس کے نتیجے میں بہت سی صورتوں میں زمین کے بہت چھوٹے ٹکڑے ہو سکتے ہیں مثلاً پیراگراف نمبر ۲۲ کے ذیل نمبر ۲ شق (الیف) میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی ایک کھاتے دار کا حصہ کسی مشترکہ جائیداد میں گزارے کی مقدار کے برابر ہو تو اس کے مطالبے پر جائیداد تقسیم کی جاسکتی ہے۔ خواہ اس کے نتیجے میں کسی دوسرے حصہ دار کا حصہ کتنا ہی کم کیوں نہ رہ جائے لہذا اگر پنجاب میں ۱ ایکڑ ۵ کنال پر مشتمل ایک زمین الف اور ب کے درمیان مشترک ہو اور اس میں الف کا حصہ ساڑھے بارہ ایکڑ اور ب کا حصہ صرف ایک کنال ہو تو اس شق کے تحت زمین تقسیم ہوسکتی ہے جس کا واضح نتیجہ یہ ہوگا کہ الف ساڑھے بارہ ایکڑ زمین لے کر الگ ہو جائے گا اور اب صرف ایک کنال لے کر الگ ہوگا اور ایک کنال کے اس چھوٹے سے ٹکڑے پر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی اس کے برخلاف اگر دو یا زیادہ افراد فی کس بارہ ایکڑ تین کنال کے مالک ہوں تو ان میں سے کوئی بھی زمین تقسیم کرانے کا حق دار نہیں

ہوتا اسطرح پہلی صورت میں ایک کنال کے ٹکڑے کو گوارا کر لیا گیا اور دوسری صورت میں ۱۲۔ا یکڑ تین کنال کے ٹکڑے کو بھی گوارا نہیں کیا گیا۔

اسی طرح ذیل نمبر ۲ کی شق (ڈی) کے تحت کہا گیا ہے کہ جب کسی گاؤں کا پورا رقبہ زمین کے انضمام (Consolidation) کی غرض سے ازسرنو تقسیم کیا جا رہا ہو تو مشترک کھاتوں کی تقسیم پر کوئی پابندی عائد نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی زمین Evacuees اور Non Evacuees کے درمیان مشترک ہو اور کسی Rehabilitation یا سیٹلمنٹ اسکیم کے تحت تقسیم کی جائے تو اس میں کسی مقدار کی کوئی پابندی نہیں ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ چونکہ Evacuees کا حصہ عموماً خود گورنمنٹ کی ملکیت ہے اس لیے اس کا پورا حق دیا گیا ہے کہ وہ جس مقدار میں چاہے زمین کو تقسیم کرا لے۔

اسی طرح شق (ای) میں کہا گیا ہے کہ جب ریگولیشن کے تحت کسی کی زمین گورنمنٹ لے رہی ہو تو گورنمنٹ کے لیے اس زمین کو دوسری زمین سے الگ کرنے کے لیے اس کو کسی بھی مقدار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ان دونوں شقوں کا تقاضہ یہ ہے کہ گورنمنٹ کے حصہ دار ہونے کی صورت میں گورنمنٹ کو تقسیم کا پورا حق دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ پیراگراف کے ذیل نمبر ۲ میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی حصہ دار کی کوئی زمین کسی دوسرے گاؤں میں واقع ہو اور اس کا رقبہ مشترک کھاتے کے رقبے کے حصے میں مل کر گزارے کی مقدار کے برابر ہو جائے تب بھی تقسیم کی اجازت ہے حالانکہ اس صورت میں ایک گاؤں میں واقع رقبہ گزارے کی مقدار سے کم ہوگا جو ایک کنال بھی ہو سکتا ہے۔

ان مستثنیات سے یہ بات واضح ہے کہ گزارے کی مقدار سے کم رقبے میں پیداوار کی کمی کا نقصان خود ریگولیشن کی نظر میں ایسا دائمی اور ابدی اصول نہیں ہے کہ جو تمام صورتوں کو حاوی ہو بلکہ خود ریگولیشن نے اس سے کم مقداروں کی گنجائش پیدا کی ہے جس کے نتیجے میں ہزار ہا زمینیں گزرے کی مقدار سے کم ہو سکتی ہیں۔

دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ چھوٹے حصہ داروں کو تقسیم کا حق نہ دینے سے انکے ساتھ حق تلفیوں اور ناانصافیوں کا بہت بڑا دروازہ کھل گیا ہے ہمارے معاشرے میں امانت اور دیانت کا جو افسوسناک معیار ہے اس کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ خطرہ ناقابل انکار ہے کہ مشترک کھاتے کی جائیداد پر جو شخص عملاً قابض ہو وہ دوسرے حصہ داروں کو ان کا واجب حصہ نہ دے اور چھوٹے حصہ داروں کے لیے مقدمہ بازی کے ذریعے اپنا حق وصول کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے ایسے چھوٹے حصہ دار

اپنا جائز حق اس صورت میں حاصل کر سکتے ہیں جب ان کا حصہ بلا شرکت غیرے اپنے تصرف میں ہو لیکن پیراگراف ۲۲ کے احکام کے تحت ان کے لیے اپنا حق حاصل کرنے کے اس راستے پر مکمل پابندی عائد کر دی گئی ہے جس کے نتیجے میں ایسے غریب حصہ دار انتہا درجے کی بے بسی کا شکار ہیں نہ تو اپنا حصہ الگ کرا کر اس پر قبضہ حاصل کر سکتے ہیں اور نہ اپنے زورآور حصہ دار سے اپنا حق وصول کر سکتے ہیں اور نہ ان کے پاس اتنا وقت اور پیسہ ہے کہ وہ مقدمہ بازی کر سکیں۔

مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر یہ بات اطمینان کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ گزارے کی مقدار اور کفایتی مقدار کی زمینوں کو تقسیم کرنے سے ایسا ضرر ثابت نہیں ہو سکا جس کے نتیجے میں حصہ داروں کے حق تقسیم پر پابندی عائد کرنا درست ہو یہ بات پہلے بھی واضح ہو چکی ہے کہ قرآن وسنت کی رو سے ہر حصہ دار اس بات کا حق دار ہے کہ وہ اپنے حصے پر بلا شرکت غیرے قابض اور متصرف ہو اس حق پر حکومت کی طرف سے صرف اس صورت میں پابندی عائد کی جا سکتی ہے جب تقسیم سے نا قابل برداشت نقصان ہونے کا اندیشہ ہو اور چونکہ یہاں کوئی ایسا نقصان ثابت نہیں ہو سکا اس لیے ریگولیشن کا پیراگراف نمبر ۲۲ مکمل طور پر قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہے۔

اب میں پیراگراف نمبر ۲۴ کی طرف آتا ہوں اس پیراگراف میں کہا گیا ہے کہ زمین کا کوئی بھی انتقال خواہ وہ بیع کے ذریعہ ہو یا ہبہ کے ذریعہ قانوناً ممنوع اور باطل ہے جس کے نتیجے میں کسی ایک شخص کی ملکیتی زمین کفایتی مقدار سے کم رہ جائے یا اگر وہ پہلے ہی کفایتی مقدار سے کم ہو تو گزارے کی مقدار سے کم رہ جائے۔

فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے پہلے فیصلے حافظ محمد امین بنام وفاق پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۸۱ء ایف ایس سی) میں یہ قرار دیا تھا کہ یہ پیراگراف قرآن وسنت کے احکام کے منافی نہیں ہے حاجی محمد انور اس فیصلے کے خلاف اپیل میں آئے ہیں لیکن پھر مورخہ ۲۹ جون ۱۹۸۹ء کو فیڈرل شریعت کورٹ نے دو درخواستوں پر فیصلہ دیتے ہوئے اپنے سابقہ موقف سے رجوع کیا اور ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۴ کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا اب وفاقی حکومت نے شریعت اپیل نمبر ۲۵، ۲۶ـ۱۹۸۹ء کے ذریعے فیڈرل شریعت کورٹ کے اس نئے فیصلے کو چیلنج کیا ہے۔

فاضل فیڈرلک شریعت کورٹ نے اپنے نئے فیصلے کی بنیاد یہ بنائی ہے کہ اس پیراگراف کا اصل مقصد یہ ہے کہ کفایتی مقدار اور گزارے کی مقدار سے کم زمینوں کی تقسیم پر جو پابندی عائد کی گئی ہے وہ انتقالات کے ذریعے مجروح نہ ہو یہی وجہ ہے کہ ایک مالک زمین کو یہ اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنی پوری ملکیتی زمین کسی کو منتقل کر سکتا ہے، لیکن فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کی رائے میں اگر تقسیم پر

پابندی برقرار رہنے کی صورت میں زمین کے انتقال کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ زمین کا وہ حصہ منتقل الیہ کو الگ کرکے دے دیا گیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ منتقل کرنے والے کی جگہ وہ مشترک زمین کا کھاتہ دار بن جائے گا، لہذا ریگولیشن کے پیراگراف نمبر۲۲ کے برقرار رہتے ہوئے پیراگراف نمبر۲۴ کا کوء جواز نہیں، اس بنا پر فیڈرل شریعت کورٹ نے اسے قرآن وسنت کے احکام کے منافی قرار دے دیا ہے۔

لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ پیراگراف نمبر۲۲ کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دیے جانے کے بعد یہ ساری بحث بے فائدہ ہو جاتی ہے، پیراگراف نمبر۲۲ میں زمینوں کے انتقالات پر جو پابندیاں عائد کی گئی ہیں، ان کا واضح مقصد تقسیم پر عائد کردہ پابندیوں کو تحفظ دینا تھا، لہذا ان کے پیچھے وہی استدلال کارفرما ہے جو پیراگراف نمبر۲۳ کی بنیاد ہے، اور جب ہم اس استدلال کو ناقابل اعتبار قرار دے چکے ہیں تو یہ پیراگراف نمبر۲۴ کے برقرار رہنے کے لیے کوئی بنیاد باقی نہیں رہی۔

سید کمال کے مقدمے میں ہم قرآن وسنت کے تفصیلی دلائل کی روشنی میں یہ قرار دے چکے ہیں کہ:۔

''قرآن وسنت کی رو سے بیع کا عام قانون یہ ہے کہ بیع فریقین کی رضامندی سے وجود میں آتی ہے۔ کوئی بھی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا، اور اگر فریقین بیع پر راضی ہو جائیں (جبکہ بیع شریعت کے قانون کے مطابق درست بھی ہو) تو کسی بھی تیسرے فریق کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ اس باہم رضامندی کے سودے میں مداخلت کرکے اسے ختم کرائے'' (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ ۳۶۰۔۴۱۸)

ظاہر ہے کہ ریگولیشن کا پیراگراف نمبر۲۴۔ اس اصول کے خلاف ہے، اور حکومت کو مصالح عامہ کے تحت کسی بیع پر پابندی عائد کرنے کا جو حق حاصل ہے، وہ یہاں اس لیے اطلاق پذیر نہیں ہوسکتا کہ اس پابندی کی جو مصلحت بیان کی گئی ہے، ریگولیشن کا پیراگراف ۲۲ کے خاتمے کے بعد وہ مصلحت باقی نہیں رہتی۔ ریگولیشن کے پیراگراف نمبر۲۳ درحقیقت پیراگراف نمبر۲۲ کا منطقی نتیجہ تھا، کیونکہ تقسیم پر پابندی عائد کرنے کے بعد مشترک اراضی کے انتظام کے لیے کوئی قائدہ ہونا چاہیے تھا، وہ قاعدہ پیراگراف نمبر۲۳ نے فراہم کیا تھا، لیکن پیراگراف نمبر۲۲ کے خاتمے کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

لہذا مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵ (لینڈ ریفارمز ریگولیشن ۱۹۷۲ء) کے پیراگراف نمبر۲۲ و ۲۳ اور ۲۴ تینوں کو کلی طور پر قرآن وسنت کے منافی قرار دیا جاتا ہے، اور شریعت اپیل نمبر۳۔ ر۔ ۱۹۸۸ء

(حاجی محمد انور بنام وفاقی حکومت پاکستان) منظور کی جاتی ہے، اور شریعت اپیل نمبر ۲۵۔۔در۔۔۱۹۸۹ء (وفاقی حکومت بنام اللہ وسایا) اور شریعت اپیل نمبر ۲۶۔۔در۱۹۸۹ء (وفاقی حکومت پاکستان بنام بجوار وغیرہ) مسترد کی جاتی ہے۔

یہ فیصلہ مورخہ ۳۰ نومبر ۱۹۹۳ء کو نافذ ہو جائے گا، جس کے ساتھ ہی ریگولیشن کے پیراگراف نمبر ۲۲، ۲۳ اور ۲۴ قانوناً بے اثر ہو جائینگے۔

(محمد تقی عثمانی)

اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُوْنَ

شفعہ کے رائج الوقت قوانین

قرآن وسنت کے خلاف ہیں

ان قوانین کو قرآن وسنت کے مطابق بنانے کے لیے سپریم کورٹ کا فیصلہ

شفعہ کے متعدد قوانین جو وفاقی اور صوبائی سطحوں پر نافذ ہیں، انہیں قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بنا پر وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا گیا تھا وفاقی شرعی عدالت نے ۱۹۸۱ء میں اپنے ایک اکثریتی فیصلے کے ذریعے یہ درخواستیں خارج کر دیں، درخواست کنندگان نے اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بنچ میں اپیل دائر کی، سپریم کورٹ نے یہ اپیلیں منظور کرتے ہوئے حکومت کو ہدایت کی ہے کہ وہ یکم جولائی ۱۹۸۶ء تک ان قوانین کو شریعت کے مطابق بنالے، یہ قوانین مذکورہ تاریخ سے اس فیصلے کے تحت کالعدم ہو جائیں گے۔ سپریم کورٹ کی اس بنچ میں جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے جو فیصلہ لکھا ہے، وہ ذیل میں پیش خدمت ہے۔

۱۔ ان مقدمات کے سلسلے میں میں نے محترم جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے مجوزہ فاضلانہ فیصلے کا مطالعہ کیا، اس عالمانہ فیصلے میں موصوف نے جن آراء کا اظہار فرمایا ہے اور جن نتائج تک پہنچے ہیں، میں اس سے کلی طور پر متفق ہوں، جس شرح و بسط کے ساتھ موصوف نے شفعہ کے بارے میں قرآن وسنت اور فقہ اسلامی کے احکام بیان رمائے ہیں، وہ شفعہ سے متعلق شریعت کے بنیادی اصول واضح کرنے کے لیے کافی ہیں اور ان کے تکرار کی ضرورت نہیں البتہ مقدمہ کی سماعت کے دوران جو مختلف نکات معرض بحث میں آئے ان کے بارے میں چند ضروری باتیں اس فیصلے میں پیش کرنا چاہتا ہوں۔

۲۔ زیر نظر مقدمات میں موضوع کے لحاظ سے ہمارے سامنے بنیادی طور پر چار مسئلے تصفیہ طلب ہیں:

(۱) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کی متابعت میں اسلامی فقہ کے اندر شفعہ کے حقداروں کی جو تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، یعنی:

(الف) شریک ملکیت۔

(ب) شریک حقوق اراضی مملوکہ۔

(ج) پڑوسی

آیا کسی لیجسلیچر کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ ان قسموں میں کسی قسم کا اضافہ کر کے شفعہ کا کوئی چوتھا حقدار پیدا کرے، اور اگر کوئی قانون ایسے کسی چوتھے حقدار کی گنجائش پیدا کرے تو وہ قرآن وسنت سے متصادم ہوگا یا نہیں؟

(۲) شفعہ کے مذکورہ بالا تین حقداروں کے درمیان ترجیح کے لحاظ سے جو ترتیب سنت یا اسلامی فقہ سے سمجھ میں آتی ہے، اس ترتیب کو بدل کر کوئی مختلف ترتیب مقرر کرنا قرآن وسنت سے متصادم ہوگا یا نہیں؟

(۳) سنت نے شخصی ملکیت کی ہر جائیداد غیر منقولہ کا حق عائد کیا ہے، کیا کسی حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ جائیداد غیر منقولہ کی بعض خاص خاص قسموں کو شفعہ کے احکام سے مستثنیٰ کر دے؟

(۴) شفعہ کے لیے میعاد سماعت ایک سال مقرر کرنا اسلامی احکام کی رو سے درست ہے یا نہیں؟

۳۔ ان مسائل سے متعلق اپنی تحقیق کا حاصل ترتیب وار پیش کرنا چاہتا ہوں لیکن اس سے پہلے ایک حقیقت کی وضاحت ضروری ہے:

۴۔ اسلام میں شفعہ کے قانون کی حیثیت کسی مستقل قانون کی نہیں، بلکہ یہ بیع وشراء کے عام قانون میں ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے قرآن وسنت کی رو سے بیع کا عام قانون یہ ہے کہ بیع فریقین کی رضامندی سے وجود میں آتی ہے، کوئی بھی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا، اور اگر فریقین بیع پر راضی ہو جائیں، (جبکہ بیع شریعت کے قوانین کے مطابق درست ہو رہی ہو) تو کسی بھی تیسرے فریق کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ اس باہمی رضامندی کے سودے میں مداخلت کر کے اسے ختم کرائے، اس سلسلے میں قرآن وسنت کے احکام مندرجہ ذیل ہیں:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ، (النساء : ۲۹)

''اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ، الا یہ کہ

وہ کوئی تجارت ہو، جو تمہاری باہمی رضامندی سے وجود میں آئی ہو"

یہ آیت واضح طور پر بتا رہی ہے کہ کسی دوسرے شخص کا مال، خواہ بیع اور تجارت ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو، اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں۔

اسی طرح ارشاد ہے:

وَلَاتَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًامِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔ (البقرہ: ۱۸۸)

"اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے پر مت کھاؤ، اور ان معاملات کو اس غرض سے حکام کے پاس نہ لے جاؤ، کہ لوگوں کے مال کا ایک حصہ گناہ کے طریقے پر کھاؤ، حالانکہ تم جانتے ہو۔"

۵۔ اسی طرح اصل قانون یہ ہے کہ ہر جائز معاہدہ جو فریقین کے درمیان ہوا ہو، کسی تیسرے کی مداخلت کے بغیر اپنے منطقی انجام کو پہنچے، فریقین اس معاہدے کے مطابق عمل کریں، اور دوسرے لوگ اس جائز معاہدہ کا احترام کریں، قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ، (المائدۃ: ۱)

"اے ایمان والو! معاہدات کو پورا کرو۔"

نیز ارشاد ہے:

وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا۔ (الاسراء: ۳۴)

"اور معاہدے کو پورا کرو، بلاشبہ معاہدے کے بارے میں باز پرس ہوگی۔

۶۔ اسی طرح رسول کریم سرور دو عالم ﷺ نے بہت سے ارشادات بھی اس پر دلالت کرتے ہیں، کہ فریقین کی رضامندی کے بغیر بیع درست نہیں ہوتی، اور معاہدے میں کسی تیسرے شخص کو مداخلت کا حق نہیں، ارشاد ہے،

"لایحل مال امری الابطیب نفس منه"

"کسی شخص کا مال اس کی خوشنودی کے بغیر حلال نہیں"

(مشکوۃ المصابیح، ج ا ص ۲۵۵، قدیمی کتب خانہ، کراچی، بحوالہ شعب الایمان للبیھقی، ومجمع الزاوئد، ج ۴ ص ۱۷۲، بحوالہ ابویعلی)

ایک اور حدیث میں، جو صحیح ابن حبان میں حضرت ابوحمید ساعدی سے مروی ہے، آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لايحل لمسلم ان ياخذ عصا اخيه بغير طيب نفس منه۔"
''کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کی لاٹھی بھی اسکی خوشدلی کے بغیر لے۔''

(موارد الظمان الی زوائد ابن حبان، للہیثمی ص ۲۸۳ المطبعہ السلفیہ ،الروضۃ)

یہی حدیث مسند احمد اور مسند بزار میں بھی مزید تفصیل کے ساتھ مروی ہے، اور علامہ ہیثمی اس سند کی تحقیق کے بعد فرماتے ہیں: "رجال الجميع رجال الصحيح" یعنی ان تمام روایات کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔

(مجمع الزوائد ص ۱۷۱ ج ۴، دار صادر، بیروت)

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"قدنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر:
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے منع فرمایا جس میں کسی شخص کو بیع پر مجبور کیا گیا۔
سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب النہی عن بیع المضطر ،حدیث نمبر ۳۳۸۲)

مزید حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"لايبيع بعضكم على بعض"
''تم میں سے کوئی شخص دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے''
(صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب نمبر ۵۸ حدیث نمبر ۲۱۳۹ وصحیح مسلم، کتاب البیوع باب تحریم الرجل علی بیع اخیہ، حدیث نمبر ۳۶۹۴)

۷۔ اس حدیث میں بیع کی تکمیل کے بعد کسی تیسرے شخص کو مداخلت کو سختی کے ساتھ منع فرمایا گیا ہے، حدیث کے شارحین نے دوسرے کی بیع پر بیع کرنے کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کوئی چیز خریدی، اور بائع نے یہ شرط لگائی کہ تین دن کے اندر اندر اگر میں چاہوں گا، تو یہ بیع منسوخ کر دوں گا، اب تیسرا شخص آخر بائع سے یہ کہتا ہے کہ تم اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے بیع کو منسوخ کر دو، میں تم سے یہ چیز زیادہ پیسوں میں خرید لوں گا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تیسرے شخص کی مداخلت کو ناجائز قرار دیا۔

۸۔ بلکہ فریقین کے معاہدے کے احترام کا عالم یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان ابھی بیع مکمل نہ ہوئی ہو، اور ابھی بھاؤ تاؤ (Bargaining) ہی ہو رہا ہوں، تو اس وقت بھی کسی تیسرے شخص کے لیے یہ جائز نہیں قرار دیا گیا کہ وہ بیع میں آ کر اپنے لیے بھاؤ تاؤ شروع کر دے، حضرت ابو ہریرہؓ

روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لایسم المسلم علی سوم اخیہ"

''کوئی مسلمان اپنے بھائی کے مول بھاؤ پر خود اپنا مول بھاؤ نہ کرے''

(صحیح البخاری، کتاب البیوع، باب نمبر ۵۸، وصحیح مسلم، کتاب البیوع، حدیث نمبر ۳۶۹۶)

۹۔ اسی طرح ایک اور حدیث میں حضرت جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لیبیع حاضر لباد، دعوا الناس یرزق الله بعضهم من بعض"

''کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے، لوگوں کو چھوڑ دو، کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے ایک کو دوسرے سے رزق پہنچائے''۔

(صحیح مسلم، کتاب البیوع، حدیث نمبر ۳۷۰۹، وابوداؤد، کتاب الاجارہ حدیث نمبر ۳۴۴۲)

۱۰۔ اس حدیث میں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ جب کوئی دیہاتی دیہات سے مال لیکر آئے، تو اسے آزادی سے اپنا مال فروخت کرنے دو، اور کوئی شہری اس کا ایجنٹ بن کر اس کا مال فروخت نہ کرے، تاکہ وہ اور اس کے خریدار آزادی سے باہم معاملہ کر سکیں اور ان کے باہم معاملے میں کسی تیسرے کی مداخلت نہ ہو، اس حکم کے ساتھ اس کی جو علت ارشاد فرمائی گئی ہے، وہ اسلام کے معاشی احکام کا ایک بنیادی اصول ہے، اور وہ یہ کہ ''لوگوں کو چھوڑ دو، کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے ایک کو دوسرے کے ذریعے رزق پہنچائے''۔

اس اصول کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ جب افراد باہمی رضامندی سے کوئی جائز معاملہ کر رہے ہوں، تو کسی تیسرے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ان کے درمیان دخل اندازی کر کے اس معاملے کو خراب کرے، یا اس کی نوعیت میں کوئی تبدیلی پیدا کرے۔

۱۱۔ شفعہ میں مذکورہ بالا احکام اور اصول کی دو طرف خلاف ورزی پائی جاتی ہے۔

(۱) دو اشخاص نے باہمی رضامندی اور خوشدلی کے ساتھ بیع کا جو جائز معاملہ کیا تھا، تیسرا شخص (یعنی شفیع) اس میں مداخلت کرتا ہے، اور اسے اپنے منطقی انجام تک پہنچنے سے روکتا ہے۔

(۲) جب کسی شخص کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہو جاتا ہے، تو وہ اصل خریدار سے اس کی رضامندی اور خوشدلی کے بغیر، زبردستی جائیداد خریدتا ہے:

ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں قرآن وسنت کے ان احکام کے خلاف ہیں، جو اوپر بیان کیے

گئے، لہٰذا اگر شفعہ کو جائز قرار دینے کے لیے آنحضرت ﷺ کے خصوصی (Specific) احکام نہ ہوتے، تو قرآن وسنت کے مذکورہ بالا احکام کی روشنی میں شفعہ کسی بھی شخص کے لیے جائز نہ ہوتا، اور اس صورت میں اگر کوئی قانون شفعہ کو جائز قرار دیتا تو وہ یقیناً قرآن وسنت کے مذکورہ بالا احکام سے متصادم ہوتا۔

۱۲۔ لیکن شفعہ اس بناء پر شرعاً جائز قرار پایا، کہ اسے جائز کرنے کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت میں خصوصی (Specific) احکام عطا فرمائے (یہ احکام ان احادیث سے واضح ہیں جو محترم جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں ذکر فرمائی ہیں) لہٰذا شفعہ کے ان احکام کی حیثیت بیع کے مذکورہ بالا احکام کے مستثنیات (Exceptions) کی ہے جن کا قاعدہ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی حد میں محدود رہتے ہیں، ان پر قیاس کرکے استثناء کو مزید وسیع نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے افراد کو شفعہ کی اجازت دی ہے، حق شفعہ انھی تک محدود رہیگا، اس کو اس کے آگے وسیع نہیں کیا جا سکے گا۔

۱۳۔ وفاق پاکستان کے فاضل وکیل جناب سید ریاض الحسن گیلانی صاحب نے اپنی بحث کے دوران یہ دلیل پیش کی، کہ احادیث میں شفعہ کے تین حقدار بیان کیے گئے ہیں، لیکن کسی چوتھے حقدار کی نفی نہیں کی گئی، لہٰذا اگر کسی قانون کے ذریعہ کوئی چوتھا حقدار پیدا کر دیا جائے، تو اس سے ان احادیث کی خلاف ورزی نہیں ہوگی، اس لیے ایسے قانون کو قرآن وسنت سے متصادم نہیں کہا جا سکتا۔

۱۴۔ لیکن شفعہ کے سلسلے میں قرآن وسنت کے احکام کی جو صورتحال میں نے اوپر بیان کی ہے، اس سے فاضل ایڈووکیٹ کی اس دلیل کا خود بخود جواب ہو جاتا ہے صورتحال دراصل یہ ہے کہ قرآن وسنت کے وہ ارشادات جن کا ذکر میں نے اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۴ سے ۹ تک کیا ہے ان کا تقاضا یہ تھا کہ شفعہ جائز ہی نہ ہوتا، لہٰذا ان عمومی احکام کے بعد شفعہ کے ناجائز ہونے کے لیے کسی خصوصی (Specific) دلیل کی ضرورت نہیں، ہاں! اس کے جائز ہونے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے، شفعہ کے تین حقداروں کے سلسلے میں چونکہ یہ دلیل سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شکل میں آگئی اس لیے ان کے حق میں شفعہ جائز قرار پایا، اب تین حقداروں کے سوا تمام افراد کے حق میں قرآن وسنت کے عام ارشادات کے تحت (جن کا ذکر فقرہ نمبر ۴ تا ۹ میں گزرا ہے) شفعہ اپنی اصل کے مطابق ممنوع رہے گا، اس کی ممانعت کے لیے الگ سے قرآن وسنت کے خصوصی ارشاد کی ضرورت نہیں ہوگی اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ان کے علاوہ چوتھا شخص بھی شفعہ کا حقدار ہو سکتا ہے تو اپنے اس عمل کو قرآن وسنت کے مطابق ثابت کرنے کی ذمہ داری اس کی ہے، کہ وہ قرآن وسنت کا کوئی خصوصی حکم

پیش کرے جو اس چوتھے شخص کو بھی شفعہ کا حق دیتا ہو، فاضل ایڈووکیٹ قرآن کریم یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی ایسا حکم ہمیں نہیں دکھا سکے جو ان تین قسموں کے علاوہ شفعہ کی کسی چوتھی قسم پر دلالت کرتا ہو، لہٰذا کسی چوتھے حقدار کو شفعہ کا حق دینا قرآن وسنت کے ان ارشادات سے یقیناً متصادم ہوگا، جو فقرہ نمبر ۴ تا ۹ میں ذکر کیے گئے ہیں۔

۱۵۔ فاضل ایڈووکیٹ کی دوسری دلیل یہ تھی کہ شفعہ کے تین قسم کے حقداروں کو یہ حق اس علت کی بناء پر دیا گیا ہے کہ بیع کے نتیجے میں ان کو نقصان پہنچ سکتا ہے، لہٰذا اگر یہ علت کسی اور شخص کے ساتھ بھی موجود ہو، یعنی اس کو بھی بیع سے نقصان پہنچ سکتا ہو تو اس کو بھی قیاس کے ذریعہ اسی طرح حق شفعہ دیا جاسکتا ہے، جیسے تین حقداروں کو دیا گیا۔

۱۶۔ اس میں شک نہیں کہ ''قیاس'' (Anology) اسلامی قانون کے مآخذ میں سے ایک اہم ماخذ ہے لیکن اس پر عمل کرنے کے لیے کچھ ضروری شرائط ہیں، جن کے بغیر قیاس درست نہیں ہوتا، ان میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ جو قانون خود خلاف قیاس ہو (یعنی وہ عام اصولوں کے برخلاف قرآن و سنت کی کسی خاص نص کی بناء پر اس طرح ثابت ہوا ہو کہ اگر وہ نص موجود نہ ہوتی، تو عام اصول کے مطابق وہ حکم ثابت نہ ہوتا) تو ایسے قانون پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، یہ اسلامی فقہ (Jurisprudence) کا ایک مسلمہ اصول ہے، جس پر ہر مکتب فکر کے فقہاء متفق رہے ہیں، مثلاً اصول فقہ کے مستند ترین عالم علامہ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں:

"منها لحكم الاصل ان لايكون حكم الاصل(معدولا) به...(عن سنن القياس) اى طريقه۔

قیاس کی ایک شرط یہ ہے کہ اصل (یعنی جس حکم پر قیاس کیا جارہا ہے) کا حکم قیاس کے عام طریقوں سے ہٹا ہوا نہ ہو۔

التقریر والتحریر، ص۱۲۶ ج ۳، دارالکتب العلمیۃ، بیروت ۱۹۸۳ء

اصول فقہ کے ایک دوسرے عالم علامہ خبازی تحریر فرماتے ہیں:

ما لايدرك بالرأى لايمكن تعديته الااذاكان غيره فى معناه فى كل وجه بحيث يعلم يقيناً أنهما لايفترقان إلآفى الإسم

جو حکم (قرآن وسنت کی کسی نص کے بغیر) محض رائے اور قیاس سے معلوم نہ ہوسکتا ہو، (اور صرف کسی نص کی بناء پر ثابت ہوا ہو) اسے مزید وسیع نہیں کیا جاسکتا، الا یہ کہ کوئی دوسری چیز ہر اعتبار سے بالکلیہ حکم منصوص کے معنی میں ہو، کہ یقینی طور پر

دونوں میں سوائے نام کے کوئی فرق نہ پایا جاتا ہو۔
(المغنی فی اصول الفقہ، للخبازی ص ۲۹۲ طبع مکہ مکرمہ ۱۴۰۳ھ)

۱۷۔ یہ دو اقتباسات محض مثال کے طور پر پیش کیے گئے ہیں، ورنہ اصول فقہ کی کوئی کتاب اس مسلمہ قاعدہ سے خالی نہیں، اور یہ قاعدہ قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح میں اس درجہ طے شدہ ہے کہ معتزلہ بھی جو علیت پرست مشہور ہیں، اس قاعدہ کے قائل رہے ہیں، چنانچہ مشہور معتزلی عالم ابوالحسین بصری اصول فقہ پر اپنی معروف کتاب ''المعتمد'' میں لکھتے ہیں:

إعلم أنه إذاتقررت في الاصول أحكام معلومة، ويثبت بخبر من الأخبار في شيئي من الأشياء حكم مخالف لما يقتضيه قياس ذلك الشيئ على تلك الأصول، فمعلوم أن القياس على ذالك الشيئ يوجب خلاف مايوجبه القياس على تلك الأصول۔

واضح رہے کہ جب شریعت میں کچھ اصولی احکام طے شدہ ہوں، اور پھر کسی حدیث سے کوئی ایسا حکم ثابت ہو، جو ان اصولی احکام کے قیاس کے خلاف ہو۔ تو یہ بات یقینی ہے کہ اگر اس حدیث کے حکم پر کچھ اور چیزوں کو قیاس کر کے اس کا حکم آگے وسیع کیا جائے گا، تو اس سے ان اصولی احکام کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔ (جو پہلے سے طے شدہ تھے)

(المعتمد فی اصول الفقہ، ابوالحسین المعتزلی، ص ۲۶۲، بیروت ۱۹۸۳ء)

۱۸۔ میں قرآن وسنت کے دلائل کی روشنی میں یہ واضح کر چکا ہوں، کہ شفعہ کا قانون خلاف قیاس ہے یعنی عام اصولوں سے ہٹ کر ایسی احادیث نبوی ﷺ کی بناء پر اسے جائز نہ کہا جاتا، لہٰذا وہ صرف انھیں صورتوں کی حد تک محدود رہے گا، جو مذکورہ احادیث نبوی ﷺ میں مذکور ہیں، ان پر قیاس کر کے یہ حکم دوسری صورتوں تک وسیع نہیں کیا جا سکتا۔

۱۹۔ فاضل ایڈووکیٹ نے ایک خیال یہ بھی ظاہر کیا کہ کوئی خلاف قیاس چیز پر مزید قیاس نہیں ہو سکتا۔

اس سے مراد وہ احکام ہیں، جن کی کوئی حکمت یا مصلحت یا کوئی دنیوی مقصد سمجھ میں نہ آتا ہو، ایسا عموماً عبادات میں ہوتا ہے، کہ ان کا کوئی دنیوی مقصد بسا اوقات واضح نہیں ہوتا، لہٰذا عبادات سے متعلق احکام میں قیاس نہیں ہو سکتا، لیکن شریعت نے عبادات کے ماسوا معاملات اور زندگی کے دوسرے امور میں جو احکام عطا فرمائے ہیں ان کے پیچھے کوئی ایسا مقصد یا ان کی ایسی مصلحت ضرور

ہوتی ہے جس کا فائدہ دنیا ہی میں ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا ایسے احکام کو خلافِ قیاس نہیں کہا جاسکتا، شفعہ کے حکم کا بھی ایک مقصد اور اس کی ایک حکمت ہے، اور وہ یہ کہ شریک یا پڑوسی کو اپنی متصل جائیداد کی فروخت سے نقصان پہنچ سکتا ہے، اس نقصان سے بچانے کے لیے اسے شفعہ کا حق دیا گیا ہے، یہ ایک معقول مصلحت ہے، اور اسے خلاف قیاس نہیں کہا جاسکتا، چنانچہ اگر یہی نقصان مزارع یا وارث کو پہنچ سکتا ہو تو شریک اور پڑوسی پر قیاس کرکے اسے شفعہ کا حق دینے میں کوئی امر مانع نہیں۔

۲۰۔ فاضل ایڈووکیٹ کی اس دلیل پر تبصرہ کے لیے چند اصولی نکات کی تشریح ضروری ہے سب سے پہلے تو یہ وضاحت ضروری ہے کہ علمائے اصول فقہ جس حکم کو ''خلاف قیاس'' کہتے ہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس حکم کا کوئی مقصد نہیں ہوتا، یا اس کی کوئی مصلحت نہیں ہوتی، یہ بات نا قابل انکار ہے کہ اسلام کے ہر حکم میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور ہے، یہاں تک کہ عبادات میں بھی، لیکن ''خلاف قیاس'' کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ حکم اسلام کے عمومی اور اصولی احکام سے ہٹ کر ایک استثناء کی سی حیثیت رکھتا ہے، یہ استثناء بھی یقیناً کسی مصلحت کے پیش نظر کیا جاتا ہے، لیکن اگر وہ حکم ''خلاف قیاس'' ہے، (یعنی اسلام کے عمومی اور اصولی احکام سے ہٹا ہوا ہے) تو استثناء کی مصلحت کی بنیاد پر مزید استثناء کرنا جائز نہیں، یہ بات ایک مثال سے واضح ہوگی:۔

۲۱۔ اسلام کا ایک اصولی حکم یہ ہے کہ کسی بھی انسان کا کوئی عضو کاٹنا (جسے مثلہ کرنا کہتے ہیں) جائز نہیں۔ انتہا یہ ہے کہ عین جنگ میں، جہاں دشمنوں کو قتل کرنا تک جائز ہو جاتا ہے، وہاں بھی ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنا جائز قرار نہیں دیا گیا، جس پر بہت سی احادیث شاہد ہیں، لیکن دوسری طرف قرآن کریم کا ارشاد ہے:۔

> اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ۔ (سورۃ المائدۃ)
>
> ''جو کوئی مرد یا عورت چوری کرے اس کے ہاتھ کاٹ دو، یہ ان کے کرتوت کی سزا ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے سامانِ عبرت، اور اللہ عزت والا اور حکمت والا ہے۔

۲۲۔ اس آیت میں چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے، یہ حکم مثلہ کے مذکورہ بالا احکام سے ہٹا ہوا ہے، اور ان احکام کے لحاظ سے ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے یہ ایک ''خلافِ قیاس'' حکم ہوا، مگر اس کے ''خلافِ قیاس'' ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس حکم کی کوئی دنیوی مصلحت نہیں ہے یا وہ مصلحت ہماری سمجھ میں نہیں آتی، بلاشبہ اس حکم کی مصلحت ہے، اور خود قرآن کریم نے اس مصلحت کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ اس حکم کا مقصد چور کو اس کے جرم کی سزا دینا ہے، تاکہ دوسرے لوگ کو عبـ

حاصل ہو۔

۲۳۔ اس کے باوجود اگر کوئی شخص مصلحت کی بنیاد پر قیاس کرے کہ جس طرح چوری کسی انسان کے جائز قبضے کے خلاف ایک سنگین جرم ہے، اسی طرح دھوکہ دیکر کسی شخص سے اس کا مال ہتھیالینا، یا امانت میں خیانت کرنا بھی اتنا ہی، بلکہ اس سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہٰذا جس طرح چوری پر عبرت کے خیال سے ہاتھ کاٹنا جائز ہے، اسی طرح خیانت اور دھوکہ پر بھی اسی مقصد کے تحت ہاتھ کاٹنا جائز ہونا چاہیے، تو ظاہر ہے کہ یہ قیاس بالکل غلط ہوگا، اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہی ہوگی کہ چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم ''خلافِ قیاس'' ہے، لہٰذا اس پر مزید قیاس جائز نہیں، ۔ اب اگر کوئی جرم چوری سے بھی کہیں زیادہ سنگین سامنے آجائے، تو چوری پر قیاس کرتے ہوئے اس پر ہاتھ کاٹنے کی سزا مقرر نہیں کی جاسکتی، کیونکہ وہ مثلہ کے عمومی احکام کی خلاف ورزی ہوگی۔

۲۴۔ واقعہ یہ ہے کہ جس حکم کو ''خلافِ قیاس'' کہا جاتا ہے، ہمیشہ اس کی مصلحت وحکمت نا معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کی چار صورتیں ہوتی ہیں جو عام طور سے علماء اصول فقہ نے بیان فرمائی ہیں، یہاں ان تمام صورتوں کا ذکر تو موجب تطویل ہوگا، لیکن جو صورت ہمارے زیر بحث مسئلے سے متعلق ہے، وہ تاریخ اسلام کے معروف نابغہ (Genius) حضرت امام غزالی کے الفاظ میں مندرجہ ذیل ہے:

> القسم الرابع فی القواعد المبتدأة العديمة النظير، لايقاس عليها مع انه يعقل معناها، لانه لايوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والاجماع، والمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص فكانه معلل بعلة قاصرة۔
>
> ''خلافِ قیاس'' احکام کی چوتھی قسم وہ احکام ہیں جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے نئے ہوتے ہیں، اور ان کی کوئی نظیر موجود نہیں ہوتی، ان احکام پر کسی اور حکم کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، باوجودیکہ ان کی حکمت ومصلحت سمجھ میں آتی ہے، اس لیے کہ نص و اجماع کے ذریعہ ان احکام کی صورت سامنے آتی ہے، دوسری کسی جگہ اس کی نظیر پائی ہی نہیں جاتی، (جو بالکلیہ ان پر منطبق ہو سکے) ایسے مواقع پر قیاس اس لیے نہیں ہوسکتا کہ غیر منصوص احکام میں وہ علت ہی مفقود ہوتی ہے جو منصوص میں پائی جارہی ہے، گویا بالفاظ دیگران کی علت (نہ کہ حکمت ومصلحت) انہی کی حد تک محدود ہوتی ہے۔

آگے حضرت امام غزالیؒ نے اس قسم کے احکام کی ایک طویل فہرست دی ہے، اور اسی کی فہرست کے دوران فرماتے ہیں:

"والشفعة فی العقار"
غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ کا حکم بھی اسی قسم میں داخل ہے۔
(المستصفی، للغزالی،ص۸۹ج۲)

۲۵۔ امام غزالی کی مذکورہ بالا بات کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ایک اور اہم نکتہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے، اور وہ یہ کہ کسی حکم کی علت اور حکمت و مصلحت دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، جن کو آپس میں خلط ملط نہیں کرنا چاہیے، کسی حکم کی علت اس حکم کا وہ بنیادی وصف ہے، جس کو شریعت اس حکم کے واجب العمل ہونے کی علامت (Symbol) قرار دیتی ہے، چنانچہ علماء اصول فقہ "علت" کی تعریف یہ کرتے ہیں:

ماجعل علمه علی حکم النص،
وہ وصف جو کسی نص کے حکم کی علامت ہو،
(المغنی، للخبازی ص۳۰۰و۳۰۱)

۲۶۔ اس کی آسان مثال وہی چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے، اس حکم میں ہاتھ کاٹنے کی علت "چوری" ہے اور حکمت یہ ہے کہ لوگوں کو اس سے عبرت حاصل ہو، اب امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اس حکم کی حکمت معلوم ہونے کے باوجود یہ حکم خلاف قیاس ہے، اور اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس کی "علت" ایک محدود علت ہے جو کہیں اور نہیں پائی جاتی، ہمارے سامنے اسلام کے وہ واضح اور اصولی احکام موجود ہیں جو یقینی طور پر کسی انسان، یہاں تک کہ دشمن کافر تک کے ہاتھ پاؤں کاٹنے سے منع کرتے ہیں، ان اصولی احکام میں قرآن کریم کی اس آیت نے ایک استثناء پیدا کر دیا، جو چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیتی ہے، یہ استثناء بھی چونکہ اتنا ہی قطعی اور یقینی ہے اس لیے ہم اس استثناء پر عمل کرنے کے پابند ہیں، لیکن چور کے علاوہ کسی اور جرم کے بارے میں ہم اتنے وثوق اور یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا مجرم ہر اعتبار سے چوری کے ہم معنی ہے، اس لیے چوری پر قیاس کر کے کسی اور جرم پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دینا ہمارے لیے جائز نہیں، اگر ہم ایسا کریں گے، تو یہ قرآن وسنت کے ان احکام سے متصادم ہوگا، جو کسی انسان کا کوئی عضو کاٹنے کی ممانعت پر مشتمل ہیں۔

۲۷۔ اس صورتحال کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جہاں شریعت کا کوئی حکم شریعت ہی کے کسی دوسرے حکم میں کوئی استثناء پیدا کرتا ہے، وہاں درحقیقت دو ایسی عام اور خاص مصلحتوں میں ٹکراؤ ہوتا ہے، جن میں سے ایک کو دوسری پر فوقیت دینے کے لیے انسان کے پاس کوئی لگا بندھا عقلی فارمولا موجود نہیں ہوتا، اور اس کے تعین میں رائیں مختلف ہوسکتی ہیں، ایسے مواقع پر صاحب شریعت (یعنی قرآن وسنت) کی

طرف سے یہ طے کر دیا جاتا ہے، کہ استثناء کے موقع پر خصوصی مصلحت عمومی مصلحت پر فوقیت رکھتی ہے، شریعت کے اس فیصلے سے یہ مسئلہ اس طرح حل ہو جاتا ہے کہ شریعت کے ماننے والے تمام افراد اسے تسلیم کر لیتے ہیں، ایسے ہی استثنائی احکام کو "خلاف قیاس" کہا جاتا ہے۔

۲۸۔ مشہور شافعی فقیہہ و محدث شیخ عزالدین بن عبدالسلام اسلام کے احکام کی مصلحتوں کے موضوع پر اپنی مشہور کتاب "قواعد الاحکام" میں لکھتے ہیں:

اعلم، ان الله شرع لعباده السعی فی تحصیل مصالح عاجلة و اجلة تجمع کل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنی منها مافیه ملا بسته مشقة شدید ، اومفسدة تربی علی تلك المصالح وکذالك شرع لهم السعی فی درء مفاسد فی الدارین، اوفی احد هما، تجمع کل قاعدة منها علة واحد ، ثم استثنیٰ منها مافی اجتنابه مشقة شدیدة او مفسدة تربی علی تلك المفاسد، وکل ذلك رحمة لعباده ونظر لهم، ورفق،ویعبر عن ذالك کله بما خالف القیاس و ذلك جار فی العبادات، والمعارضات وسائر التصدیقات۔

یاد رکھیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے ذمہ یہ لازم کیا ہے کہ وقتی اور پائیدار مصلحتوں کو حاصل کرنے کی کوشش کریں، (اس غرض کے لیے کچھ کام کرنے کا حکم دیا ہے) یہ تمام مصلحتیں اکثر ایک مشترک علت میں جمع ہو جاتی ہیں، لیکن پھر اس علت سے نکلنے والے بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر عمل کرنے میں یا تو سخت دشواری ہوتی ہے جو عمومی مصلحتوں سے زیادہ بڑھ جاتی ہیں، ایسے مواقع پر شریعت ان عمومی احکام میں کچھ مستثنیات پیدا کر دیتی ہے اسی طرح شریعت نے بندوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ دنیا اور آخرت دونوں یا ان میں سے کسی ایک میں خرابی پیدا کرنے والے اسباب کو دور کریں۔ (اور ایسے کاموں سے دور رہیں، جو یہ خرابی پیدا کر سکتے ہوں) ایسی خرابیاں بھی عموماً ایک مشترک علت میں جمع ہوتی ہیں، (اور علت کے تحت ہونے والے تمام کام ممنوع ہو جاتے ہیں) لیکن ان ممنوعات میں سے بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان سے اجتناب کرنے میں یا تو سخت دشواری ہوتی ہے، یا ان کے کرنے میں کوئی ایسی مصلحت ہوتی ہے جو اس کے مفاسد سے بڑھ جاتی ہے، ایسے موقع پر شریعت ممانعت کے عمومی احکام میں استثناء پیدا کر دیتی ہے، یہ سب

کچھ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر رحمت اور ان کے ساتھ نرمی اور شفقت کا معاملہ کرنے کے لیے فرماتے ہیں اس قسم کے مستثنیات ہی کو ''خلاف قیاس'' کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے (جس پر مزید قیاس جائز نہیں) اور یہ خلاف قیاس امور عبادات میں بھی پائے جاتے ہیں، معاملات میں بھی اور ان احکام میں جن کی تصدیق ہمارے لیے ضروری ہے۔ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام، ص ۱۳۸ ج ۲ مطبوعہ مکہ مکرمہ)

۲۹۔ لیکن عمومی اور خصوصی مصلحتوں کے اس ٹکراؤ میں ایک دوسرے پر ترجیح دینے کا یہ کام اگر قرآن وسنت نے عقل انسانی پر نہ چھوڑا ہو تو اس کا فیصلہ وحی الٰہی کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔

۳۰۔ مثال کے طور پر چوری کی مذکورہ بالا مثال میں دو مختلف مصلحتیں اس طرح ٹکرا رہی ہیں کہ ایک طرف انسانی جان کا اس درجہ احترام قائم رکھنا مقصود ہے کہ کوئی بھی شخص کسی بھی انسان کو اس کے کسی عضو سے محروم نہ کر سکے، اگر انسانی جان کا یہ احترام قائم نہ رہے تو معاشرے میں ایک انارکی پھیل جائے۔ لیکن دوسری طرف ایک اور مصلحت یہ ہے کہ دوسروں کی جان و مال پر دست درازی کرنے والوں کو ایسی سزا ملنی چاہیے کہ وہ دوسروں کے لیے سامان عبرت بن جائیں اب یہ بات کہ کس مقام پر کونسی مصلحت کو ترجیح دی جائے؟ اس کے لیے انسانی عقل کے پاس کوئی جچا نپا تلا معیار نہیں ہے، جو ہمہ گیر (Universal) اور دو اور چار کی طرح متعین (Determined) ہو، چنانچہ اس معاملے میں انسانی عقلوں میں تفاوت اور اختلاف ہو سکتا ہے کہ کوئی پہلی مصلحت کو مقدم سمجھے، اور کوئی دوسری مصلحت کو، ان جیسے معاملات ہی میں انسان کو وحی کی رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ خالق کائنات ہی یہ بات بہتر طور پر طے کر سکتا ہے، کہ کس مقام پر دونوں مصلحتوں میں سے کس مصلحت کو ترجیح دی جائے؟ اس نے عام طور پر پہلی مصلحت ہی کو راجح قرار دیا، اور عمومی احکام یہی دیئے کہ کسی کا فرد دشمن کے ہاتھ بھی نہ کاٹے جائیں لیکن چوری کے بارے میں خصوصی (Specific) الفاظ میں یہ بات واضح کر دی کہ اس معاملے میں دوسری مصلحت ہی راجح تھی، اور اس فیصلے کے بعد یہ تنازعہ شریعت کے متبعین کے لیے ختم ہو گیا۔

۳۱۔ لیکن جن معاملات میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی (Specific) الفاظ میں ہاتھ کاٹنے کا کوئی حکم نہیں آیا۔ وہاں ہم کسی نپے تلے معیار کی غیر موجودگی میں محض اپنی رائے کی بنیاد پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں قسم کے مجرم کی سزا بھی یہی ہونی چاہیے، اور وہاں بھی دوسری مصلحت راجح ہے، اگر ہم ایسا کریں گے تو نہ صرف یہ کہ یہ بات ان عمومی احکام کے خلاف ہوگی جو پہلی مصلحت کے تحت کے لیے

دیئے گئے ہیں، بلکہ پھر استثناء کے اس سلسلے کو کسی حد پر روکنا ممکن نہ رہیگا، آج کوئی دوسرا شخص اپنی رائے سے ایک مجرم کو چور کے حکم میں قرار دیکر اس کا ہاتھ کاٹنے کا قانون بنا دیگا۔ کل کوئی شخص اسی قیاس کو مزید وسیع کر کے مجرموں کی کسی اور کیٹگری کو اسی حکم میں شامل کر سکے گا۔ پرسوں کوئی اور شخص اس فہرست میں مزید اضافہ کرے گا، اور اس طرح انسانی جان کے احترام کے وہ اصل قوانین اتنے سمٹتے چلے جائیں گے کہ یہ احترام ایک بنیادی اصول کی حیثیت سے اپنا سارا وقار کھو بیٹھے گا۔

۳۲۔ یہی معاملہ ''شفعہ'' کا بھی ہے، کہ اس میں دو مصلحتوں کا ٹکراؤ ہے، ایک طرف انسانی معاشرے کی بنیادی مصلحت یہ ہے کہ بیع وشراء کے معاملات کو فریقین کی رضامندی پر چھوڑا جائے۔ ان کے کیے ہوئے جائز معاہدات اور معاملات کا احترام کیا جائے، اور کسی تیسرے شخص کو اس بات کا حق نہ دیا جائے کہ وہ ان میں مداخلت کر کے ان میں سے کسی فریق پر زبردستی اپنا فیصلہ ٹھونسنے کی کوشش کرے، چنانچہ اس بنیادی مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے قرآن وسنت نے وہ احکام عطا فرمائے ہیں۔ جن کی تفصیل اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۴ سے ۹ تک گزر چکی ہے۔

۳۳۔ لیکن دوسری طرف ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان بیع وشراء کے معاہدے سے کسی تیسرے شخص کو ایسا نقصان نہ پہنچنا چاہیے جس سے اس کو خود اپنی جائیداد کے استعمال میں تکلیف ہو، اب یہ بات کہ کس مقام پر کس مصلحت کو ترجیح دی جائے؟ اس کے تعین کے لیے ہمارے پاس کوئی ایسا پیمانہ نہیں ہے جو یقینی طور پر بتا سکے کہ یہاں پہلی مصلحت پر دوسری مصلحت راجح ہے۔ لہذا اس سلسلے میں وحی کی رہنمائی کے بغیر چارہ نہیں۔ سنت نے (جو وحی کی ایک صورت) خاص طور پر شفعہ کے تین حقداروں کے بارے میں یہ طے کر کے بتا دیا کہ ان کے معاملے میں دوسری مصلحت کا لحاظ زیادہ ضروری ہے۔ لہذا اس حکم کے پابند ہیں۔ خواہ ہماری ذاتی رائے میں یہاں بھی پہلی مصلحت راجح معلوم ہوتی ہو۔

۳۴۔ لیکن ان تینوں حقداروں کے سوا کسی اور شخص کے بارے میں محض ہم اپنی ذاتی رائے سے یہ بات یقینی طور پر متعین نہیں کر سکتے کہ اس کے بارے میں دوسرے مصلحت ہی راجح ہوگی، کیونکہ ان مصلحتوں کے ٹھیک ٹھیک تولنے کا ہمارے پاس کوئی راستہ نہیں جو یقینی طور پر بتا سکے کہ یہاں کس مصلحت کا پلہ جھکا ہوا ہے؟ ایسے حالات میں اگر ہم اپنی رائے اور مزعومہ قیاس کی بنیاد پر شفعہ کے حکم کو وسیع کرنے کی کوشش کریں گے، تو یہ سلسلہ بھی کسی حد پر نہیں رک سکے گا۔ زیر بحث مسئلہ محض مزارع اور وارث کا نہیں بلکہ ایک اصول ہے، آج ہم ایک قیاس کے ذریعے مزارع اور وارث کی مصلحت کو پہلی مصلحت پر مقدم کرینگے کل کوئی شخص اسی قیاس کی بنیاد پر غیر زرعی جائیداد کے کرایہ دار کو اسی حکم میں

شامل کرسکتا ہے، پرسوں بیچنے والے کے دوسرے رشتہ دار اسی مصلحت کے راجح ہونے کا دعویٰ کرسکتے ہیں، کہ کم از کم وارث کے بعد دوسرے درجے میں انھیں شفعہ کا حقدار قرار دیا جائے۔ اس کے بعد منقولہ جائیداد کو بھی غیر منقولہ جائیداد پر قیاس کر کے اس میں شفعہ کا حق ثابت کیا جاسکتا ہے، بلکہ بیع کے تقریباً ہر معاملے میں کوئی نہ کوئی تیسرا شخص یہ دعویٰ کرسکتا ہے کہ اس بیع کے نتیجے میں کسی نہ کسی اعتبار سے اسے کوئی نقصان پہنچا ہے، لہٰذا وہ بھی شفعہ کا حقدار ہے۔ غرض یہ کہ اس خلاف قیاس حق پر قیاس کر کے اسے مزید وسیع کرنے کا سلسلہ شروع ہوا تو دنیا میں کوئی بیع کے نتیجے میں کسی نہ کسی اعتبار سے اسے کوئی نقصان پہنچا ہے، لہٰذا وہ بھی شفعہ کا حقدار ہے۔ غرض یہ کہ اس خلاف قیاس حق پر قیاس کر کے اسے مزید وسیع کرنے کا سلسلہ شروع ہوا تو دنیا میں کوئی بیع حتمی نہیں ہوسکتی، اور بیع وشراء کی آزادی کے وہ احکام جو ایک ہمہ گیر مصلحت پر مبنی ہیں، بالآخر سمٹتے سمٹتے خود ایک استثناء کی شکل اختیار کر سکتے ہیں۔

۳۵۔ یہاں یہ واضح رہے کہ اگر ایک مرتبہ یہ اصول طے کرلیا جائے کہ بیع وشراء سے متعلق ان احکام کے باوجود جن کا ذکر پیراگراف نمبر ۴ سے نمبر ۹ میں گزرا ہے، قرآن وسنت کی رو سے لجسلیچر کو اختیار ہے کہ وہ جہاں مصلحت سمجھے، وہاں شفعہ کے حکم کو مزید وسیع کرلے، اور پھر وہ کسی مصلحت کی بنیاد پر کسی نئے شخص کا قانونی حقدار قرار دیدے، تو مجھے اس بات میں سخت تامل ہے کہ اس صورت میں عدالت ہذا کو ایسا قانون اس بنیاد پر کالعدم کرنے کا حق حاصل ہوگا، کہ ہماری نظر میں لجسلیجر کی مزعومہ مصلحت قابل ترجیح نہیں اس لیے کہ عدالت ہذا کو جو فریضہ سونپا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ وہ رائج الوقت قوانین کو صرف اس نقطہ نظر سے جانچے کہ وہ قرآن وسنت کے خلاف ہیں یا نہیں؟ لہٰذا اگر کسی معاملے میں یہ عدالت اصولی طور پر یہ طے کردے کہ اس معاملے میں لیجسلیجر جو مصلحت سمجھے، اس کے مطابق اسے قانون سازی کا اختیار حاصل ہے، تو پھر بظاہر اس مصلحت کے وزنی یا غیر وزنی ہونے کا فیصلہ عدالت ہذا کا کام نہیں ہوگا۔ کیونہ اس فیصلے کا تعلق عدالت ہذا سے کم اور مقننہ سے زیادہ ہے، لیکن مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں یہ بات کسی شک کے بغیر ثابت ہوجاتی ہے، کہ شفعہ کے تین حقداروں پر قیاس کر کے اس استثنائی حق کو مزید وسیع کرنا قرآن وسنت کی رو سے لیجسلیجر کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔

۳۶۔ اسلام میں لیجسلیجر یا مقننہ مغربی تصوارات کے مطابق جو چاہے، قانون بنانے کے لیے آزاد نہیں ہے بلکہ اس کا یہ اختیار قرآن وسنت کے احکام کے تابع ہے۔ اور لیجسلیجر پر یہ پابندی دستور پاکستان میں بھی تسلیم کی گئی ہے۔ اور اس کو فی الجملہ یقینی بنانے کے لیے بھی وفاقی شرعی عدالت

اور عدالت عظمیٰ کی شریعت اپیلیٹ بینچ کا قیام عمل میں آیا ہے، لہذا جن معاملات میں قرآن وسنت نے از خود کوئی خصوصی یا عمومی حکم نہیں دیا۔ جن معاملات کو ہر دور کے مصالح عامہ پر چھوڑا ہے ان میں ہماری مقننہ اپنے دور کی مصلحتوں کے مطابق قانون سازی کرنے میں آزاد ہے بشرطیکہ وہ قانون سازی قرآن وسنت کے کسی بھی صریح یا ضمنی (Implied) حکم کے خلاف نہ پڑتی ہو۔ لیکن جن معاملات کے بارے میں قرآن وسنت نے کچھ احکام عطا فرمائے ہیں، ان میں قرآن وسنت کی حیثیت مقننہ کے لیے ایک دستور کی سی ہے۔ اور اس کام ٹھیٹھ معنی میں آزاد قانون سازی (Degislation) نہیں ہے بلکہ ایک دستور کی حیثیت میں قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح (Interpretation) اور اس کی متابعت میں قانون کی تنقید (Enactment) ہے۔

۳۷۔ لہذا جن معاملات میں قرآن وسنت نے کوئی احکام عطا فرمائے ہوں، وہاں مقننہ کا کام یہ ہے کہ وہ ان احکام کی تشریح وتعبیر کرے۔ اور جب وہ ان احکام کی تشریح وتعبیر کرے گی تو اسے تعبیر (Interpretation) کے معروف اور مسلم اصول استعمال کرنے ہوں گے۔ اور اگر وہ ان اصولوں کو نظر انداز کر کے محض مصلحتوں کی بنیاد پر کوئی ایسا قانون نافذ کر دے جو ان اصولوں کی رو سے قرآن وسنت کے منافی ہو، تو عدالت ہذا کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اپنے مفوضہ دائرے میں رہتے ہوئے ایسے قوانین کو قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دیدے۔

۳۸۔ اب اس عدالت کو دیکھنا یہ ہے کہ شفعہ کے تین مسلمہ حقداروں میں قیاس کے ذریعے اضافہ قرآن وسنت کی تعبیر کے مسلم اصولوں کے مطابق ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علم اصول فقہ (Islamic Jurisprudence) کی روشنی میں جو صورتحال سامنے آتی ہے وہ تفصیل کے ساتھ ذکر کی جا چکی، جس کی رو سے قیاس کے ذریعے یہ اضافہ ممکن نہیں، اگرچہ قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح میں اسلامی اصول فقہ ہی کے قواعد واجب العمل ہیں۔ اور مغربی اصول قانون قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح کے سلسلے میں قطعی غیر متعلق ہے لیکن اگر بالفرض یہاں تعبیر قانون (Interpretation) کے وہی اصول استعمال کیے جائیں۔ جو مغربی اصول قانون (Jurisprudence) میں مقرر کیے گئے ہیں تب بھی نتیجہ وہی سامنے آتا ہے کہ قیاس کے ذریعہ مزید حقداروں میں اضافہ ممکن نہیں۔

۳۹۔ اس لیے کہ تعبیر قانون کا بھی مسلمہ اصول یہی ہے کہ "کسی عام حکم سے چند چیزوں کا استثناء (Exception) خواہ استثناء کے نام سے ہو، یا اس نام کے بغیر کسی مستقل خصوصی حکم کے ذریعہ ہو، وہ اس بات کی دلیل ہوتا ہے کہ باقی تمام چیزیں عام حکم کے تحت داخل ہیں۔ اور اس قانون کا شارح اس میں کوئی مزید استثناء پیدا نہیں کر سکتا۔ اس سلسلے میں مثال کے طور پر (Crawford)

کی مندرجہ ذیل عبارتوں کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔

(1) "The existence of an exception in a statute clarifies the intent that the statute should apply in all cases not excepted."

(2) "Nor is it necessary that the exception be placed in any particular position in a bill. It has been placed in any particular positon in a bill. It has been placed in a separate section of the statute, and even in separate statute." (opcit P.130)

(3) "When the legislative purpose inenacting a statute is to effect a radical departure from a firmly estabnlished policy, such purpose will not be implied, but must be clearly expressed." (Opcit P.268)

۴۰۔ شفعہ کا حکم چونکہ ان عمومی احکام میں جن کا ذکر پیراگراف نمبر ۴ تا ۹ نمبر میں کیا گیا ہے ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے وہ ان اصولوں کے مطابق بھی اپنی حد تک محدود رہے گا، اسے تعبیر و تشریح کے ذریعے مزید وسیع نہیں کیا جاسکے گا۔

۴۱۔ شفعہ کے سلسلے میں ایک اور وضاحت بھی ضروری ہے، اور وہ یہ کہ شفعہ کا انگریزی ترجمہ عام طور پر (Pre-emption) سے کیا جاتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسلامی قانون کی اصطلاح شفعہ اور انگریزی (Pre-emption) کا مفہوم یکساں نہیں، بلکہ دونوں میں قابل لحاظ فرق موجود ہے۔

۴۲۔ انگریزی زبان میں (Pre-emption) درحقیقت کسی بھی شئے کی خریداری میں کسی شخص کے ترجیحی حق کا نام ہے، اس میں نہ جائیداد غیر منقولہ کی کوئی تخصیص ہے۔ اور نہ یہ شرط ہے کہ پہلے وہ شئے کسی اور نے خریدی ہو، اور نہ حقدار (Pre-emption) کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ پہلے سے فروخت شدہ جائیداد سے متصل کسی جائیداد کا مالک ہو۔

۴۳۔ آکسفورڈ ڈکشنری میں (Pre-emption) کے لغوی معنی یہ بیان کیے گئے ہیں۔

"Purchase by one person or coroporation before an opportunity is offered to others; also the right to make such

purchase."

(The Shorter Oxford Engish Dictionary on His orical Principles Vol. 11p. 1653)

اس مفہوم میں نہ جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ کے درمیان کوئی فرق ہے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ حقدار سے پہلے کسی نے متعلقہ شئے خریدی ہو۔ بلکہ کسی بھی شخص کو کسی بھی چیز کے خریدنے کا کوئی ترجیحی حق (Pre-emption) کہلاتا ہے۔

۴۴۔ چنانچہ اس ترجیحی حق کا استعمال ملکوں میں مختلف طریقوں سے ہوتا رہا ہے، امریکہ اور آسٹریلیا میں (Pre-emption) اسلامی قانون کے حق احیاء موات کے مشابہ ہے، اس کی صورت یہ رہی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پبلک زمین پر (بغیر ملکیت کے) قابض رہا ہو، تو اسے بعض حالات میں یہ حق مل جاتا ہے کہ وہ اس زمین کو معمولی قیمت پر خرید لے۔ بشرطیکہ اس نے زمین کی حیثیت میں اضافہ کیا ہو، مذکورہ ڈکشنری ہی میں اس حق کی تشریح اس طرح کی ہے:۔

"IN U.S Australis etc., the purchase or right of purchase in preference and at a nominal price, of public land by an actual occupant, on condition of his improving it." (ibid)

"A privilege accorded by the Government to the actual settler upon a certain limited portion of the public domain, to purchase such tract at a fixed price to the exclusion of all other applicants;.....One who, by settlement upon the public land, or by cultivation of a portion it, has obtained the right to purchase a portion of the land thus settled upon or cultivated to the exclusion of all other persons."

(Black's Law Dictionary 5th Edn., p.1060)

اس میں نہ یہ ضروری ہے کہ وہ زمین پہلے کسی نے خریدی ہو، نہ یہ شرط ہے کہ وہ زمین اسی قیمت پر خریدنے کے لیے تیار ہو، جس قیمت پر کوئی اور شخص اسے خرید رہا ہے، بلکہ اسے دوسروں کے مقابلے میں کم قیمت پر خریدنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

۴۵۔ اور (Pre-emption) کی انتہائی شکل انگلستان میں رائج رہی ہے، جہاں بادشاہ کا یہ

خصوصی استحقاق (Preogative) سمجھا جاتا رہا ہے، جس کے تحت وہ اپنی ضروریات کی کوئی بھی چیز خصوصی نرخ پر خریدنے کا دوسروں کے مقابلے میں ترجیحی حق رکھتا تھا، اور مالک کی مرضی کے بغیر بھی اس خصوصی نرخ پر اشیاء ضرورت خرید سکتا تھا:۔

At common law, a term used to express the right of the king through his purveyors to buy provisions and other necessaries for the use of his household and appraised value in preference to all others, and even without the consent of the owner."

(Corpus Juris Secundum V.LXXII p.478)

۴۶۔ اس کے علاوہ بین الاقوامی اور تجارتی قوانین میں (Pre-emption) کی ایک شکل یہ بھی معروف رہی ہے کہ اگر کوئی غیر ملکی سامانِ تجارت کسی اور ملک سے گزرے، تو بعض حالات میں اس کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس سامان کو اپنے قبضے میں رکھ کر اپنے شہریوں کو اس کی خریداری کا ترجیحی حق فراہم کرے:

"In international and commercial law, the term is used as expressive of the right of a Nation or country to detain the goods of strangers passing through its territories and seas in order to afford to its own subjects or citizens a preference of purchase."

۴۷۔ یہ ہے انگریزی زبان میں (Pre-emption) کا مفہوم، اور اس کی وسعت، اس کے برخلاف عربی زبان میں ''شفعہ'' کا مفہوم اس سے خاصا مختلف اور اس کے مقابلے میں محدود ہے، یہ لفظ ''شفع'' سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانا، اور شفعہ اپنی ملکیت کے ساتھ دوسرے کی ملکیت ملا لینے کو کہتے ہیں، عربی زبان کی مستند ترین لغت ''لسان العرب'' میں ''شفعہ'' کی یہ تشریح کی گئی ہے:

"الشفعة فی الملك معروفة، وهی مشتقة من الزيادة، لان الشفيع يضم المبيع الی ملكه، فيشفعه به، كانه كان واحدا وترا، فصارزوجا شفعا۔"

ملکیت میں شفعہ معروف ہے، اور یہ زیادتی اور ملانے کے مفہوم سے نکلا ہے، اس لیے کہ شفعہ کا حقدار اپنی ملکیت کے ساتھ فروخت شدہ جائیداد کو ملا کر اس ملکیت

میں اضافہ کر لیتا ہے، گویا کہ اس کی ملکیت پہلے طاق (ایک) تھی، اب جفت (دو) ہو گئی"۔

(لسان العرب، ص ۱۸۴ ج ۸، طبع قم، ایران ۱۴۰۵ھ)

اس طرح شفعہ کے لغوی مفہوم ہی میں یہ بات داخل ہے کہ شفیع پہلے سے کسی جائیداد کا مالک ہو، جس کے ساتھ وہ زیر شفعہ زمین کو ملا سکے، اس لیے "شفعہ" کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے:

"اپنی کسی سابقہ ملکیت کی بنیاد پر کسی ایسی جائیداد غیر منقولہ کو اس کے خریدار سے بزور خرید لینا جو اپنی سابق ملکیت کے ساتھ دائمی طور سے منفصل ہو۔"

۴۸۔ اگر اس مفہوم کا موازنہ (Pre-emption) کے مفصلہ بالا مفہوم سے کیا جائے، تو مندرجہ ذیل فرق نظر آتے ہیں:

(۱) شفعہ صرف جائیداد غیر منقولہ میں ہو سکتا ہے جبکہ (Pre-emption) جائیداد منقولہ میں بھی ہو سکتا ہے۔

(۲) شفعہ کے مفہوم میں یہ بات داخل ہے کہ اس کا حقدار پہلے سے کسی زمین یا مکان کا مالک ہو، اور اس کو اپنے حق کی بنیاد قرار دے جبکہ (Pre-emption) میں ایسی کوئی شرط نہیں ہے۔

(۳) شفعہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ شفیع خریدار کو اتنی ہی قیمت کی پیشکش کرے، جتنی قیمت اس نے خریداری میں ادا کی ہے، جبکہ (Pre-emption) میں یہ بات ضروری نہیں ہے۔

۴۹۔ ان چاروں نکات کے فرق کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم "شفعہ" اور (Pre-emption) کے درمیان حقیقت و ماہیت کا فرق واضح کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ (Pre-emption) خریداری کے اس ترجیحی حق کا نام ہے جو دوسروں کے حق خریداری پر فوقیت رکھتا ہے، اور شفعہ اپنی سابقہ ملکیت کے پرامن اور آزادانہ استعمال میں کسی متصل غیر منقولہ جائیداد کی فروخت سے پیدا ہونے والے متوقع حرج کو دور کر کے اسے اپنی ملکیت میں شامل کرنے کا نام ہے۔

۵۰۔ حقیقت و ماہیت کے اس فرق کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام نے (Pre-emption) کو اس کے عمومی مفہوم کے ساتھ تسلیم نہیں کیا، اس عام مفہوم کے ساتھ نہ صرف یہ کہ اس کی اجازت قرآن و سنت کے کسی حکم سے نہیں نکلتی، بلکہ وہ قرآن و سنت کے ان احکام کے خلاف ہے، جن کا ذکر اس فیصلے کے فقرہ نمبر ۴ تا ۹ میں کیا گیا ہے، ہاں احادیث نبوی ﷺ سے شفعہ کو جائز قرار دیا ہے، جو (Pre-emption) کی ایک مخصوص شکل ہے، اور جس کے مفہوم میں مندرجہ بالا شرائط داخل ہیں، اگر ان شرائط میں سے کوئی بھی شرط مفقود ہو گی، تو وہ شفعہ ہی نہیں رہے گا، بلکہ

عمومی مفہوم کا (Pre-emption) بن جائے گا۔ جو قرآن وسنت کے لحاظ سے نہ صرف ایک اجنبی مفہوم ہے، بلکہ قرآن وسنت سے متصادم ہے۔

۵۱۔ مزارع یا بائع کے ورثاء کو جبری خریداری کا اختیار دینے میں چونکہ شفعہ کی مذکورہ بالا لازمی شرائط میں سے دوسری شرط مفقود ہے، اس لیے نہ یہ شفعہ ہے، اور نہ اسے قرآن وسنت کے ان احکام سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے، جو فقرہ نمبر ۴ تا ۹ میں ذکر کیے گئے ہیں، لہٰذا یہ اختیار دینا قرآن وسنت سے متصادم ہے۔

۵۲۔ نبی کریم ﷺ کے عہد مبارک میں مزارعین اور وارثوں کا وجود نا قابل انکار ہے، زمینوں کی خرید وفروخت کے معاملات بھی بکثرت ہوتے تھے، لیکن آپؐ نے کبھی ان کو شفعہ کا حقدار قرار نہیں دیا، اور پھر امت مسلمہ کی چودہ صدیاں اس طرح گزری ہیں کہ ان میں مزارعین کے مسائل مسلسل فقہاء امت کے سامنے رہے، لیکن اس پورے عرصے میں کوئی ایک فقیہ بھی ایسا نہیں ملتا جس نے وارث یا مزارع کو شفعہ کا حقدار قرار دیا ہو بلکہ چودہ سو سال میں کوئی ایک آواز بھی ایسی نہیں سنائی دیتی جس نے شفعہ کے تین حقداروں میں کسی اضافے کی گنجائش پیدا کی ہو، اس لیے کہ اسلامی فقہ کی روشنی میں یہ مسئلہ اتنا مسلم اور طے شدہ تھا کہ اسلامی اصول استدلال کی روشنی میں ایسی کسی رائے کے لیے کوئی ادنیٰ بنیاد بھی موجود نہ تھی۔

۵۳۔ جناب ریاض الحسن گیلانی ایڈووکیٹ نے ایک دلیل یہ بھی پیش کی کہ شفعہ کے معروف تین حقداروں کے بارے میں بھی فقہاء کرام کا اتفاق نہیں رہا، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، اور امام احمدؒ بن حنبل سوائے شریک کے کسی اور کو شفعہ کا حق دینے کے قائل نہیں ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ حقوق جائیداد کے شریک (خلیط) کو اور پڑوسی کو بھی شفعہ کا حق دیتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شفعہ کے استحقاق کا قانون ایسا بے لچک (Rigid) اور حتمی (Final) نہیں ہے جس میں کسی اضافے کی گنجائش نہ ہو، لہٰذا اگر آج شفعہ کے حقداروں کی فہرست میں کوئی اضافہ کردیا جائے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۵۴۔ لیکن فاضل ایڈووکیٹ نے فقہاء کرام کے جس اختلاف کا حوالہ دیا ہے، اگر غور کیا جائے تو وہ ان کے حق میں نہیں، ان کے خلاف جاتا ہے، اگر فقہاء کے اس اختلاف کی بنیاد یہ ہوتی کہ کچھ لوگ قیاس کے ذریعہ ''پڑوسی'' کو حق شفعہ دینے کے قائل ہوتے، اور کچھ اس کی مخالفت کرتے، تو یہ دلیل فاضل ایڈووکیٹ کے لیے کارآمد ہوسکتی تھی، لیکن صورتحال یہ نہیں ہے، کیونکہ اس اختلاف کے سلسلے میں بڑی سیر حاصل بحثیں شروح حدیث اور فقہ کی کتابوں میں ملتی ہیں، اور فریقین نے اپنے اپنے موقف پر ہر ممکن دلائل پیش کیے ہیں، لیکن ان دلائل کے درمیان اس مسئلے میں قیاس کا ذکر کہیں بھی ڈھونڈنے

سے نہیں ملتا، دونوں فریق اس بات پر پوری طرح متفق ہیں کہ حق شفعہ صرف انہیں لوگوں کو مل سکتا ہے، جنہیں سنت نے شفعہ کا حقدار قرار دیا ہو، اس سے آگے کسی بھی شخص کو قیاس کی بنیاد پر یہ حق نہیں دیا جاسکتا، آگے اختلاف صرف اس میں ہے کہ ''سنت'' سے کون کون شخص شفعہ کا حقدار ثابت ہوتا ہے؟ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ یہ فرماتے ہیں کہ شریک ملکیت کے سوا سنت سے کسی اور حقدار کا پتہ نہیں چلتا، اور جن احادیث میں خلیط یا پڑوسی کا ذکر آیا ہے، وہ احادیث یا تو سند کے اعتبار سے مضبوط نہیں ہیں، یا ان میں پڑوسی سے مراد شریک ملکیت ہی ہے۔

۵۵۔ اس کے جواب میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے ہمنوا فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ جن احادیث میں ''پڑوسی'' کا ذکر آیا ہے، وہ قابل اعتماد ہیں، اور ان میں صریح لفظ ''پڑوسی'' کا ہے جس کے ظاہری معنی ہی مراد لینے چاہئیں اس کو ''شریک ملکیت'' کے مجازی معنی پر محمول کرنا درست نہیں، چنانچہ آج تک کسی حنفی فقیہ نے یہ نہیں کہا کہ اگر ''پڑوسی'' کا ذکر حدیث میں نہ ہوتا، یا وہ حدیث قابل اعتماد نہ ہوتی، تب بھی ''پڑوسی'' کو شفعہ کا حق ملنا چاہیے تھا۔

۵۶۔ یہی وجہ ہے کہ اس اختلاف کے بعد جو سنت کے تشریح و تعبیر (Interpreatation) ہی پر مبنی تھا، اور پہلی صدی ہجری ہی میں پیدا ہو گیا تھا، چودہ سو سال تک اس مسئلہ میں کوئی اختلاف پیدا نہیں ہوا، کہ شفعہ کا کوئی چوتھا حقدار نہیں ہوسکتا، اس پورے عرصے میں کوئی ایک فقیہ ایسا نہیں ملتا، جس نے کبھی کسی چوتھے حقدار کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہو، کہ حدیث میں اس کا ذکر نہ ہونے کے باوجود صرف قیاس کی بناء پر اسے شفعہ کا حق دینا چاہیے۔

۵۷۔ یہ اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ یہ مسئلہ ہر دور میں اجماعی طور پر طے شدہ رہا ہے کہ شفعہ کا یہ خلاف قیاس حق صرف انہی لوگوں کو مل سکتا ہے، جن کا ذکر صراحۃً آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہو اور محض قیاس اور رائے کی بنیاد پر کوئی شخص اس کا مستحق نہیں ہوسکتا۔

۵۸۔ آخر میں فاضل ایڈووکیٹ نے یہ نکتہ بھی اٹھایا کہ مزارع کو چونکہ مروجہ قانون کی رو سے بے دخل نہیں کیا جاسکتا، اس لیے وہ زمیندار کا شریک ملکیت ہے، اور شریک ملکیت ہونے کی بنا پر اسے حق شفعہ حاصل ہے۔

۵۹۔ لیکن اس نکتہ پر تبصرہ کے لیے کسی مفصل بحث کی ضرورت نہیں، بے دخلی کے خلاف مروجہ قوانین کے باوجود مزارع کو نہ موجودہ قانون مالک تصور کرتا ہے، نہ شریعت، اگر مزارع قانون کی نظر میں مالک یا شریک ملکیت ہوتا، تو مارشل لاء ریگولیشن نمبر ۱۱۵ اور زرعی اصطلاحات سے متعلق دوسرے قوانین کی ضرورت نہ ہوتی، جن کا مقصد مزارعین کو مزارع کے بجائے زمینوں کا مالک قرار دینا تھا،

لہٰذا ظاہر ہے کہ اس نکتہ میں کوئی وزن نہیں۔

۶۰۔ میرے فاضل برادر محترم جسٹس ایم ایس ایچ قریشی صاحب نے اپنے مجوزہ فیصلے میں ایک مسئلہ یہ اٹھایا ہے کہ ''معاملات'' سے متعلق آنحضرت ﷺ کے ارشادات کس حد تک امت کے لیے واجب العمل ہیں؟ انھوں نے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ کی کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' سے ایک اقتباس نقل کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی جو احادیث کتب حدیث میں مدون ہوئی ہیں، وہ دو قسم کی ہیں: ایک قسم ان احادیث کی ہے جو تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں اور دوسری قسم میں وہ احادیث آتی ہیں، جو تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں ہیں، اور اس دوسری قسم کے بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

''اسی کی نسبت آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے:

میں ایک انسان ہوں، جب میں تم سے کوئی مذہبی امر بیان کروں تو اس کو اختیار کرو، اور جو بات میں اپنی رائے سے کہوں، پس میں انسان ہوں۔

انما انا بشر اذا امرتکم بشیئی من دینکم فخذوا به، واذا امرتکم بشیئی من رأی فانما انابشر۔

محترم جسٹس قریشی صاحب کی رائے میں نہ صرف شفعہ کا معاملہ، بلکہ عبادات کے ماسواء تمام ''معاملات'' دوسری قسم میں داخل ہیں، جن کا منشاء سوسائٹی کی سہولت ہے، یہ احکام جامع اور مانع نہیں ہیں اور نہ ان کا تعلق تبلیغ ورسالت سے ہے۔ لہٰذا اسٹیٹ کو ہر وقت اختیار ہے کہ وہ سہولت اور مصلحت کے پیش نظر ان میں ترمیم واضافہ کرتی رہے۔

۶۱۔ مجھے اپنے فاضل بھائی کے پورے احترام کے ساتھ ان کے اس نقطۂ نظر سے شدید اختلاف ہے، اور اس سے کسی طرح اتفاق ممکن نہیں، کیونکہ یہ استدلال اس نقطۂ نظر پر مبنی ہے کہ اسلام اور بالخصوص سنت کے قطعی احکام صرف عبادات سے متعلق ہیں، اور ''معاملات'' یعنی بیع وشراء، تجارت و معیشت، سیاست وحکومت اور زندگی کے عام کاروبار سے متعلق اسلام نے کوئی معین اور قطعی حکم نہیں دیا، اور یہ معاملات دین کا حصہ ہی نہیں، یہ خالص دنیوی امور ہیں جن کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں، ظاہر ہے کہ دین کو صرف عبادات میں محدود کر دینے کا یہ تصور (جو بنیادی طور پر عیسائیت اور دوسرے مذاہب کا تصور ہے) اسلام سے میل نہیں کھا سکتا، اسلام میں ''قیصر'' اور ''کلیسا'' کی وہ تفریق روا نہیں، جس پر عیسائی مذہب کی بنیاد ہے، اس کے بجائے اسلام کے احکام زندگی کے ہر شعبے پر حاوی ہیں، اور قرآن کریم اور سنت نبویؐ کے بیشمار ارشادات اس پر شاہد ہیں، حضرت شاہ ولی اللہؒ کے حوالے

سے جو حدیث محترم جسٹس قریشی صاحب نے نقل فرمائی ہے، میں پہلے وہ پوری حدیث اس کے پورے سیاق وسباق (Context) کے ساتھ نقل کرتا ہوں، کیونکہ اسی حدیث پر ان کا نقطۂ نظر مبنی ہے، اور اسی کو پورے طور پر دیکھنے سے حقیقت واضح ہو جاتی ہے، یہ حدیث صحیح مسلم میں مروی ہے، اور اس کے پورے الفاظ یہ ہیں:

"عن موسیٰ بن طلحة، عن ابیه، قال: مررت مع رسول الله صلی الله علیه وسلم بقوم علی رؤس النخل، فقال: مایصنع هولاء؟ فقالوا: یلقحونه، یجعلون الذکر فی الانثی، فتلقح، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ما اظن یغنی ذالك شیئاً قال: فاخبروا بذالك، فترکوه فاخبر رسول الله صلی الله علیه وسلم بذالك، فقال، ان کان ینفعهم ذالك فلیصنعوه فانی انما ظننت ظنا، فلاتواخذونی بالظن، ولکن اذا حدثتکم عن الله شیئاً فخذوابه، فانی لن اکذب علی الله عزوجل۔"

موسیٰ بن طلحہ اپنے والد (حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ) سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کچھ لوگوں کے پاس سے گزرا جو کہ کھجور کے درختوں پر چڑھے ہوئے تھے، آپؐ نے پوچھا: یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟ لوگوں نے بتایا کہ یہ کھجور کی تابیر (نر و مادہ درختوں میں جفتی کا عمل) کر رہے ہیں، اور نر کھجور کے کچھ حصے کو مادہ کھجور کے کچھ حصے پر ڈال رہے ہیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا۔" آپ کا یہ ارشاد بعض لوگوں نے ان حضرات تک پہنچا دیا، (جو تابیر کر رہے تھے) چنانچہ انھوں نے یہ عمل ترک کر دیا، بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا گیا (کہ انھوں نے آپؐ کے اس ارشاد کی بنا پر تابیر ترک کر دی ہے) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اگر اس عمل سے انھیں فائدہ پہنچتا ہے تو ان کو چاہیے کہ وہ کرتے رہیں، میں نے تو اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، میرے گمان پر مواخذہ نہ کیا کرو، لیکن جب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمھیں کوئی بات بتاؤں تو اس پر ضرور عمل کرو، کیونکہ میں اللہ پر جھوٹ نہیں باندھ سکتا۔"

(صحیح مسلم ص ۲۶۴ ج ۲ طبع کراچی، کتاب الفضائل، باب امتثال ما قاله شرعاً الخ)

۶۲۔ اس پورے واقعہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو معین شرعی حکم نہیں

دیا تھا، بلکہ اپنے ایک گمان کا اظہار فرمایا تھا، کہ یہ عمل بے فائدہ ہوگا چنانچہ "تأبیر نخل" کے عمل کو دیکھ کر آپ ﷺ نے جو الفاظ ارشاد فرمائے، وہ مذکورہ بالا روایت کی رو سے یہ تھے: "میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا"۔

یہی واقعہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے بھی صحیح مسلم ہی میں مروی ہے، انھوں نے آپ ﷺ کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں:

"لعلكم لولم تفعلوا كان خيرا"

اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید بہتر ہو۔

یہی واقعہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے روایت کے اہے، انھوں نے آپ ﷺ کے یہ الفاظ نقل فرمائے ہیں:۔

"لولم تفعلوا صلح"

"اگر تم ایسا نہ کرو تب بھی ٹھیک رہیگا"

(سنن ابن ماجہ میں یہی واقعہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان فرمایا ہے، انھوں نے بھی یہی الفاظ نقل کیے ہیں۔

"لولم يفعلوا الصلح"

اگر وہ ایسا نہ کریں تب بھی ٹھیک رہیگا۔"

(سنن ابن ماجہ، ص ۸۲۵ ج ۲ طبع بیروت، کتاب الرہون، باب نمبر ۱۵ حدیث نمبر ۲۴۷۱)

بعینہ یہی الفاظ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا دونوں کے حوالے سے روایت فرمائے ہیں (ملاحظہ ہو مسند احمد ص ۱۲۳ ج ۶)

۶۳۔ ان تمام روایتوں سے مجموعی طور پر جو بات سامنے آتی ہے، وہ یہ کہ آنحضرت ﷺ نے تابیر نخل کے بارے میں جو بات ارشاد فرمائی، وہ کوئی ممانعت کے انداز کا حکم نہیں تھا، بلکہ اپنے اس گمان کا اظہار کیا تھا کہ شاید یہ عمل مفید نہ ہو، اور اس کے بغیر بھی کھجور پھل لے آئے، آپؐ نے اس وقت جو الفاظ ارشاد فرمائے، ان میں یہ بات واضح تھی کہ یہ بات کسی شرعی ممانعت کے طور پر نہیں، بلکہ ایک سرسری گمان کے طور پر کہی جارہی ہے، لیکن مذکورہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ کے اس گمان کو بھی واجب العمل سمجھ کر تابیر کا عمل ترک کر دیا، تو آپ ﷺ نے اس موقع پر فرمایا کہ:

"فاني انما ظننت ظنا، فلا تواخذوني بالظن، ولكن اذا حدثتكم عن الله

شیئاً فخذوہ۔"

''میں نے تو اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، پس تم میرے گمان پر میرا مواخذہ نہ کیا کرو، لیکن جب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمہیں کوئی بات بتاؤں، تو اس پر ضرور عمل کرو۔''

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان الفاظ میں روایت کیا ہے:

"انتم اعلم بامر دنیاکم۔"

اپنی دنیا کے معاملات کو تم زیادہ بہتر جانتے ہو

(صحیح مسلم، ص۲۶۴ ج۲)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا یہ الفاظ نقل کرتی ہیں:

"اذا کان شیئا من امر دنیاکم فشانکم به، واذا کان شیئاً من امر دینکم فالی۔"

اگر کوئی معاملہ تمہاری دنیا سے متعلق ہو تو تم جانو، اور اگر کوئی معاملہ تمہارے دین سے متعلق ہو تو وہ میرے سپرد کرو۔''

(سنن ابن ماجہ ص۸۲۵ ج۲، ومسند احمد ص۱۲۳ ج۶)

اور اسی ارشاد کو عکرمہ بن عمارؒ نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کے حوالے سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"انما انا بشر، اذا امرتکم بشیئی من دینکم فخذوا به، واذا امرتکم بشیئی من رأی فانما انا بشر، قال عکرمة اونحوهذا،

''میں تو ایک بشر ہوں، جب تمہیں تمہارے دین کی کسی بات کا حکم دوں تو اس پر عمل کرو، اور اگر تمہیں کسی بات کا اپنی رائے سے حکم دوں، تو میں تو ایک بشر ہوں، عکرمہ (جو حدیث کے راوی ہیں) کہتے ہیں کہ ''یا پھر آپؐ نے اسی جیسے کوئی اور الفاظ استعمال فرمائے۔'' (صحیح مسلم ص۲۶۴ ج۲)

۶۴۔ یہ ہے پورا واقعہ، اور اس کا صحیح سیاق وسباق اس پورے واقعے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان امور کے بارے میں ہے جن کا تعلق خالص تجربے اور مشاہدے سے ہوتا ہے، اور ان کو شریعت سے حرام اور حلال قرار دینے کے بجائے مباح قرار دیا ہے، اور آپ کا مقصد یہ ہے کہ ایسے امور میں اگر کوئی بات میں محض اپنے گمان سے کہہ دوں، کہ شاید فلاں کام مفید یا فلاں کام مضر ہو، تو یہ کوئی شرعی حکم نہیں ہوتا، جس کی پابندی بہر حال لازم ہو، کیونکہ وہ محض ایک سرسری

اظہار خیال ہے، سرے سے کوئی حکم ہے ہی نہیں، چنانچہ علامہ نوویؒ، جو صحیح مسلم کے مستند ترین شارح ہیں اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"لم یکن هذا القول خبراً، وانما کان ظنا، کمابینه فی هذه الروایات، قالوا: ورایه صلی الله علیه وسلم فی امور المعایش، وظنه کغیره، فلایمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص فی ذالك، وسببه تعلق همهم بالاخرة ومعارفها۔"

''آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد (کہ میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا) کوئی پیشن گوئی نہ تھی، بلکہ محض ایک گمان تھا، جیسا کہ ان روایات میں آپ نے خود بیان فرمایا ہے، چنانچہ علماء نے کہا ہے کہ زندگی کے اس قسم کے امور میں آپ کی رائے اور گمان دوسروں کی طرح ہے، لہٰذا اس قسم کے واقعات کا پیش آجانا ناممکن نہیں، اور اس سے (معاذ اللہ) آپ کی شان میں کوئی نقص لازم نہیں آتا، کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی فکر آخرت سے زیادہ متعلق ہوتی ہے۔'' (نووی شرح مسلم ص ۲۶۴ ج ۲)

لیکن اس سے یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکالا جاسکتا کہ ''معاملات'' کے بارے میں اگر آپ کوئی باقاعدہ حکم دیں، یا کوئی قانون بتائیں، یا کسی تنازعے کا کوئی عدالتی فیصلہ فرمائیں یا کسی شخص کے سوال کے جواب میں فتویٰ کے طور پر کوئی بات ارشاد فرمائیں تو وہ بھی کھجوروں کی تابیر کے سلسلے میں آپ کے سرسری گمان کی طرح واجب التعمیل نہ ہوگی۔

۸۶۵۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ کا یہ ارشاد ان امور سے متعلق ہے جن کی بنیاد خالصۃً تجربے اور مشاہدے پر ہوتی ہے، اس میں نہ حرام وحلال کا کوئی سوال ہوتا ہے، اور نہ ان سے حقوق العباد متعلق ہوتے ہیں، زمین سے زیادہ پیداوار حاصل کرنے کے لیے کیا طریقے اختیار کیے جائیں؟ زمین میں ہل کیسے چلایا جائے؟ اس کی صفائی کیونکر کی جائے؟ ان کی دیکھ بھال کے کیا طریقے ہیں؟ کون سے جانور سواری کے لیے زیادہ موزوں ہیں؟ فلاں بیماری میں کون سی دوا زیادہ مفید ہے؟ کونسی غذا زیادہ صحت بخش ہے، اس قسم کے معاملات ہیں جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کا تبلیغ رسالت سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا ان معاملات کے بارے میں آپ ﷺ کے ارشادات کی حیثیت رائے اور گمان کی ہے، شرعی حکم کی نہیں تاہم جب تک خود آپ ﷺ ہی کی طرف سے ایسی کسی رائے یا گمان کے خلاف کوئی بات سامنے نہ آئے، آپ کے گمان اور رائے کا درجہ بھی عام لوگوں کے گمان اور رائے سے بلند تر

ہوگا۔

۲۶۔ خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ، جن کے حوالے سے جناب جسٹس قریشی صاحب نے یہ حدیث اور آپ کے ارشادات کی یہ دو قسمیں نقل فرمائی ہیں، اگر ان کی اس پوری بحث کو پڑھا جائے تو اس سے بھی یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے، یہاں میں ان کی اس بحث کے ضروری حصے مختصراً نقل کرتا ہوں، وہ فرماتے ہیں:

"اعلم ان ماروی عن النبی صلی الله علیه وسلم و دون فی کتب الحدیث علی قسمین: احد هماما سبیله سبیل تبلیغ الرسالة، وفیه قوله تعالیٰ : وما اتاکم الرسول فخذ وه وما نهاکم عنه فانتهوا، منه علوم العباد و عجائب الملکوت، وهذا کله مستند الی الوحی، ومنه شرائع، وضبط العبادات و الا رتفاقات بوجوه الضبط المذکورة فیما سبق، وهذا بعضها مستندة الی الوحی، مستند الی الجتهاد، واجتهاده صلی الله علیه وسلم بمنزلة الوحی لان الله تعالی عصمه من ان یتقرر رأیه علی الخطا.... وثانیها مالیس من باب تبلیغ الرسالة، وفیه قوله صلی الله علیه وسلم: انما انا بشر اذا امرتکم بشیئی من دینکم فخذواو به، واذا مرتکم بشیئی من رای فانما انا بشر، وقوله صلی الله علیه وسلم فی قصة تابیر النخل: فانی انما ظننت ظنا، فلاتا خذونی بالظن، ولکن اذا حدثتکم عن الله شیئا فخذوابه، فانی لم اکذب علی الله۔ فمنه الطب، ومنه باب قوله صلی الله علیه وسلم: علیکم بالا دهم الاقرح، و مستنده التجربة، ومنه مافعله النبی صلی الله علیه وسلم علی سبیل العادة دون العبادة، وبحسب الاتفاق دون القصد، ومنه ماذکره کما کان یذکر قومه،.... ومنه ماقصدبه مصلحة جذئیة یومئذ، ولیس من امور الازمة لجمیع الامة، وذالك مثل مایامربه الخلیفة من تعبة الجیوش و تعیین الشعار۔"

"آنحضرت ﷺ سے جو احادیث مروی اور کتب حدیث میں مدون ہیں، وہ دو قسم کی ہیں، ایک وہ حدیثیں جن کا مقصد تبلیغ رسالت ہے، انھی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا (قرآن کریم میں) یہ ارشاد ہے کہ "رسول جو کچھ تمہیں دیں، وہ ان سے لے لو، اور جس چیز سے روکیں اس سے رک جاؤ" اس قسم کی حدیثوں میں ایک تو وہ

احادیث آتی ہیں جو آخرت کے علوم اور عالم ملکوت کے عجیب حالات پر مشتمل ہیں، اور یہ حصہ تمام تر وحی پر مبنی ہے، اسی طرح اس قسم میں وہ احادیث داخل ہیں، جن میں شرعی احکام، عبادات اور ارتفاقات (دنیوی ضروریات) کو ان خاص طریقوں سے منظم کیا گیا ہے، جن کا ذکر اس کتاب میں پہلے آچکا ہے، ان میں سے بعض احادیث کی بنیاد وحی پر ہے، اور بعض کی بنیاد آپ کا اجتہاد ہے، لیکن آپ کا اجتہاد بھی وحی کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس بات سے معصوم بنایا ہے کہ آپ کی کوئی رائے غلطی پر باقی رہے........دوسری قسم ان احادیث کی ہے جو تبلیغ رسالت سے تعلق نہیں رکھتیں، اسی قسم کے بارے میں آپ کا یہ ارشاد ہے، "میں تو ایک بشر ہوں، جب تمہیں تمہارے دین کے متعلق کسی بات کا حکم دوں، تو اس پر عمل کرو، اور اگر تمہیں اپنی رائے سے کچھ کہوں تو میں تو بشر ہوں۔" اور آنحضرت ﷺ نے کھجوروں کے نر و مادہ کو ملانے کے سلسلے میں فرمایا تھا، "میں نے تو اپنے ایک گمان کا اظہار کیا تھا، پس میرے گمان پر میرا مواخذہ نہ کرو لیکن جب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمہیں بولا۔" اس دوسری قسم میں وہ احادیث آتی ہیں جو طب سے متعلق ہیں، نیز اسی میں آپ ﷺ کے اس قسم کے ارشادات داخل ہیں جیسے آپ نے فرمایا کہ "وہ گھوڑا ارکھو جو سیاہ ہو اور اس کی پیشانی پر ہلکی سفیدی ہو" ان ارشادات کی بنیاد تجربے پر تھی، اسی طرح اسی قسم میں آپ کے وہ افعال بھی داخل ہیں جو آپ ﷺ نے عبادات کے بجائے عادت کے طور پر انجام دیئے، یا جو آپ ﷺ سے قصداً نہیں، بلکہ اتفاقاً سرزد ہوئے، نیز اس میں وہ واقعات اور قصے بھی داخل ہیں جو آپ ﷺ اپنی قوم کی طرح بیان فرمایا کرتے تھے،......اسی طرح اس قسم میں آپ ﷺ کے وہ ارشادات بھی داخل ہیں جو آپ ﷺ نے کسی خاص دن میں کسی جزوی مصلحت کی بنا پر ارشاد فرمائے، اور پوری امت کے لیے لازمی امور کی حیثیت نہیں رکھتے، مثلاً جنگ کے دوران لشکروں کی صف بندی، اور لشکر کے لیے کوئی شعار (کوڈورڈ) مقرر کرنا۔"

(حجۃ اللہ البالغہ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳ طبع اصح المطابع کراچی)

۶۷۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی اس پوری بحث کو سامنے رکھنے کے بعد اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ وہ "معاملات" سے متعلق آنحضرت ﷺ کے ارشادات کو دوسری قسم میں نہیں، بلکہ پہلی

قسم میں داخل مان رہے ہیں، اور ان کے نزدیک بھی دوسری قسم کا تعلق صرف ان ارشادات سے ہے، جو خالصۃً تجربے اور مشاہدے پر مبنی ہوتے ہیں، اور ان کا حقوق اللہ اور حقوق العباد سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

۶۸۔ ''ارتفاقات'' حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی مشہور اصطلاح ہے، جس کی تشریح انھوں نے ''حجۃ اللہ البالغہ'' ہی کے صفحہ نمبر ۹۷ سے صفحہ نمبر ۹۹ تک کی ہے، مختصر لفظوں میں اس اصطلاح کا ترجمہ ''زندگی کی ضروریات'' سے کیا جاسکتا ہے، اس میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے معیشت، خانہ داری معاملات سیاست غرض ہر شعبہ زندگی کو شامل کیا ہے، ان ارتفاقات کے بارے میں مذکورہ بالا اقتباس کے آغاز ہی میں فرماتے ہیں: کہ ان کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں، اور پہلی قسم میں داخل ہیں، اور اس میں شاہ صاحب نے تفصیل کے ساتھ بیع و شراء سے لیکر شفعہ وغیرہ تک تمام معاملات کو شامل فرمایا ہے، اور ان کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں، انھیں ابدی طور پر واجب العمل قرار دیا ہے۔

۶۹۔ حقیقت یہ ہے کہ ''معاملات'' دین کا اہم ترین شعبہ ہے، اور اگر دینی تعلیمات کا جائزہ لیا جائے، تو ان کا تین چوتھائی حصہ ''معاملات'' پر مشتمل ہے، اور صرف ایک چوتھائی حصہ عبادات سے تعلق رکھتا ہے، آنحضرت ﷺ صرف عبادات کے اس ایک چوتھائی حصے کی تعلیم کے لیے تشریف نہیں لائے تھے، بلکہ آپؐ زندگی کے ہر شعبے میں وہ ہدایات دینے کے لیے تشریف لائے تھے جن کے بارے میں عقل انسانی ٹھوکر کھاسکتی ہے، چنانچہ آپؐ نے ''حقوق العباد'' کی ادائیگی پر جس قدر زور دیا ہے، وہ کسی مسلمان سے مخفی نہیں ان ''حقوق العباد'' کی تمام تر تفصیلات ''معاملات'' ہی کے ذیل میں آتی ہیں، اور سرکار دو عالم ﷺ نے ان کے بارے میں نہایت مفصل احکام دیئے ہیں، ان تمام احکام شریعت کو یہ کہہ کر بے اثر نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ''تابیر نخل'' کے بارے میں آپؐ کے ایک سرسری گمان کی طرف غیر واجب العمل ہیں، ورنہ اس کے معنی اور کیا ہوں گے کہ اسلام بھی عیسائیت اور دوسرے مذاہب کی طرح صرف عقائد اور عبادات کا مذہب ہے، زندگی کے معاملات سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اور ان معاملات میں انسان جس بات کو بھی سہولت (Convenience) اور (Exegency) کے مطابق سمجھے، اسے اختیار کرنے میں آزاد ہے، ظاہر ہے کہ دین اور دنیا میں اس درجہ تفریق کا یہ نظریہ قرآن وسنت کی تعلیمات میں کہیں فٹ نہیں ہوسکتا۔

۷۰۔ اگر خود دستور پاکستان کی دفعہ ۲۲۷ اور دفعہ ۲۳۰ پر غور کیا جائے تو وہ اس بنیاد پر مبنی ہیں کہ قرآن وسنت دونوں کے احکام زندگی کے ہر شعبے پر حاوی ہیں، اسی لیے عدالت ھذا کو یہ اختیار دیا گیا

ہے کہ وہ جن ملکی قوانین کو قرآن وسنت کے خلاف پائے، اسے دفعہ ۲۰۳ کے طریق کار اور شرائط کے مطابق کالعدم قرار دیدے، اگر اسلام اور بالخصوص سنت رسول اللہ ﷺ کے ''معاملات'' میں واجب التعمیل نہ ہوتے تو یہ دفعہ تقریباً بے معنی تھی، اس لیے کہ ملکی قوانین کا تعلق عموماً ''عبادات'' سے نہیں بلکہ معاملات ہی سے ہوتا ہے، لہذا جب دستور پاکستان ملکی قوانین کے سلسلہ میں ''سنت'' کو واجب التباع قرار دے رہا ہے، تو اس کے واضح معنی یہ ہیں کہ ''معاملات'' کے بارے میں بھی آنحضرت ﷺ کی سنت کو واجب العمل قرار دیتا ہے، لہذا عدالت ہذا کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی ''سنت'' کے بارے میں یہ کہے کہ اس کا تعلق چونکہ معاملات سے ہے، اور معاملات کے بارے میں ''سنت'' واجب الاتباع نہیں، اس لیے یہ ''سنت'' واجب التعمیل نہیں۔ ہاں یہ عدالت کسی حدیث کے بارے میں یہ قرار دے سکتی ہے کہ وہ مسلّم اصولوں کی روشنی میں فلاں فلاں دلائل کی بنا پر زیر بحث مسئلے میں اطلاق پذیر (Applicable) نہیں ہوتی، اور اس مسئلہ پر میں پیچھے تفصیل کے ساتھ گفتگو کر چکا ہوں، جس میں شفعہ کی علت، حکمت اور قیاس کی شرائط پر کافی بحث آچکی ہے۔

۷۱۔ خاص طور پر شفعہ کے معاملے کو اس لیے بھی کھجوروں کی تابیر کے واقعے سے منسلک نہیں کیا جاسکتا کہ کھجوروں کے واقعے میں نہ آنحضرت ﷺ نے ممانعت کا کوئی واضح حکم دیا تھا نہ قطعی رائے کے طور پر آپؐ نے کوئی پیشگوئی فرمائی تھی، نہ وہاں کسی کے حق کا کوئی سوال تھا، اور نہ کوئی حلال وحرام کا مسئلہ زیر بحث تھا، اس کے برخلاف ''شفعہ'' کے بارے میں جن احادیث کا اس فیصلے میں پہلے ذکر آیا ہے، اور ''بیع وشرا'' کے متعلق قرآن وسنت کے جو ارشادات میں نے فقرہ نمبر ۴ سے فقرہ نمبر ۱۰ تک ذکر کیے ہیں، وہ سب کے سب باقاعدہ احکام ہیں، جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے، وہاں کسی گمان یا ذاتی خیال کا کوئی سوال نہیں، بلکہ حرام وحلال کا مسئلہ ہے، چنانچہ بعض روایتوں میں شفعہ سے متعلق صراحۃً یہ الفاظ استعمال بھی ہوئے ہیں، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

> لایحل له ان یبیع حتی یوذن شریکه، فان شاء اخذ، وان شاء ترك، فاذاباع ولم یوذنه فهوا حق به۔
>
> مالک زمین کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی زمین بیچے، جب تک کہ اپنے شریک کو اس کی اطلاع نہ دیدے، پھر وہ چاہے تو اسے لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے، لیکن اگر اس نے وہ زمین بیچ دی، اور اسے نہ بتایا تو وہ اس کا حقدار ہے۔''
>
> (صحیح مسلم، ص ۳۲ ج ۲، باب الشفعہ)

اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

لایحل مال امری الابطیب نفس منه
کسی شخص کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں''۔
(مشکوٰۃ المصابیح، ص ۵۵، ج ۱)
اور حضرت ابوحمید سعدی کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:۔
لایحل لمسلم ان یاخذ عصا اخیه بغیر طیب نفس منه''
کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کی لاٹھی بھی اس کی خوشدلی کے بغیر لے''۔ (مواردالضمآن، ص ۲۸۳۔الروضۃ۔شام)

۷۲۔ ان احادیث میں خط کشیدہ الفاظ صراحۃً بتا رہے ہیں کہ خرید و فروخت اور شفعہ کا معاملہ ''تابیر نخل'' کی طرف محض نجی مشورے، رائے اور گمان کا نہیں بلکہ حلال و حرام کا، اور لوگوں کے قانونی حق کا ہے ظاہر ہے کہ لوگوں کو حلال و حرام سے آگاہ کرنا، اور ان کے شرعی حقوق متعین کرنا، ''تبلیغ رسالت کا ایک اہم حصہ ہے جسے سہولت کی بنیاد پر قائم کردہ رائے قرار دے کر اس سے صرف نظر ممکن نہیں، ان تمام احکام کو آنحضرت ﷺ کے اس ارشادات پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ ''میرا تو گمان نہیں ہے کہ اس عمل سے کچھ فائدہ ہوگا'' اور اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید بہتر ہو''۔

۷۳۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام نے دوسرے طبقات کی طرح مزارع کو بھی بڑے حقوق عطا فرمائے ہیں، اور اگر وہ طبقہ ظلم و ستم کا شکار ہے، یا شدید محنت کے باوجود اپنی محنت کا مناسب صلہ دلوانے کے لیے ضروری اقدامات کرے، لیکن یہ اقدامات قرآن و سنت کے عطا کیے ہوئے دائرے میں رہ کر ہونے چاہئیں، یہ دائرہ چونکہ خالق کائنات کا بنایا ہوا ہے، اس لیے اس میں ہر طبقے کی واقعی ضروریات مکمل توازن کے ساتھ پوری ہوتی ہیں، اور اس افراط و تفریط سے نجات ملتی ہے جس نے دنیا کو تہ و بالا کیا ہوا ہے، اس متوازن دائرے سے قطع نظر کر کے اور محض چلتے ہوئے نعروں سے متاثر ہو کر ایسے اقدامات تجویز کرنا جو قرآن و سنت کے احکام اور اسلام کے مسلمانوں کے خلاف ہوں، مسئلے کا کوئی حل نہیں ہے۔

۷۴۔ بہرکیف! پہلی تنقیح کا جواب نفی میں ہے اور شفعہ کے تین مسلم حقداروں پر کسی اور قسم کے حقدار کا اضافہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم ہے۔

حقداران شفعہ میں ترتیب

۷۵۔ دوسرا تنقیح طلب مسئلہ یہ تھا کہ شفعہ کے تین حقداروں کے درمیان اسلامی فقہ میں جو ترتیب رکھی گئی ہے، کہ پہلا حق شریک کا ہے، دوسرا اس شخص کا جو متعلقہ جائیداد کے حقوق میں شریک ہو، اور تیسرا اس شخص کا جو پڑوسی ہو، آیا اس ترتیب کو کسی قانون سازی کے ذریعہ بدلا جاسکتا ہے؟

۷۶۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شفعہ چونکہ خلاف قیاس آنحضرت ﷺ کے ارشاد سے ثابت ہے، اس لیے اس میں ترتیب بھی وہی رہے گی، جو آنحضرت ﷺ نے مقرر فرمائی، اور حضرت عامر شعبی سے صحیح سند کے ساتھ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"الشفیع اولی من الجار، والجار اولی من الجنب۔"

''شفیع (شریک) پڑوسی کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے، اور پڑوسی دوسرے پہلو والوں پر فوقیت رکھتا ہے۔''

(مصنف عبدالرزاق ص ۷۹ ج ۸ حدیث نمبر ۱۴۳۹۰ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۶۶ ج ۷ حدیث نمبر ۲۷۶۴)

اور اس ترتیب کا ذکر قاضی شریح نے اس طرح فرمایا ہے:

"الخلیط احق من الشفیع، والشفیع احق من الجار، والجار عمن سواہ۔"

شریک کا حق شفیع (حقوق بیع کی بنا پر شفعہ کرنے والے) سے زیادہ ہے اور شفیع کا حق پڑوسی سے، اور پڑوسی کا حق باقی تمام لوگوں سے زائد ہے۔''

(مصنف ابن بی شیبہ، ص ۱۶۷ ج ۷، حدیث نمبر ۲۷۶۷ ونصب الرایہ للزیلعی ص ۱۷۶ ج ۴، بحوالہ طحاوی وعبدالرزاق)

اور حضرت ابراہیم نخعی اس ترتیب کا ذکر اس طرح فرماتے ہیں:

"الشریك احق بالشفعة، فان لم یکن له شریك فالجار"

''شریک شفعہ کا زیادہ حقدار ہے، اگر وہ نہ ہو تو پڑوسی''

(مصنف ابن ابی شیبہ، ص ۱۶۷ ج ۷، حدیث نمبر ۲۷۶۸)

لہٰذا اس ترتیب میں کوئی تبدیلی سنت کے خلاف ہوگی۔

۷۷۔ زیر نظر مقدمات میں حقداران شفعہ کے درمیان ترتیب کا مسئلہ اس لیے زیر بحث آیا ہے کہ

مارشل لاء ریگولیشن ۱۹۷۲ء کے فقرہ ۲۵، شق ۳ ذیل ڈی میں مزارع کو شفعہ کا سب سے پہلا حق دیا گیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر ایک فروخت شدہ زمین میں شریک ملکیت اور مزارع دونوں موجود ہوں تو شریک ملکیت کو شفعہ کا حق نہیں ہوگا، اور ظاہر ہے کہ یہ حکم ان تمام احادیث کے خلاف ہے، جن میں شریک ملکیت کو شفعہ کا حق دیا گیا ہے مثلاً:

من كان له شريك في حائط، فلا يبع نصيبه من ذالك حتى يعرضه على شريكه

''جس شخص کا کسی باغ میں کوئی شریک ہو تو وہ اس باغ میں اپنا حصہ ہرگز فروخت نہ کرے جب تک کہ اس کی پیشکش اپنے شریک کو نہ کر لے''۔

(جامع ترمذی، کتاب البیوع، حدیث نمبر ۱۳۱۲)

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"الشريك شفيع" ''شریک ملکیت شفعہ کا حقدار ہے۔''

(جامع ترمذی، کتاب الاحکام، باب ماجاء ان الشریک شفیع، حدیث نمبر ۱۳۷۱)

۷۸۔ یہاں شریک کو کسی شرط کے بغیر شفعہ کا حقدار قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اس کا حق سب سے مقدم ہے، اس کے برخلاف پڑوسی کو شفعہ کا حق آپ نے اس صورت میں عطا فرمایا جب کوئی شریک موجود نہ ہو، چنانچہ حضرت شرید رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں۔

"ان رجلاقال: يا رسول الله! ارضي ليس لاحد فيها شركة، ولاقسمة، الاالجوار، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الجار احق بسقبه۔"

ایک شخص نے عرض کیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری زمین میں نہ کسی کی شرکت ہے، اور نہ کسی تقسیم کی ضرورت، البتہ پڑوسی ہے، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پڑوسی دوسروں کے مقابلے میں شفعہ کی وجہ سے (زمین کا) زیادہ حقدار ہے،

(سنن النسائی، کتاب البیوع، باب ذکر الشفعہ واحکامہا، ج ۷، ص ۳۲۰، طبع مصر، وسنن ابن ماجہ، ص ۸۳۴ ج ۲، حدیث نمبر ۲۴۹۶ کتاب الشفعہ)

۷۹۔ لہٰذا جب شریک کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ کا علی الاطلاق.....(Absolutely) زیادہ حقدار قرار دیا ہے، اور پڑوسی کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ حقدار قرار دیا ہے، تو اس ترتیب میں کوئی تبدیلی سنت کے خلاف ہوگی، جبکہ ایک ایسے شخص کو ان تمام قسموں پر فوقیت دی جائے، جس کو سنت میں شفعہ دیا ہی نہیں گیا، اور جسے پہلی تنقیح کے مطابق شفعہ کا حقدار قرار دینا قرآن وسنت کے خلاف ہے۔

شفعہ سے بعض زمینوں کا استثناء:

۸۰۔ تیسرا تنقیح طلب مسئلہ یہ تھا کہ آیا بعض خاص خاص زمینوں کو شفعہ کے قانون سے مستثنٰی کیا جا سکتا ہے؟

۸۱۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سنت میں شفعہ کا حق صرف ان زمینوں پر دیا گیا ہے جو کسی انسان کی شخص ملکیت ہوں، شفعہ سے متعلق جو احادیث اس فیصلے میں ذکر کی گئی ہیں۔ان میں یہ بات واضح ہے کہ وہ شخصی ملکیت کی اراضی سے متعلق ہیں، مثلاً حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ایک حدیث کے الفاظ ہیں:

"ایکم کانت له ارض، اونخل، فلا یبعهما حتی یعرضها علی شریکه"

تم میں سے جس شخص کی ملکیت میں کوئی زمین یا نخلستان ہو، تو وہ اس کو اس وقت تک نہ بیچے جب تک اپنے شریک کو اس کی پیشکش نہ کرلے۔

(سنن النسائی، کتاب البیوع، باب الشرکۃ فی النخل، ص ۲۳۳، ج ۲، طبع قدیمی کتب خانہ کراچی)

۸۲۔ اس حدیث سے واضح ہے کہ شفعہ سے متعلق تمام احکام ان زمینوں سے متعلق ہیں جو شخص ملکیت میں ہوں، چنانچہ جو اراضی کسی کی ذاتی ملکیت میں نہیں ہیں، مثلاً سرکاری اراضی جو سرکار کی ملکیت ہوں، یا وقف اراضی، ان کے بارے میں شفعہ کا کوئی حق قائم نہیں ہوتا، فقہاء کرام نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے مثلاً علامہ ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں:۔

وانما تجب فی الارضی التی تملك رقابها، حتی لاتجب فی الاراضی التی حازها الامام للمسلمین یدفعها بزراعة وانما تجب لحق الملك فی الاراضی ـــ مالا یجوز بیعه فی العقارات کالاوقاف، والحانوت المسبل، فلا شفعة فی ذالك

''شفعہ صرف اُن اراضی میں واجب ہوتا ہے جو کسی کی ذاتی ملکیت میں ہوں چنانچہ جو اراضی امام (حکومت) نے عام مسلمانوں کے نمائندے کی حیثیت سے سرکاری قبضے میں لے لی ہوں، اور انہیں مزارعت پر دے رکھا ہو، ان میں شفعہ جاری نہیں ہوتا، کیونکہ شفعہ اراضی کی شخصی ملکیت کی بنیاد پر واجب ہوتا ہے، ـــ (اسی طرح) جن غیر منقولہ جائیدادوں کی بیع (عام حالات میں) جائز نہیں ہوتی، جیسے اوقاف اور وقف شدہ دکانیں، ان میں بھی شفعہ نہیں ہے۔

(البحر الرائق، ص ۱۳۸، ج ۸)

اور علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"ويشترط كونه مملوكا كما علم مما قدمه ويأتي، فخرج الوقف، وكذا الاراضي السلطانية"

''اور جیسا کہ پہلے بھی گزر چکا ہے، اور آئندہ بھی بیان ہوگا، شفعہ کے لیے زمین کا شخص ملکیت میں ہونا ضروری ہے، لہذا وقف اور سرکاری مملوکہ زمینیں اس سے خارج ہیں''۔ (ردالمحتار، ص ۱۵۲، ۱۵۳، ج ۵، مطبوعہ کوئٹہ ۱۳۹۹ھ)

لہذا اگر شفعہ کے قانون میں وقف یا سرکاری مملوکہ آباد زمینوں کو شفعہ سے مستثنیٰ رکھا جائے، تو یہ اسلامی احکام کے عین مطابق ہوگا، وقف کے استثناء سے مسجدیں اور وہ شفا خانے مسافر خانے اور تعلیم گاہیں وغیرہ شفعہ کے اطلاق سے خارج ہوں گی، جن کو باقاعدہ وقف کر دیا گیا ہو، اسی طرح وہ تمام آباد زمینیں جو سرکاری ملکیت میں ہوں، ان کو بھی شفعہ کے اطلاق سے خارج کرنا ضروری ہے۔

۸۳۔ لیکن وہ زمینیں جو شخصی ملکیت میں ہوں، ان کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد واضح ہے کہ:

"الشفعة في كل شرك، من ارض اوربع، اوحائط"

''شفعہ ہر مشترک زمین میں واجب ہے، خواہ وہ مکان ہو، یا باغ''۔

(صحیح مسلم، کتاب المساقات، باب الشفعہ، حدیث نمبر ۴۰۰۷)

نیز ارشاد ہے:

"ايكم كانت له ارض، اونخل، فلا يبعها حتى يعرضها على شريكه"

تم میں سے جس شخص کی ملکیت میں کوئی زمین یا نخلستان ہو، تو وہ اس کو اس وقت تک نہ بیچے، جب تک اپنے شریک کو اس کی پیشکش نہ کر لے"

(سنن النسائی کتاب البیوع، باب الشرکۃ فی النخل، ص ۲۳۳ ج ۲)

۸۴۔ انہی احادیث کی بنا پر تمام امت کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ شفعہ ہر قسم کی غیر منقولہ جائیداد میں واجب ہے، علامہ ابن تیمیہؒ تحریر فرماتے ہیں:

"اتفق الائمة على ثبوت الشفعة في العقار الذي يقبل القسمة"

تمام آئمہ اس بات پر متفق ہیں کہ ہر وہ غیر منقولہ جائیداد جو قابل تقسیم ہو، اس میں شفعہ کا حق ثابت ہے۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ، ص ۳۸۱، ج ۳۰، طبع ریاض)

اور چونکہ شفعہ کا حق صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی بنا پر خلاف قیاس طریقے سے ثابت ہوا ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر زمین پر شفعہ کا حق دینے کی صراحت فرمائی ہے، اس لیے اس میں کوئی استثناء سنت کے خلاف ہوگا، ایسے مواقع پر صرف شدید ضرورت کے غیر معمولی حالات ہی میں اسلامی اصولوں کی روشنی میں کوئی استثناء پیدا کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے، اور وہ بھی عارضی اور بقدر ضرورت، لیکن بعض زمینوں کو دائمی طور پر شفعہ سے مستثنیٰ قرار دینا، یا صوبائی حکومت کو یہ اختیار دے دینا کہ وہ اپنی آزاد صوابدید سے جب چاہے، اور جس علاقے کو چاہے، شفعہ سے مستثنیٰ کر دے، اسلامی احکام سے مطابقت نہیں رکھتا۔

۸۵۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی احکام کی رو سے شفعہ جائیدادیں بڑھاتے رہنے کا ذریعہ نہیں، بلکہ اپنی جائز ملکیت کے استعمال میں پیش آنے والی تکالیف کو دور کرنے کا ایک راستہ ہے، اسی لیے شریعت نے اس حق کے استعمال پر از خود ایسی پابندیاں عائد فرمائی ہیں کہ اسے صرف واقعی ضرورت مند شخص ہی استعمال کر سکے، اور کوئی شخص اس کا ناجائز استعمال کر کے دوسروں کو مبتلائے آزار نہ کرے، ''طلب مواثبت''، ''طلب اشہاد'' اور ''طلب خصومت'' کے تفصیلی احکام جو محترم جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں بیان فرمائے ہیں اسی مقصد کے لیے ہیں، اور اسی لیے بعض فقہاء کرام مثلاً امام محمدؒ نے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ شفعہ کے مطالبے کرنے والے کو دعویٰ کے وقت زرثمن عدالت میں داخل کرنا چاہیے۔

(ملاحظہ ہو ردالمحتار، ص ۱۶۰، ج ۵)

اگر ان احکام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو شفعہ کے مقدمات خود بخود کم ہونگے اور صرف ضرورت مند لوگ ہی یہ مقدمات داخل کریں گے، اور کسی استثناء کی کوئی عملی ضرورت نہیں رہے گی۔

۴۔شفعہ کا مقدمہ دائر کرنیکی مدت:

۸۶۔ چوتھا تنقیح طلب مسئلہ یہ ہے کہ شفعہ کا دعویٰ دائر کرنے کی زیادہ سے زیادہ مدت بیع کی تاریخ سے ایک سال، یا بعض حالات میں اس سے زائد مقرر کرنا اسلامی احکام کے مطابق ہے یا نہیں۔

۸۷۔ اس مسئلے کا تعلق چونکہ بظاہر قانون میعاد سماعت سے ہے، اس لیے اس کی تفصیلات میں جانے سے قبل یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اس قانون کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ لینا اور عدالت کے دائرہ اختیار میں ہے یا نہیں؟ اس تحقیق کی ضرورت اس لیے ہے کہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ بی، جو فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرہ اختیار سماعت کا تعین کرتی ہے اس کی شق (بی) میں ''قانون'' کی

تعریف سے ہر اس قانون کو خارج کر دیا گیا ہے جو کسی عدالت کے ضابطہ کار سے متعلق ہو، جس کے نتیجے میں ضابطے کے قوانین (Procedural Law) فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرہ اختیار ساعت سے خارج ہیں، قانون میعاد ساعت (Law of Limitation Act) کا تعلق چونکہ عموماً ضابطے کے قوانین سے سمجھا جاتا ہے، اس لیے بظاہر یہ نظر آتا ہے کہ قانون میعاد ساعت (Limitation Act) کی وہ دفعہ جس میں شفعہ کے مقدمہ کی میعاد ساعت ایک سال قرار دی گئی ہے، اس کو فیڈرل شریعت کورٹ میں اختیار ساعت (Jurisdiction) نہ ہونے کی بناء پر چیلنج نہیں کیا جاسکتا۔

۸۸۔ لیکن اگر شفعہ کے اسلامی احکام پر غور کیا جائے تو صورتِ حال اتنی سادہ نہیں ہے، یہ مسئلہ اصول قانون (Jurisprudence) میں خاصا متنازعہ مسئلہ ہے، کہ قانون اصلی (Substantive Law) اور قانون ضابطہ (Procedural Laws) کے درمیان خط امتیاز کس طرح کھینچا جاسکتا ہے؟ اور حقیقت یہ ہے کہ ان دو قسموں کی ایسی جامع اور مانع تعریف اب تک نہیں کی جاسکی جو ہر اعتراض سے خالی ہو، اور کسی لگے بندھے (Hard and fast) اصول کی عدم موجودگی میں ہر قانون کا اس کی خصوصیات کی بناء پر الگ جائزہ لینا پڑتا ہے، کہ اسے ''قانون اصلی'' کہا جائے یا ''قانون ضابطہ''؟ ڈاکٹر پیٹن لکھتے ہیں۔

"One of the orthodot classification is that which distinguishes between sbustantive and procedural law, but it is difficult to draw a clear line between them".

(Paton Jurisprudence iiird ed/P.536)

۸۹۔ تاہم مختلف آراء کے نتیجے میں اتنی بات مسلم نظر آتی ہے کہ حقوق پیدا کرنا قانون ضابطہ کا نہیں بلکہ قانون اصلی (Substantive Law) کا کام ہوتا ہے، جبکہ ان حقوق کو عدالت کے ذریعہ ثابت اور نافذ کرانے کا طریق کار مقرر کرنا قانون ضابطہ (Procedural Law) کا کام ہے، بالفاظ دیگر حق کا وجود میں آنا اور باقی رہنا قانون اصلی سے معلوم ہوتا ہے اور عدالت کے ذریعہ اس کا ثابت ہونا قانون ضابطہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

۹۰۔ لہٰذا اگر ایک حق کے بارے میں یہ بات طے ہو کہ وہ کسی قانون اصلی (Substatnive Law) کے ذریعہ وجود میں آچکا ہے، اور مسئلہ صرف اسے عدالت میں ثابت کرنے کا ہو، تو اس صورت میں میعاد ساعت (Limitation) یقیناً ضابطے (Procedure) کا مسئلہ ہوگا، لیکن اگر

کسی حق کے وجود میں آنے (Existence) یا باقی رہنے (Continuance) ہی کے لیے کوئی مدت ناگزیر ہو تو جو قانون اس مدت کا تعین کرے، وہ ضابطے کا قانون نہیں، بلکہ اصلی (Substantive) قانون ہے۔

۹۱۔ مثال کے طور پر اگر کسی قانون میں قرض کی وصولی کے لیے مقدمہ دائر کرنے کی زیادہ سے زیادہ مدت تین سال مقرر کی جائے، تو یہ ضابطے کا قانون ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تین سال کے بعد قرض وصول کرنے کا حق ختم ہو جائے گا، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ تین سال کے بعد اسے عدالت کے ذریعہ ثابت کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہے گا، لیکن اگر کوئی قانون یہ کہے کہ جو شخص تین سال تک اپنی غیر آباد زمین کو آباد کرنے کا ثبوت عدالت میں فراہم نہیں کریگا، وہ زمین کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، تو ظاہر ہے کہ اسے ضابطے کا قانون نہیں، بلکہ اصلی قانون کہا جائے گا۔

۹۲۔ شفعہ کا مقدمہ دائر کرنے کے لیے جو مدت مقرر کی جاتی ہے، اس کا منشا صرف یہ نہیں ہوتا کہ اس مدت کے بعد بھی حق شفعہ تو باقی ہے، لیکن اس کا مقدمہ قابلِ سماعت نہیں رہا، بلکہ جیسا کہ آگے واضح ہوگا، اسلامی احکام کی رو سے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس مدت تک اگر کسی شخص نے عدالت سے رجوع نہ کیا تو اس کے لیے شفعہ کا حق یا تو وجود ہی میں نہیں آئے گا، یا باقی نہیں رہے گا، لہٰذا اس مدت کا تعلق چونکہ حق کے وجود اور بقا سے ہے، اس لیے یہ ضابطے کا نہیں، قانون کا اصلی مسئلہ ہے۔

۹۳۔ اس کی ایک سادہ مثال قانون معاہدہ ۱۸۷۲ء کی دفعہ ۶ ذیل ۲ ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ اگر ایک فریق کی جانب سے ایجاب (offer) کے بعد دوسرا فریق ایک مدت مناسب میں قبول (Acceptance) کا اظہار نہ کرے، تو ایجاب خود بخود منسوخ ہو جائیگا۔

۹۴۔ یہاں قبول (Acceptance) کے لیے ایک مدت مناسب پر چونکہ حق کا وجود و بقا موقوف ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ مدت ضابطے کا نہیں، بلکہ قانون اصل کا جزو سمجھی جائے گی۔

۹۵۔ اسی طرح شفعہ میں شفیع کے لے شریعت نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ بیع کا علم ہونے کے بعد ایک معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرے، جس کے تین مدارج (Stages) ''طلب مواثبت'' ''طلب اشہاد'' اور ''طلب خصومت'' کی شکل میں رکھے گئے ہیں، جن کی تفصیل جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں بیان فرمائی ہے، ان احکام کی رو سے عدالت سے رجوع کرنا صرف اپنے حق کو ثابت کرنے اور نافذ کرنے کے لیے نہیں، بلکہ حق کو وجود میں لانے کے لیے ضروری ہے، فقہاء کرام نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر کوئی شخص ''طلب مواثبت'' اور ''طلب اشہاد'' کے بعد، لیکن مقدمہ دائر کرنے سے قبل ہی انتقال کر جائے، تو اس کے ورثہ شفعہ کا دعویٰ نہیں کر سکتے، خواہ مدت ابھی

باقی ہو، کیونکہ عدالت سے رجوع کرنے سے قبل مرنے والے کا حق وجود ہی میں نہیں آیا، اور جو حق وجود میں نہ آئے، اس میں میر ا ث جاری نہیں ہوتی۔

(ہدایہ ص۳۹۲ ج۴)

۹۶۔ لہذا جس قانون کا مقصد ان مطالبات کے لیے کسی معقول مدت کا تعین ہو، جو حق کے وجود میں آنے کے لیے ناگزیر ہیں، اس کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳۔ بی کی شق (بی) کے مندرجہ ذیل الفاظ میں داخل ہیں۔

"Law relating to the procedure of any Court".

لہذا میری رائے میں زیر بحث مسئلہ فیڈرل شریعت کورٹ کے دائرہ اختیار سماعت سے باہر نہیں ہے۔

۹۷۔ اب میں اصل تنقیح کی طرف آتا ہوں شفعہ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"الشفعة كحل العقال" ''شفعہ اونٹ کی رسی کھولنے کی مانند ہے''۔

(سنن ابن ماجہ، ص۱۸۲ طبع کراچی، حدیث نمبر ۲۵۰۰، وسنن بیہقی ص۱۰۸ ج۶، واعلاء السنن، ص۱۸ ج۱۷)

۹۸۔ عربی محاورے کی رو سے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ایک اونٹ کی رسی کھولتے ہی اگر اس کو قابو کرنے کا کوئی دوسرا طریقہ اختیار نہ کیا جائے، تو اونٹ بھاگ کھڑا ہوتا ہے، اور ہاتھ سے نکل جاتا ہے، اسی طرح اگر بیع کا علم ہونے پر شفعہ کے مطالبے کا کوئی فوری اقدام نہ کیا جائے، تو شفعہ کا حق ہاتھ سے جاتا رہتا ہے۔

۹۹۔ اسی مفہوم کو قاضی شریح نے اس طرح بیان فرمایا ہے:۔

"انما الشفعة لمن واثبها"۔

''شفعہ صرف اس شخص کا حق ہے جو اس کی طرف چھلانگ لگا کر جائے۔

(مصنف عبدالرزاق، ص۸۳ ج۸، حدیث نمبر ۱۴۴۰۶)

اور حضرت عامر شعبی فرماتے ہیں:۔

"من بيعت شفعته، وهو شاهد لاينكرها، فقد ذهبت شفعته"

''جس شخص کی موجودگی میں وہ مکان فروخت ہو، جس پر اسے شفعہ کا حق ہوتا، اور وہ اس کا انکار نہ کرے، تو اس کا حق شفعہ ختم ہو گیا''۔

(مصنف عبدالرزاق، ص۸۳، ج۸، حدیث نمبر ۱۴۴۰۵)

۱۰۰۔ لہٰذا ایسے شخص کو شفعہ کا حق دینا جو بیع کے علم میں آنے کے بعد تقریباً سال بھر تک شفعہ کے لیے کوئی کارروائی نہ کرے، سنت کے خلاف ہے، اور اس سے اس خریدار کی سخت حق تلفی لازم آتی ہے، جس نے جائز طور پر جائیداد خریدی ہے، اور وہ مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، جس کی بناء پر بیع وشراء کے عام قوانین سے ہٹ کر شریعت نے شفعہ کا حق دیا ہے۔

۱۰۱۔ گزشتہ بحث میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ شفعہ کا قانون اسلام کے عام قانون بیع وشراء سے ہٹ کر ایک غیر معمولی (Extra Ordinary) قانون ہے، یہ قانون اس لیے نہیں بنایا گیا کہ اس کے ذریعہ کوئی شخص جائیدادیں بنایا چلا جائے، بلکہ اس کا مقصد اس تکلیف کو رفع کرنا ہے جس کسی شخص کو متصل جائیداد کی فروخت سے اپنی جائیداد کے استعمال میں واقع ہو، چنانچہ شفعہ کا حکم دینے کے ساتھ ساتھ اس حق کے ثبوت کے لے کچھ ایسی پابندیاں خود شریعت نے لگائی ہیں، جن سے ان افراد کا تعین ہو سکے، جو واقعۃً شفعہ کے ضرورت مند اور حقدار ہیں، انھی میں سے ایک پابندی یہ بھی ہے کہ شفعہ کا دعویٰ کرنے والا بیع کی اطلاع ملنے کے بعد جس قدر جلد ممکن ہو، عدالت سے رجوع کرے، اگر وہ ایک معقول مدت میں عدالت سے رجوع نہیں کرتا، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقی طور پر ضرورت مند نہیں ہے، اور اسے شفعہ کا حق ہی حاصل نہیں ہے۔

۱۰۲۔ کسی معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرنے یا مقدمہ دائر کرنے کی یہ شرط کوئی ضابطے کی کارروائی نہیں ہے، بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (Substantive Law) کا لازمی جز ہے، اور شفعہ کا جو قانون اس لازمی جز سے خالی ہوگا، وہ سنت کے خلاف ہوگا، اسی طرح جو قانون اس شرط کو عام قانون میعاد سماعت پر قیاس کرکے میعاد سماعت کے تمام احکام اس پر جاری کرے، وہ بھی اسلامی احکام کے خلاف ہوگا، لہٰذا ''معقول مدت'' کی یہ شرط قانون شفعہ کا ایک جز بنی چاہیے، جس کی بہتر صورت وہی ''طلب مواثبت''، ''طلب اشہاد'' اور ''طلب خصومت'' ہے، جو فقہاء حنفیہ نے بیان کی ہے، اور جس کی تفصیل جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے اپنے فیصلے میں بیان فرمائی ہے، ''طلب مواثبت'' اور ''طلب اشہاد'' پر عمل کرنے کے لیے بیع کا علم ہونے کے بعد کم سے کم ممکنہ مدت میں خریدار کے نام ایک نوٹس کا اجراء لازم کیا جا سکتا ہے، جس سے حدیث کا منشا پورا ہو جائے، اس کے بعد طلب خصومت یا مقدمہ دائر کرنے کے لیے کوئی ایسی معقول مدت مقرر کی جا سکتی ہے جس میں ایک واقعی ضرورت مند شخص عملاً مقدمہ دائر کر سکے، یہ مدت احادیث میں صراحۃً مقرر نہیں کی گئی، مختلف فقہاء نے مختلف مدتیں بیان فرمائی ہے، جو زمانہ کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہیں، لیکن اتنی بات احادیث سے واضح ہے کہ یہ مدت اتنی زیادہ نہیں ہونی چاہیے جسے غلط استعمال کیا جا سکے، اور جس کی بنا پر خریدار کا

معاملہ بلا جواز ایک طویل مدت تک معلق ہو کر رہ جائے۔

نتائج بحث

۱۰۳۔ مذکورہ بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ زیر نظر مقدمات میں شفعہ سے متعلق قوانین کی جن دفعات کو ہمارے سامنے قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بناء پر چیلنج کیا گیا ہے، وہ حسب ذیل تفصیل کے مطابق اسلامی احکام کے منافی ہیں:۔

(۱) لینڈ ریفارمر ریگولیشنز ۱۹۷۲ء (مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵) کے پیرا نمبر ۲۵، کلاز نمبر ۳ کی پوری شق (ڈی) جس میں مزارع (tenant) اپنی زیر مزارعت زمین پر سب سے پہلا حق شفعہ دینے کی تصریح کی گئی ہے، قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہے۔

(۲) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ نمبر ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام قرآن وسنت کے خلاف ہیں:۔

(الف) بائع کے متوقع وارثوں کو شفعہ کا حق دینا (شق اے، اور شق بی کے ذیل ''ثالثاً'' (thirdly) تک۔

(ب) شریک ملکیت کے حق شفعہ کو دوسروں سے مؤخر کرنا۔ جبکہ سنت کی رو سے اس کا حق سب سے مقدم ہے، (شق بی کا ذیل ''رابعاً'' (fourthly)۔ (ج) کسی علاقے (estate) کی پٹی، یا کسی دوسری ذیلی تقسیم (Sub-divison) کے مالکان کو اس علاقے میں واقع ہر جائیداد کی فروخت میں حق شفعہ دینا، نیز مزارعین کو یا شریک حقوق اور شرعی پڑوسی کے سوا کسی اور شخص کو شفعہ کا حقدار قرار دینا (شق سی)۔

(۳) این ڈبلیو ایف پی پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۵ میں مختلف قسم کی غیر منقولہ جائیدادوں کو شفعہ سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، اسی شق (بی) میں دھرم شالہ، مسجد، کلیسا، اور دوسرے خیراتی اداروں اور عمارتوں کو شفعہ سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، اگر یہ اراضی وقف ہوں تو شفعہ سے ان کا استثناء درست ہے، اور یہ سنت کے خلاف نہیں، لیکن ان میں جو عمارتیں شخصی ملکیت میں ہوں، ان کو شفعہ سے مستثنیٰ کرنا درست نہیں اس کے علاوہ اس دفعہ میں جن نجی ملکیت کی اراضی کا استثناء کیا گیا ہے، وہ اسلامی احکام کے منافی ہے۔

(۴) این ڈبلیو ایف پی پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۷ ذیل ۲ میں صوبائی حکومت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ کسی بھی علاقے، کسی بھی زمین، جائیداد، یا کسی خاص نوعیت کی ہر زمین یا جائیداد یا کسی

خاص بیع، یا کسی خاص نوعیت کی ہر بیع کو حق شفعہ سے مستثنیٰ کر سکتی ہے، یہ دفعہ بھی ان تفصیلات کے مطابق جو تنقیح نمبر۳ کے جواب میں (بطور خاص پیراگراف نمبر۱۷) بیان کی گئی ہیں، اپنے اس عموم کے ساتھ اسلامی احکام کے منافی ہیں۔

(۵) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۳۰ااس لحاظ سے بھی اسلامی احکام کے منافی ہیں کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے، اس کے برعکس شفعہ کے مقدمے کو عام قانون میعاد سماعت کے تابع کر کے ایک سال کی مدت مقرر کی گئی ہے۔

۱۰۴۔ واضح رہے کہ یہاں شفعہ سے متعلق قوانین کی صرف ان دفعات کا ذکر کیا گیا ہے، جن کو خاص طور پر ہمارے سامنے چیلنج کیا گیا ہے، لہٰذا ان دفعات کی تخصیص کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان قوانین کی باقی دفعات اسلامی احکام کے مطابق ہیں۔

۱۰۵۔ لہٰذا لینڈ ر ریفارمز ریگولیشن ۱۹۷۲ء (مارشل لاء ریگولیشن ۱۱۵) اور لمٹیشن ایکٹ کے بارے میں وفاقی حکومت کو پنجاب پر یایمپشن ایکٹ ۱۹۵۰ء کے بارے میں شمال مغربی سرحدی صوبے کی حکومت کو ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ مذکورہ قوانین میں اس تاریخ تک جس کا ذکر کورٹ آرڈر میں ہے، اسلامی احکام کے مطابق ترمیم کرلیں، بصورت دیگر مذکورہ تاریخ سے یہ قوانین کالعدم سمجھے جائیں گے، ترمیمات کے لیے زیادہ مناسب اور آسان طریقہ یہ ہوگا کہ ان قوانین کو منسوخ کر کے اسلامی احکام کی روشنی میں قانون شفعہ از سر نو بنایا جائے، یا اسے شخصی قوانین کے طور پر چھوڑ دیا جائے۔

۱۰۶۔ ان تصریحات کے ساتھ شمالی مغربی سرحدی صوبے کی حکومت کی اپیل نمبر۴، ۵، ۹، ۱۹۷۹ء خارج کی جاتی ہے اور باقی تمام اپیلیں (اپیل نمبر۲، ۱۹۸۱ء، اپیل نمبر۵، ۱۹۸۱ء اپیل نمبر۷، ۱۹۸۱ء اور اپیل نمبر۱۵، ۱۹۸۱ء) منظور کی جاتی ہیں۔

حکم نامہ عدالت

در شریعت اپیل نمبر۴، ۵، ۹، ۱۹۷۹ء و شریعت اپیل نمبر۲
و نمبر۵ و نمبر۷ و نمبر۱۵، ۱۹۸۱ء

ہم، جسٹس شفیع الرحمٰن صاحب کے فیصلے میں مذکور دلائل سے اتفاق کرتے ہوئے، کہ وفاقی شرعی عدالت کو اس بات کا اختیار تھا کہ وہ ان درخواستوں کی سماعت اور ان کا فیصلہ کرتی جن کی بنیاد پر زیر نظر اپیلیں عدالت ہذا میں دائر کی گئی ہیں، اس فیصلے کے مطابق حکم صادر کرتے ہیں۔

مسئلہ زیر بحث کے متعلق، اکثریتی نقطۂ نظر کی پیروی کرتے ہوئے، ۱۹۷۹ء کی اپیل نمبر ۴ اور نمبر ۵ خارج کی جاتی ہیں، اور باقی تمام اپیلیں اس تفصیل کے مطابق منظور کی جاتی ہیں جو جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے آخری حصے میں بیان کی گئی ہے۔ اگر ممکن ہو تو ایک نیا جامع قانون شفعہ اس فیصلے کے مطابق زیادہ سے زیادہ ۳۱ جولائی ۱۹۸٦ء تک نافذ کر دیا جائے۔ مقدمے کے اخراجات کے بارے میں کوئی حکم جاری نہیں کیا جا رہا۔

محمد افضل ظلہ
چیئرمین

اعلان کیا گیا
۲۳-۲-۱۹۸٦ء

شفیع الرحمٰن
(رکن)

پیر محمد کرم شاہ
(رکن)

محمد تقی عثمانی (رکن)

(محمد تقی عثمانی)

ضمنی فیصلہ شفعہ

جسٹس محمد تقی عثمانی، رکن۔ یہ ایک خودتحریکی نظر ثانی (Suo motu) ہے، جو اس عدالت کے فیصلے حکومت صوبہ سرحد بنام سید کمال شاہ (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء ایس سی ۳۶۰) سے تعلق رکھتی ہے، جسے آئندہ اس فیصلے میں ''سید کمال کا فیصلہ کہا جائے گا''۔

۲۔ سید کمال کے اس مقدمے میں اس عدالت کی شریعت اپیلیٹ بینچ نے دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ الیف کے تحت اپنے اختیارات استعمال کرتے ہوئے وفاقی پاکستان، شمال مغربی سرحدی صوبے اور صوبہ پنجاب کے متعدد قوانین شفعہ کو قرآن وسنت کے متصادم قرار دیا تھا اور متعلقہ حکومتوں کو ہدایت کی تھی کہ وہ ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء تک ان قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق بنادیں۔

۳۔ اس فیصلے کے نتیجے میں شمالی مغربی سرحدی صوبے کی حکومت نے پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۵۰ء کو منسوخ کرکے ۱۹۸۷ء میں ایک نیا قانون شفعہ نافذ کردیا، لیکن حکومت پنجاب نے اس سلسلے میں ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء تک قانون سازی کی کوئی کارروائی نہیں کی، اور چونکہ آئین کی دفعہ ۲۰۳ ڈی، شق ۳، ذیل میں زیر نظر دفعہ ۲۰۳ الیف شق نمبر ۲، کے تحت جن قوانین کو شریعت اپیلیٹ بینچ قرآن وسنت کے احکام کے خلاف قرار دیدے، وہ بینچ کی معین کی ہوئی تاریخ سے بے اثر ہو جاتے ہیں، اس لیے شفعہ کے متعلق قوانین جنہیں بینچ نے اسلامی احکام سے متصادم قرار دیا تھا، ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد بے اثر ہو گئے۔

۴۔ اس صورت حال میں جبکہ بے اثر قوانین کی جگہ نئی قانون سازی نہیں ہوئی، قانون شفعہ کی تشریح وتعبیر اور عملی اطلاق کے سلسلے میں متعدد مسائل اور دشواریاں پیدا ہوئیں، اور مختلف عدالتوں نے سید کمال شاہ کے فیصلے کی تشریح کرتے ہوئے مختلف راستے اختیار کیے اس لیے اس عدالت نے یہ مناسب سمجھا کہ ایک خودتحریکی نظر ثانی (Suo motu review) کے ذریعے سید کمال کے فیصلے کی تشریح وضاحت اور اس کے عملی اطلاق سے متعلق اٹھنے والے سوالات کا واضح جواب مہیا کردیا جائے، جس سے یہ مسائل اور مشکلات دور ہو جائیں۔

چنانچہ اس عدالت نے مورخہ ۵ جولائی کو ایک عام حکم جاری کیا جس کا مطلب یہ ہے۔

In deciding the case of Said Kamal Shah a direction was given

enacting / inforcing pre-emption law in accordance with the Injection of Islam as from 1-8-1986. However, no such law has not enacted by teh Province of Punjab till now. Difficulties were arisen in interpreting / implementing the said decision. We, therefore, consider it just and expedient to examine various questions connect therewith and / or arising out of it. The office is directed to the matter before this Bench at any early date at Karachi.

In the meanwhile, notice of this hearing shall be issued to all the parties in the said case of Said Kamal Shah and otehr cases connected therewith.

Notice to the Federal Government and the Government of Punjab shall be issued. A public notice shall also be issued.

اس حکم کے مطابق نوٹس جاری کیے گئے، اور اس نظر ثانی کی ساعت مورخہ ۷ اگست ۱۹۸۹ء کو کراچی میں مقرر کی گئی، اس ساعت کے دوران صوبہ پنجاب کے فاضل اسسٹنٹ ایڈووکیٹ جنرل نے اطلاع دی کہ پنجاب میں زیر نظر قانون شفعہ جلد نافذ کیا جا رہا ہے، لہٰذا اس عدالت نے مزید انتظار مناسب سمجھ کر اس نظر ثانی کی ساعت ملتوی کر دی۔

۵۔ اس کے بعد بھی چونکہ نیا قانون سامنے نہیں آیا۔ اس لیے اس نظر ثانی کی ساعت دوبارہ مورخہ ۲۰ فروری ۱۹۹۰ء کو مقرر کی گئی، اس موقع پر وفاقی حکومت، حکومت صوبہ سرحد اور حکومت پنجاب کے فاضل ایڈووکیٹ صاحبان نے اپنی اپنی حکومتوں کی نمائندگی کی، اور پبلک کی طرف سے متعدد وکلاء پیش ہوئے اور ۲۰ فروری سے ۲۲ فروری ۱۹۹۰ء تک اس کی مفصل ساعت ہوئی، اس فیصلے کے ذریعے اس معاملے کو نمٹانا مقصود ہے۔

۶۔ پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کے تعلق سے سب سے اہم عملی سوال جو مختلف مقدمات میں پیدا ہوا، یہ ہے کہ سید کمال شاہ کے فیصلے میں جن تین قسم کے افراد کو شفعہ کا مستحق قرار دیا گیا ہے، (یعنی شریک ملکیت، شریک حقوق اور شرعی پڑوسی) کیا وہ اس فیصلے کے بعد ''طلب مواثبت'' طلب اشہاد اور طلب ''خصومت'' کے شرعی تقاضے پورے کیے بغیر پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کے تحت اپنا حق شفعہ

استعمال کر سکتے ہیں؟ دوسرے الفاظ میں، پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی جس دفعہ میں شریک ملکیت (Co-sharer) کو طلب کے تقاضے پورے کیے بغیر شفعہ کا مستحق قرار دیا گیا ہے، اس دفعہ کو سید کمال شاہ کے فیصلے میں قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے یا نہیں؟

۷۔ اس سوال کے جواب میں ہمارے سامنے ایک نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے کہ سید کمال شاہ کے فیصلے میں اگر چہ تین قسم کی ''طلبات'' کو حق شفعہ کے استعمال کی ایک شرعی شرط قرار دیا گیا ہے، لیکن ''طلبات'' کا مسئلہ نہ تو شریعت اپیلیٹ بنچ کے سامنے خصوصی طور پر کسی اپیل میں اٹھایا گیا تھا، نہ بینچ کے اپنے قابل نفاذ حکم (operative order) میں اس کا ذکر کیا، نیز پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵(بی) کا ذیل ''رابعا'' (Fourthly) نہ تو کسی اپیلیٹ میں چیلنج کیا گیا ہے، اور نہ بینچ نے اسے قرآن وسنت کے منافی ہونے کی بناء پر بے اثر قرار دیا۔ لہذا پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ (بی) کی وہ شق نمبر ''شریک ملکیت'' (coi-sharer) کو شفعہ کا مستحق قرار دیتی ہے، سید کمال شاہ کے فیصلے کے نتیجے میں ختم نہیں ہوئی، اور ''طلبات کی وہ شرط جو فیصلے کی وجوہات میں بر سبیل تذکرہ بیان ہوئی ہے، اس کو جب تک باقاعدہ قانون سازی کے بغیر اس شق پر چسپاں نہیں کیا جا سکتا، اس لیے اس شق کے تحت ایک شریک ''ملکیت وطلبات'' کے تقاضے پورے کیے بغیر بھی اپنے حق شفعہ کی پیروی کر سکتا ہے۔

۸۔ اس نقطہ نظر کی صحت کو جانچنے کے لیے مندرجہ ذیل امور کی تحقیق ضروری ہوگی۔

(۱) کیا ''طلبات'' کا مسئلہ ان اپیلوں میں اٹھایا گیا تھا، جن کا فیصلہ سید کمال شاہ کے مقدمے میں کیا گیا ہے؟

(۲) کیا بنچ نے اس مسئلے کو قرآن وسنت کی کسوٹی پر پرکھ کر اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ دیا ہے؟

(۳) بینچ نے اپنے فیصلے کے آخری حصے میں جو حکم جاری کیا اور جسے کورٹ آرڈر بنایا گیا، کیا اس میں ''طلبات'' کے ضروری ہونے کا ذکر کیا ہے؟

(۴) کیا پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵(بی) کا ذیل ''رابعا'' بینچ کے سامنے چیلنج ہوا تھا؟

(۵) کیا بینچ نے پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵(بی) کے پورے ذیل ''اربعا'' (fourthly) کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا تھا، یا صرف لفظ ''اربعا'' (fourthly) کو؟

۹۔ جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے، متعلقہ اپیلوں کے جائزے سے یہ بات واضح ہے کہ ان میں سے بعض اپیلوں میں ''طلب'' کا مسئلہ باقاعدہ اٹھایا گیا تھا، شریعت اپیل نمبر ۷/۱۹۸۱ء مسماۃ

خالدہ ادیب خانم بنام وفاق پاکستان کے میمو آف اپیل میں نکتہ نمبر ۴ اسی مسئلے سے متعلق ہے، اور اس میں یہ حدیث بھی نقل کی گئی ہے کہ؟

الشفعة لمن واثبها

اور اس کا یہ ترجمہ بھی دیا گیا ہے کہ:

Pre-emption is for whom who seeks it at once.

اور اس کی بنیاد پر اس اپیل کے آخر میں یہ درخواست بھی دی گئی ہے کہ پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کے ان حصوں کو جو اس حدیث سے معارض ہیں، قرآن وسنت کے منافی قرار دیا جائے۔

لہٰذا یہ بات بالکل واضح ہے کہ پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کا ہر وہ حصہ جو ''شرعی طلبات'' کے حکم سے معارض ہو، اسے خاص طور پر بینچ کے سامنے چیلنج کیا گیا تھا۔

۱۰۔ جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے، کہ آیا بینچ نے اس مسئلے کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ لے کر اس کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ دیا، سو سید کمال شاہ کے فیصلے کے مطالعے سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں اس مسئلے کا پوری تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے، اور ''طلبات'' کو حق شفعہ کے ثبوت کے لیے جوہری (substantive) شرط قرار دیا گیا، یہ بات فیصلے کے مندرجہ ذیل حصوں سے بالکل ظاہر ہے:۔

(الف) جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے فیصلے میں (پی ایل ڈی) ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ صفحہ ۳۹۸ سے صفحہ ۴۰۰ تک اس موضوع پر سنت اور فقہاء کرام کے اقوال کی روشنی میں مفصل بحث کی گئی ہے۔

(ب) جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے پیراگراف ۸۵ میں جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب کے فیصلے کے اس حصے کی توثیق کی گئی ہے، اور پیراگراف نمبر ۹۵ سے پیراگراف نمبر ۱۰۰ تک ''طلبات'' کے اسلامی قانون کا نہ صرف یہ کہ سنت کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے، بلکہ یہ بھی قرار دیا گیا ہے کہ ''طلبات'' کے ان تقاضوں کو پورا کرنا محض ایک ضابطے (procedure) کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (Substantive law) کا ایک حصہ ہے، چنانچہ پیراگراف نمبر ۹۵ میں کہا گیا ہے کہ:

''شفعہ میں شفیع کے لیے شریعت نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ بیع کا علم ہونے کے بعد ایک معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرے، جس کے تین مدارج ''طلب مواثبت''، ''طلب اشہاد'' اور ''طلب خصومت'' کی شکل میں رکھے گئے ہیں، جن کی تفصیل جناب جسٹس پیر محمد کرم شاہ صاحب نے

اپنے فیصلے میں بیان فرمائی ہے، ان احکام کی رو سے عدالت سے رجوع کرنا صرف اپنے حق ثابت کرنے اور نفاذ کرنے کے لیے نہیں، بلکہ حق کو وجود میں لانے کے لیے ضروری ہے''۔

(صفحہ نمبر ۴۵۷)

(ج) پھر جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے پیراگراف ۱۰۲ میں ''طلبات'' کی پوری بحث کا نتیجہ بیان کرتے ہوئے حتمی طور پر یہ قرار دیا گیا ہے کہ:

''کسی معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرنے یا مقدمہ دائر کرنے کی یہ شرط کوئی ضابطے کی کارروائی نہیں ہے، بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (Substantive law) کا لازمی جزو ہے، اور شفعہ کا جو قانون اس لازمی جزو سے خالی ہوگا، وہ سنت کے خلاف ہوگا''۔ (صفحہ نمبر ۴۵۹)

فیصلے کے یہ اقتباسات کسی ادنی شک کے بغیر یہ ثابت کر رہے ہیں کہ ''طلبات'' کے تقاضوں سے خالی ہو، وہ قرآن وسنت کے خلاف ہے۔

۱۱۔ اب تیسرا سوال سامنے آتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس فیصلے کا آخری حصہ (Last formal part) جسے کورٹ آرڈر کا جزو بنایا گیا ہے، کیا اس میں ''طلبات'' کا ذکر ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ پیراگراف نمبر ۱۰۳ کے ذیل نمبر ۵ کی عبارت یہ ہے۔

''پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۳۰ اس لحاظ سے بھی اسلامی احکام کے منافی ہے کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے، اس کے برعکس شفعہ کے مقدمے کو عام قانون میعاد سماعت کے تابع کر کے ایک سال کی مدت مقرر کی گئی ہے''۔ (صفحہ نمبر ۴۶۱)

اس پیراگراف میں ایک مرتبہ پھر ''شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے معقول مدت'' کو لازمی قرار دیا گیا ہے، یہ سمجھنا درست نہیں ہوگا کہ اس فقرے کا تعلق صرف تیسری طلب سے ہے، جسے ''طلب خصومت'' کہا جاتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ''شفعہ کا مطالبہ'' سے مراد تینوں قسم کی ''طلبات'' ہیں، دراصل یہ اس فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۰۲ کو ذہن میں رکھتے ہوئے لکھا گیا ہے، اور اسی پیراگراف کی زبان یہاں استعمال کی گئی ہے، لہٰذا اس کو پیراگراف نمبر ۱۰۲ کے ساتھ ملا کر پڑھنا ضروری ہے، اور اسے ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس تین حصوں میں تقسیم کر کے پڑھنا مفید ہوگا۔

(۱) کسی معقول مدت میں شفعہ کا مطالبہ کرنے یا مقدمہ دائر کرنے کی یہ شرط کوئی ضابطے کی کارروائی نہیں ہے بلکہ شفعہ کے قانون اصلی (Substantive law) کا لازمی جزو ہے، اور شفعہ کا جو قانون اس لازمی جزو سے خالی ہوگا، وہ سنت کے خلاف ہوگا۔

(۲) اسی طرح جو قانون اس شرط کو عام قانون میعاد سماعت پر قیاس کر کے میعاد سماعت کے تمام احکام اس پر جاری کرے، وہ بھی اسلامی احکام کے خلاف ہوگا۔

(۳) لہٰذا معقول مدت کی یہ شرط قانون شفعہ کا ایک جزو بنی چاہیے، جس کی بہتر صورت وہی ''طلب مواثبت''، ''طلب اشہاد'' اور ''طلب خصومت'' ہے۔

اس فقرے کے پہلے حصے میں دو لفظ الگ الگ استعمال کیے گئے ہیں، ایک ''شفعہ کا مطالبہ کرنے'' کا، اور دوسرا ''مقدمہ دائر کرنے'' کا، اور اسی فقرہ کے حصہ نمبر۳ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ''مطالبے'' سے مراد ''طلب مواثبت'' اور ''طلب اشہاد'' ہے، اور مقدمہ دائر کرنے سے مراد ''طلب خصومت'' ہے، اور یہ تینوں طلبات حق شفعہ کے لیے ضروری ہیں، اور جس قانون میں یہ طلبات موجود نہیں، وہ سنت کے خلاف ہے، اس فقرے کے حصہ نمبر۲ میں بیشک صرف میعاد سماعت کے مسئلے پر گفتگو کی گئی ہے، لیکن حصہ نمبر۱ اور حصہ نمبر۳ کا بنیادزور ''طلب مواثبت'' اور ''طلب اشہاد'' پر ہے۔

۱۲۔ لہٰذا فیصلے کے آخری حصے یعنی پیراگراف نمبر۱۰۳ کے ذیلی نمبر ۵ میں اس پیراگراف ۱۰۲ کی زبان استعمال کرتے ہوئے جب ''شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے معقول مدت'' کا ذکر کیا گیا تو یقیناً اس سے صرف طلب خصومت نہیں، بلکہ تینوں قسم کی طلبات مراد ہیں۔

۱۳۔ لہٰذا یہ بات بھی ناقابل انکار ہے کہ صرف فیصلے کے دلائل و مباحث میں نہیں، بلکہ جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کا جو حصہ کورٹ آرڈر میں شامل کیا گیا، اس میں بھی یہ تصریح موجود ہے کہ ''طلبات ''حق شفعہ'' ثابت کرنے کے لیے ضروری ہیں، اور جس قانون کو قرآن سنت کی کسوٹی پر جانچا جا رہا ہے، اس قانون میں چونکہ ''طلبات'' کا ذکر نہیں ہے، اس لیے وہ قرآن وسنت کے منافی ہے۔

۱۴۔ اب ہم چوتھے تنقیح طلب سوال کی طرف آتے ہیں، اور وہ یہ کہ پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ شق بی کا ذیل ''اربعا'' (Fourthly) بینچ کے سامنے چیلنج ہوا تھا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت اپیل نمبر ۵ (حاجی صادق بیگ بنام صوبہ پنجاب) کے میمو آف اپیل میں اس شق کو بھی نقطہ نمبر ا کے تحت صراحۃً چیلنج کیا گیا تھا، اور نقطہ نمبر ۸ اور نکتہ نمبر ۱۰ میں اس کی بنیاد پر پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی پوری دفعہ نمبر ۱۵ کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دینے کی درخواست کی گئی تھی۔

۱۵۔ اب صرف سوال یہ رہ جاتا ہے کہ جسٹس محمد تقی عثمانی کے فیصلے کے آخری حصے میں جسے کورٹ آرڈر بنایا گیا، پنجاب ایکٹ کی دفعہ ۱۵۔ بی کا ذیل ''اربعا'' جو شریک ملکیت کو شفعہ کا حقدار قرار دیتا ہے، وہ قرآن وسنت کے منافی قرار دیا گیا ہے یا نہیں؟ ہمارے سامنے ایک نقطۂ نظر یہ پیش کیا گیا کہ یہ ذیل اس فیصلے میں ختم نہیں کیا گیا، بلکہ صرف لفظ ''اربعا'' (Fo rthly) ختم کیا گیا ہے، جس کے

ذریعے شریک ملکیت کا حق ختم نہیں ہوا، بلکہ وہ پہلی تین حذف شدہ کیٹگریوں کی جگہ آ گیا، اس نقطۂ نظر کی تحقیق کے لیے فیصلہ کی متعلقہ عبارت سامنے رکھنی ہوگی، جو یہ ہے:

(۲) ''پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام قرآن و سنت کے خلاف ہیں۔

(الف) بائع کے متوقع وارثوں کوشفعہ کا حق دینا، (شق اے اور شق بی کے ذیل ثالثاً تک)۔

(ب) شریک ملکیت کے حق شفعہ کو دوسروں سے مؤخر کرنا، جبکہ سنت کی رو سے اس کا حق سب سے مقدم ہے، (شق بی کا ذیل رابعاً)

(ج) کسی علاقے (estate) کی پٹی یا کسی دوسری ذیلی تقسیم (sub-division) کے مالکان کو اس علاقے میں واقع ہر جائیداد کی فروخت میں حق شفعہ دینا نیز مزارعین کو یا شریک حقوق اور شرعی پڑوسی کے سوا کسی اور شخص کوشفعہ کا حقدار قرار دینا (شق سی)۔

اس فقرے کے شروع میں ''دفعہ نمبر ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام'' سے مراد دفعہ کے مختلف احکام (Provisions) ہیں جو اس کی ذیلی شقوں میں مندرج ہیں اس کے بعد الف، ب اور ج کے عنوانات کے تحت ان شقوں کو بیان کیا گیا ہے جنہیں قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا گیا، البتہ ان شقوں کا نام لینے سے پہلے ان کے خلاف قرآن و سنت ہونے کی نہایت مختصر وجہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، جو فیصلے کے مفصل دلائل سے ماخوذ ہے، اگر ان فقروں سے ہر شق کے اسلام سے متصادم ہونے کی وجہ کو حذف کر دیا جائے تو آرڈر کی عبارت یہ ہوگی۔

پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ نمبر ۱۵ کے مندرجہ ذیل احکام قرآن و سنت کے خلاف ہے۔

(الف)۔۔۔۔شق اے، اور شق بی کے ذیل ثالثاً (Thirdly) تک۔

(ب)۔۔۔۔شق بی کا ذیل رابعاً (Fourthly)

(ج)۔۔۔۔شق سی۔

۱۶۔ واضح رہے کہ یہاں اردو زبان میں لفظ شق clause کے لیے اور ''ذیل'' Sub-clause کے لیے استعمال ہوا ہے، اس میں (ب) کے عنوان کے تحت یہ نہیں کہا گیا کہ ''شق بی کا لفظ رابعاً'' یا ''شق بی لفظ رابعاً تک'' قرآن و سنت کے خلاف ہے بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ ''شق بی کا ذیل رابعاً'' قرآن و سنت کے خلاف ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ پوری sub-clause قرآن و سنت کے ٹیسٹ پر پوری نہیں اترتی، البتہ اس کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دینے کی تمام وجوہ بیان کرنے کے

بجائے یہاں صرف ایک وجہ ذکر کی گئی ہے، یعنی ''شریک ملکیت کے حق شفعہ کو دوسروں سے مؤخر کرنا'
اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ پورا ذیل قرآن و سنت کے منافی نہیں، بلکہ صرف لفظ ''رابعاً''
(Fourthly) ان کے منافی ہے، حالانکہ جس طرح (الف) کے عنوان کے تحت ''شق بی کے ذیل
ثالثاً'' کی یہ تشریح نہیں کی جاسکتی کہ صرف لفظ "Thirdly" حذف کیا گیا ہے، پورا ذیل حذف
نہیں کیا گیا، اسی طرح (ب) کے عنوان کے تحت ''شق بی کا ذیل رابعاً (Fourthly) کی بھی یہ
تشریح درست نہیں ہے، کہ صرف لفظ ''رابعا'' (Fourthly) حذف کیا گیا ہے پورا ذیل حذف
نہیں کیا گیا، کیونکہ اس ذیل کے خلاف قرآن و سنت ہونے کی وجہ صرف یہی نہیں ہے کہ اس میں
شریک ملکیت کے حق کو دوسروں سے مؤخر رکھا گیا ہے، بلکہ اس کا ایک سبب اور بھی ہے، اور وہ یہ کہ اس
میں ''شریک ملکیت'' کے حق شفعہ کو ''طلبات'' کے تابع نہیں کیا گیا۔ لیکن اس ذیل (Sub-clause)
کو اسلامی احکام کی رو سے غلط قرار دینے کے لیے یہاں اس سبب کو دو وجوہ سے ذکر نہیں کیا گیا۔

۱۷۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ''طلبات'' کا معاملہ اس پیراگراف سے متصل پہلے پیراگراف (یعنی
پیراگراف نمبر ۱۰۲) میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جاچکا تھا، اور اس میں صراحۃً کہا جاچکا تھا کہ:۔

''شفعہ کا جو قانون اس لازمی جزو سے خالی ہوگا، وہ قرآن و سنت کے خلاف ہوگا''۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ''طلبات'' کا فقدان شرعی نقطۂ نظر سے زیر نظر قانون کی ایسی غلطی ہے
جو صرف ''شریک ملکیت'' کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ شفعہ کے دوسرے جائز مستحقین میں بھی صورتِ
حال یہی ہے کہ ان کے حق وجود میں لانے کے لیے شرعاً ''طلبات'' کے تقاضے پورے کرنے ضروری
ہیں، اور زیر نظر قانون میں وہ پورے نہیں کیے گئے، لہٰذا ''طلبات کے فقدان'' کا صریح ذکر دفعہ نمبر ۱۵
شق بی کے ذیل رابعاً (Fourthly) کے سلسلے میں کرنے کے بجائے دفعہ ۳۰ پر تبصرہ کرتے ہوئے
اس غرض سے کیا گیا کہ وہ شفعہ کے تمام مستحقین پر حاوی ہو جائے، اور جب دفعہ نمبر ۱۵ پر کیے گئے
تبصرے کو دفعہ نمبر ۳۰ پر کیے گئے تبصرے کے ساتھ ملاکر پڑھا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دفعہ
۱۵ شق بی کا ذیل رابعا (Fourthly) کو قرآن و سنت کے منافی قرار دینے کے دو اسباب ہیں، ایک
یہ کہ اس میں شریک ملکیت (co-sharer) کا حق چوتھے نمبر پر قرار دیا گیا ہے، جبکہ شرعاً اس کا حق
سب سے مقدم ہے، اور دوسرے یہ کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے ''اس معقول مدت کا ذکر
نہیں ہے، جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے البتہ ان دو اسباب میں سے پہلا سبب جو صرف ''شریک
ملکیت'' کے ساتھ خاص تھا، وہ تو وہیں پر بیان کیا گیا، اور دوسرا سبب جو شفعہ کے تمام حقداروں سے
تعلق رکھتا تھا، اور جس کا ذکر صرف ایک پیراگراف پہلے تفصیل سے گزر چکا تھا، اس کی عمومی حیثیت

کے پیش نظر اس کو بعد میں دفعہ ۳۰ پر تبصرہ کرتے ہوئے بیان کیا گیا۔

۱۸۔ کورٹ آرڈر کی اس اسکیم کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ دفعہ نمبر ۱۵ شق بی کے ذیل رابعا (Fourthly) کے خلاف اسلام ہونے کی دو وجوہ کو الگ الگ ذکر کرنے سے اس مختصر آرڈر کی reasoning اتنی واضح نہیں رہی جتنی ہونی چاہیے تھی، لیکن اس سے یہ حقیقت متاثر نہیں ہوتی کہ دفعہ ۱۵ شق بی کا ذیل (Fourthly) پورے کا پورا خلاف اسلام قرار دیا گیا ہے، کیونکہ خلاف اسلام قرار دیتے ہوئے provisions کی فہرست بتاتے ہوئے یہ نہیں کہا گیا ہے کہ یہ ذیل (Sub-clause) صرف لفظ رابعاً (Fourthly) تک خلاف اسلام ہے، بلکہ یہ کہا گیا ہے ''شق بی کا ذیل رابعاً (Fourthly) خلاف اسلام ہے۔

۱۹۔ اگر فیصلے کے مرکزی حصے میں کسی قانون کی تمام شرعی خامیوں کو تفصیل کے ساتھ قرآن وسنت کے دلائل کی روشنی میں واضح کر دیا گیا ہو، اس کے بعد ''نتائج بحث'' میں خصوصی حکم صادر کرتے ہوئے کسی دفعہ کو قرآن وسنت سے متصادم بھی قرار دے دیا گیا ہو، لیکن اس جگہ اس کے متصادم ہونے کی تمام وجوہ بیان کرنے کے بجائے صرف کوئی ایک وجہ ذکر کر دی جائے، تو خواہ وہ وجہ کتنی ناکافی کیوں نہ ہو، اس سے اس حکم پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ وہ دفعہ اسلامی احکام کے منافی قرار دی گئی ہے، اور فیصلے اور کورٹ آرڈر دونوں کے مجموعی مفہوم سے قطع نظر کر کے محض اس ناکافی وجہ کی بنیاد پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس دفعہ کو اسلامی احکام کے منافی قرار نہیں دیا گیا۔

۲۰۔ جو صورت حال اوپر پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ (بی) ذیل Fourthly کے بارے میں بیان کی گئی ہے۔ بعینہ وہی صورت حال مذکورہ دفعہ کی شق سی کی بھی ہے، یعنی کورٹ آرڈر میں دفعہ ۱۵ کی شق (سی) کو مکمل طور پر قرآن سنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے، اور اس کی بھی صرف وہ وجہ بیان کی گئی ہے جو اس شق کے ساتھ خاص ہے، یعنی:

''کسی علاقے (estate) کی پٹی، یا کسی دوسری ذیلی تقسیم (sub-division) کے مالکان کو اس علاقے میں واقع ہر جائیداد کی فروخت میں حق شفعہ دینا، نیز مزارعین کو، یا شریک حقوق اور شرعی پڑوسی کے سوا کسی اور شخص کو شفعہ کا حقدار قرار دینا'' (ص ۴۲۰ پیرا ۱۰۳۱) اس کا حاصل بھی یہ ہے کہ شق (سی) کے اسلامی احکام کے خلاف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایسے افراد کو شفعہ کا حق دیا گیا ہے جو شرعاً شفعہ کے حقدار نہیں ہیں، یعنی شریک حقوق یا شرعی پڑوسی نہ ہونے کے باوجود انہیں شفعہ کا حق دیا گیا ہے، لہٰذا یہ شق اسلامی احکام کے منافی ہے۔

۲۱۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ پوری شق (سی) کو ختم (strike down) نہیں کیا

گیا، بلکہ اس شق کے تحت ''شریک حقوق'' یا ''شرعی پڑوسی'' کو برقرار رکھا گیا ہے، کیونکہ جن شقوں کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، ان کی فہرست شمار کرتے ہوئے پوری ''شق سی'' کا ذکر کیا گیا ہے، اس کے کسی جزو کا نہیں، اور اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ اس شق میں اگر کچھ ایسے افراد ہوں، جو ''شریک حقوق'' یا ''شرعی پڑوسی'' کی تعریف میں آجاتے ہوں تب بھی ''طلبات'' کے فقدان کی وجہ سے شرعاً وہ شفعہ کے حقدار نہیں ہو سکتے۔ اور ''طلبات'' کے فقدان کی وجہ سے شفعہ کے قانون کا منافی اسلام ہونا اس فیصلے اور کورٹ آرڈر میں تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

۲۲۔ اس تشریح سے مندرجہ ذیل امور واضح ہو جاتے ہیں:

(۱) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کو ''طلبات'' کے فقدان کی بنیاد پر باقاعدہ چیلنج کیا گیا تھا۔

(۲) شریعت اپیلیٹ بینچ نے سید کمال شاہ کے مقدمے میں ''طلبات'' کے مسئلے کو باقاعدہ قرآن وسنت کی کسوٹی پر جانچا، اور یہ حتمی فیصلہ دیدیا کہ شفعہ کا جو قانون ''طلبات'' کے لازمی جز سے خالی ہوگا، وہ قرآن وسنت کے خلاف ہوگا۔

(۳) کورٹ آرڈر میں بھی ''طلبات'' کو قانون شفعہ کا لازمی جزو قرار دیا گیا ہے جسکے بغیر قانون شفعہ اسلامی نہیں ہوسکتا۔

(۴) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵(بی) ذیل رابعاً (Fourthly) میں صرف لفظ fourthly نہیں، بلکہ پورے کا پورا ذیل اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا۔

(۵) اسی طرح ایکٹ دفعہ ۱۵ کی شق (سی) کو بھی مکمل طور پر اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا۔

۲۳۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ سید کمال شاہ کے مقدمے میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ مکمل طور پر اسلامی احکام کے منافی قرار دے کر ختم کر دی گئی ہے، اور ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد اس دفعہ کا کوئی جزو یا کوئی حصہ بطور قانون باقی نہیں رہا۔ یہ بات سید کمال شاہ کے فیصلے ہی سے واضح ہے، اور اگر اس سلسلے میں اب تک کوئی شبہ یا ابہام باقی تھا، تو اس نظر ثانی کے فیصلے کے بعد وہ مکمل طور پر دور ہونا چاہیے۔

۲۴۔ چونکہ سید کمال شاہ کے مقدمے میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی پوری دفعہ ۱۵ ختم کر دی گئی تھی، اور ایکٹ میں شفعہ کے استحقاق کی ساری بنیاد اسی دفعہ ۱۵ پر تھی، نیز اسی ایکٹ کی دفعہ ۳۰ کو بھی ختم کر دیا گیا تھا، اس کے تحت شفعہ کی میعاد سماعت ایک سال مقرر کی گئی تھی، اس لیے بینچ کو یہ فیصلہ

کرتے وقت اس بات کا احساس تھا کہ اس فیصلے کے نتیجے میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ قابل عمل نہیں رہے گا، اس لیے کورٹ آرڈر میں یہ جملے استعمال کیے گئے تھے کہ:

''مذکورہ ترمیمات کے لیے زیادہ مناسب اور آسان طریقہ یہ ہوگا کہ ان قوانین کو منسوخ کر کے اسلامی احکام کی روشنی میں قانون شفعہ از سر نو بنایا جائے، یا اسے شخصی قانون کے طور پر چھوڑ دیا جائے۔''

(فیصلہ جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی پیرا ۱۰۵ ص ۳۶۱)

کورٹ آرڈر میں بھی یہ کہا گیا کہ:

"Appeals Nos. 4 and 5 of 1979 are dismissed, and all other appeals are allowed in terms of the formal last part of the judgment of Maulana Muhammad Taqi Usmani, J. If possible, a consolidated law of pre-emption be enacted accordingly till 31-7-1986."

لیکن جیسا کہ بعض فاضل وکلاء نے ہمارے سامنے بیان کیا، اس کورٹ آرڈر کے "If Possible" کو بھی غلط سمجھا گیا، اور اس کی یہ تشریح کی گئی کہ عدالت کا یہ حکم وجوبی (advisory) نہیں بلکہ مشاورتی mandatory ہے، حالانکہ یہ بات کسی طرح درست نہیں، دراصل "If possible" کا تعلق consolidated سے تھا اور مطلب یہ تھا کہ اب تک مختلف صوبوں میں پری ایمپشن کے دو الگ قوانین بنے ہوئے ہیں، جن کے جوہری حصوں کو اس فیصلے کے ذریعے ختم کر دیا گیا ہے، اور چونکہ تمام صوبوں کے قوانین اسلامی احکام کے مطابق بنتے ہیں، اس لیے اگر تمام صوبوں کے لیے ایک ہی جامع قانون بنانا ممکن ہو تو سب کے لیے یا ایک جیسا قانون بنا دیا جائے "If possible" کا تعلق اس بات سے تھا اب تک قوانین شفعہ کے متعلقہ دفعات کے منافی اسلامی ہونے کا تعلق ہے، اس کے لیے میں عدالت کا حکم قطعی طور پر وجوبی اور mandatory ہے، جس کا آئینی دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ ڈی شق (۳) ذیل بی کے تحت یہ ہے کہ عدالت مقرر کردہ تاریخ کے بعد متعلقہ قوانین، یا اس کی وہ دفعات جن کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے، خود بخود بے اثر ہو جاتی ہیں، خواہ عدالت اپنے فیصلے میں اس کی صراحت کرے یا نہ کرے۔

۲۵۔ عوام کی طرف سے پیش ہونے والے فاضل ایڈووکیٹ جناب بشیر انصاری صاحب نے یہ سوال اٹھایا کہ سپریم کورٹ کے سات جج صاحبان پر مشتمل ایک بنچ میں اکثریت نے احمد بنام

عبدالعزیز کے مقدمے (پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء سپریم کورٹ ۷۷۱) میں سید کمال شاہ کے فیصلے کی تشریح کرتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۱۵ شق (بی) کا پورا ذیل رابعاً (Fourthly) اس فیصلے کے نتیجے میں ختم نہیں ہوا، بلکہ صرف لفظ (Fourthly) ختم ہوا ہے، اور ''شریک ملکیت'' کا حق شفعہ اس دفعہ کے تحت باقی ہے، جسے ''طلبات'' کے تقاضے پورے کیے بغیر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

فاضل ایڈووکیٹ کا کہنا یہ ہے کہ موجودہ شریعت ایپلیٹ بینچ جو پانچ ججوں پر مشتمل ہے، سات ججوں کی بینچ کے اس فیصلے کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں دے سکتی۔

۲۶۔ اس کے برخلاف فاضل ایڈووکیٹ جنرل صوبہ پنجاب نے یہ رائے ظاہر کی کہ سپریم کورٹ کی شریعت ایپلیٹ بینچ چونکہ ایک مختلف دائرہ اختیار (Jurisdiction) کی حامل بینچ ہے اور جن معاملات میں شریعت ایپلیٹ بینچ کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، اس میں دستور کی دفعہ ۲۰۳۔ جی کی رو سے کوئی بھی دوسری عدالت، یہاں تک کہ سپریم کورٹ کی کوئی اور بینچ جو شریعت ایپلیٹ بینچ کی حیثیت میں نہ بیٹھی ہو، کوئی فیصلہ صادر نہیں کرسکتی، اس لیے اس بینچ کے راستے میں اپنے حدود اختیار سماعت کی حد تک سپریم کورٹ کی دوسری بینچ کا کوئی فیصلہ حائل نہیں ہوسکتا، خواہ اس کے جج صاحبان کی تعداد کتنی زیادہ کیوں نہ ہو۔

۲۷۔ مجھے اس بحث میں تفصیل سے جانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ برادر گرامی قدر جناب جسٹس اجمل میاں صاحب اپنے فیصلے میں تفصیل سے اس مسئلے پر بحث کرچکے ہیں، کہ شریعت بینچ کو نظر ثانی کا اختیار ہے یا نہیں؟ اور یہ قرار دے چکے ہیں کہ شریعت ایپلیٹ بینچ کو اپنے ہی کسی فیصلے پر نظر ثانی، اس کی تشریح اور اس کی وضاحت کا مکمل اختیار حاصل ہے، چونکہ احقر کو ان کے موقف سے اتفاق ہے، اس لیے اس مسئلے پر مزید بحث غیر ضروری ہے۔

۲۸۔ لہٰذا ہم سمجھتے ہیں کہ احمد بنام عبدالعزیز (پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء سپریم کورٹ ۷۷۱) کے فیصلے کے باوجود یہ بینچ ''سید کمال شاہ'' کے فیصلے کی وہ تشریح و وضاحت کرنے کی مجاز ہے، جو اس فیصلے میں کی گئی ہے۔

۲۹۔ دوسرا قابل غور مسئلہ یہ ہے کہ ''سید کمال شاہ'' کے فیصلے میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۳۰ کو قرآن وسنت کے احکام کے منافی قرار دیا گیا تھا، اس کا اثر کیا ہے؟ ایکٹ کی مذکورہ دفعہ میں شفعہ کے مقدمات کے لیے میعاد سماعت ایک سال مقرر کی گئی تھی، ''سید کمال شاہ'' کے فیصلے میں اس دفعہ کی وجہ سے چونکہ یہ دفعہ بے اثر ہوگئی ہے، اور اس کی جگہ کوئی نئی قانون سازی نہیں ہوئی، اس

لیے اب شفعہ کے مقدمات کے لیے ایک سال کی پابندی برقرار نہیں رہی، بلکہ ایک سال کے بعد بھی شفعہ کا مقدمہ دائر کیا جاسکتا ہے۔

۳۰۔ اس نقطہ نظر کی صحت کو جانچنے کے لیے پہلے ''سید کمال'' کے فیصلے کا متعلقہ حصہ سامنے رکھنا ضروری ہوگا جس کے الفاظ یہ ہیں:

''پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۳۰ اس لحاظ سے بھی اسلامی احکام کے منافی ہے کہ اس میں شفعہ کا مطالبہ کرنے کے لیے اس معقول مدت کا ذکر نہیں ہے جو حق شفعہ کی لازمی شرط ہے اس کے برعکس شفعہ کے مقدمے کو عام قانون میعاد سماعت کے تابع کر کے ایک سال کی مدت مقرر کی گئی ہے''
(پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ ۳۶۱)

ان الفاظ سے صاف واضح ہے کہ ایکٹ کی دفعہ ۳۰ کو اس وجہ سے اسلامی احکام کے منافی قرار نہیں دیا گیا کہ اس میں مقرر کی ہوئی ایک سال کی مدت کم ہے، بلکہ اس لیے اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے کہ یہ مدت بہت زیادہ ہے؟ اور اس سے شفعہ کے لیے ''شرعی طلبات'' کے تقاضے پورے نہیں ہوتے۔ لہٰذا اس فیصلے کا یہ نتیجہ نکالنا کہ اس فیصلے کے نتیجے میں شفعہ کی میعاد سماعت ایک سال سے کم ہونے کے بجائے مزید بڑھ گئی ہے، فیصلے کے واضح مفہوم سے سراسر متضاد بات ہے۔

۳۱۔ اس متضاد بات کا جواز ہمارے سامنے اس طرح پیش کیا گیا کہ سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ کسی قانون کو اسلامی احکام سے منافی ہونے کی بناء پر بے اثر تو قرار دے سکتی ہے، لیکن اپنی طرف سے کوئی قانون سازی کر کے مدون قانون میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتی، اس کے فیصلے کا اثر آئین کی دفعہ ۲۰۳ ڈی شق (۳) کے تحت صرف یہ ہوتا ہے کہ جس قانون یا دفعہ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ دفعہ فیصلے کی مقرر کردہ تاریخ کے بعد بے اثر ہو جاتی ہے، یعنی قانون کا حصہ نہیں رہتی، چونکہ سید کمال کے فیصلے میں ایکٹ کی دفعہ ۳۰۱ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا، اس لیے ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد یہ دفعہ قانون کا حصہ نہیں رہی، اور چونکہ نہ تو اب تک متبادل قانون بنایا گیا، اور نہ ''سید کمال'' کے فیصلے کے نتیجے میں اس دفعہ کے اندر کسی ترمیم یا اضافے کو داخل کر کے پڑھا جاسکتا ہے، اس لیے اس دفعہ کے بے اثر ہونے کا نتیجہ یہی ہوگا کہ شفعہ کا مقدمہ دائر کرنے کے لیے ایک سال کی پابندی بھی ختم ہوگئی۔

۳۲۔ ہم نے اس دلیل پر غور کیا، لیکن یہ دلیل نہ صرف یہ کہ ضرورت سے زیادہ تکنیکی ہے، بلکہ آئین کے صحیح منشاء کی بھی عکاسی نہیں کرتی، واقعہ یہ ہے کہ آئین کے حصہ ہفتم میں باب نمبر ۳۔اے کا جو اضافہ کیا گیا ہے اس کا واضح مقصد رائج الوقت غیر اسلامی قوانین کو عدالتی طریقہ کار کے تحت رفتہ رفتہ ختم

کر کے ان کی جگہ اسلامی قوانین کے نفاذ کی راہ ہموار کرنا ہے، اس باب میں فیڈرل شریعت کورٹ اور سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ (چند مستثنیات کو چھوڑ کر باقی) رائج الوقت قوانین کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ لے سکتی ہیں، اور اگر وہ فریقین کو سننے کے بعد کسی قانون یا اس کے کسی حصے کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیں، تو وہ اپنے فیصلے میں اس کی وجوہات درج کر کے ایک تاریخ مقرر کریں گی، جس تاریخ سے انکا فیصلہ موثر سمجھا جائے گا۔ (دفعہ ۲۰۳ ڈی شق ۲)۔

۳۳۔ اس فیصلے کا نتیجہ کیا ہوگا؟ یہ بات دفعہ ۲۰۳ ڈی شق نمبر ۳ میں واضح طور پر بیان کی گئی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ اس فیصلے کے دو اثرات ہوں گے، پہلا اثر شق ۳۔اے میں بیان کیا گیا ہے:

"(3) If any law of provision of law is held by the court to be repugnant to the injunctions of Islam--

(a) The President in the case of a law with respect to a matter in the Federal Legislative List or the Concurrent Legislative List, or the Governor in the case of a law with respect to a matter not enumerated in either of those lists, shall take steps to amend the law so as to bring such law or provision into conformity with the injunctions of Islam.

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس قانون کو فیڈرل شریعت کورٹ یا سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ نے اسلامی احکام کے منافی قرار دیدیا ہو، اس کو بدل کر اسلامی احکام کے مطابق صدر یا گورنر کی ذمہ داری ہو جاتی ہے، اور یہ ان کا آئینی فرض بن جاتا ہے کہ وہ ایسے قانون میں اسلامی احکام کے مطابق ترمیم کرنے کے لیے اقدامات کریں۔

۳۴۔ لیکن آئین یہاں پر آکر رک نہیں جاتا، بلکہ وہ اس صورت حال کا بھی تصور کرتا ہے، جب کسی وجہ سے متعلقہ حکومتیں اپنی یہ ذمہ داری پوری کرنے سے قاصر رہیں، ایسی صورت میں آئین اس بات کا روادار نہیں کہ جس قانون کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا جا چکا ہے، وہ غیر معین مدت تک ملک کے قانون کی حیثیت سے برقرار رہے، بلکہ اگلی شق میں عدالت کے فیصلے کا دوسرا اثر یہ بیان کرتا ہے:

(b) Such law or provision shall to the extent to which it is held to be so repugnant, cease to have effect on the day on which the decision of the Court takes effect.

یعنی جس قانون کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ اسلامی احکام سے اپنے تضاد کی حد تک مقررہ تاریخ سے خود بخود بے اثر ہو جائے گا۔ اس طرح آئین نے غیر اسلامی قانون کی جگہ مدون اسلامی قانون کو نافذ کرنے کے لیے بے شک یہ ضروری قرار دیا ہے کہ صدر اور گورنر اس غرض کے لیے اقدامات عمل میں لائیں، لیکن جہاں تک غیر اسلامی قانون کے بے اثر ہونے کا تعلق ہے، اس کے لیے صدر یا گورنر کے کسی حکم کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہ فیصلہ کے مؤثر ہونے کی تاریخ سے خود بخود بے اثر ہو جاتا ہے۔

۳۵۔ آئین کی اس اسکیم کا واضح منشاء یہ ہے کہ عدالت کے فیصلے کے بعد صدر یا گورنر کی طرف سے اسلامی قانون اپنی مدون شکل (statue form) میں نافذ ہو یا نہ ہو، جس قانون کو عدالت نے اسلامی احکام کے منافی قرار دیا ہے۔ وہ مقررہ تاریخ کے بعد قانونی حیثیت میں جاری نہ رہے۔

۳۶۔ اب اگر آئین کی اس دفعہ کی تشریح اور اس کا اطلاق اس طرح کیا جاتا ہے کہ جس دفعہ کو عدالتی فیصلہ کی وجہ سے بے اثر قرار دیا گیا ہے، وہ اپنے بے اثر ہونے کے بعد اسی فیصلے کی رو سے پہلے سے زیادہ غیر اسلامی ہو جائے تو یقیناً آئین کی ایسی تشریح آئین کی اسکیم، اس کے مقصد و منشاء اور اس روح کے قطعی خلاف ہوگی، جس کی دو وجوہ بالکل واضح ہیں:

۳۷۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ آئین کا صریح منشاء یہ ہے کہ کسی قانون کو جس غیر اسلامی عنصر کی وجہ سے اسے اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، وہ مقررہ تاریخ کے بعد ختم ہو جائے، یہ منشاء ہرگز نہیں ہے کہ وہ اپنی غیر اسلامی حیثیت برقرار رکھے، یا پہلے سے زیادہ غیر اسلامی ہو جائے، لہٰذا متعلقہ قانون کو اس طرح بے اثر کرنا آئین کا منشاء ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اس کے جس غیر اسلامی عنصر کی وجہ سے اسے بے اثر کیا جا رہا ہے، وہ اور زیادہ قوت حاصل کر لے، یا اس کا دائرہ مزید وسیع ہو جائے، کیونکہ یہ ایک صریح تضاد ہوگا، اور ایسی بے معنی بات (absurdity) ہوگی۔ جسے آئین کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

۳۸۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ صرف کسی فریق کی درخواست پر ہی قوانین کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ لے سکتی ہے، اس صورت میں جو فریق کسی قانون کو قرآن وسنت کی بنیاد پر چیلنج کر رہا ہے، اگر وہ عدالت کے سامنے اپنا موقف ثابت کرنے میں کامیاب ہو جائے، اور اس کی اپیل منظور کر لی جائے، تو اس کا لازمی تقاضہ یہ ہونا چاہیے کہ اس کے چیلنج کردہ قانون کی غیر اسلامی حیثیت ختم ہو جائے، لیکن اگر عدالت اس کا موقف تسلیم کر لے، اس کی اپیل منظور ہو جائے، اور متعلقہ قانون کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیدیا جائے، اس کے باوجود اس کا نتیجہ یہ

نکلے کہ جس بنیاد پر اس قانون کو اور زیادہ غیر اسلامی بنادے، تو اس سے اس فریق کے ساتھ کسی طرح بھی انصاف نہیں ہوسکتا، اور یہ ناانصافی بھی کسی طرح آئین کا منشاء نہیں ہوسکتی۔

۳۹۔ پنجاب پری ایمپشن کی دفعہ ۳۰ کو جس کسی نے چیلنج کیا، وہ اس بناء پر چیلنج نہیں کیا کہ اس میں ایک سال میعاد سماعت کم مقرر کی گئی ہے، بلکہ اس بناء پر چیلنج کیا کہ مدت بہت زیادہ ہے اور ''طلبات'' کے تقاضے پورے کیے بغیر شرعاً شفعہ کا حق وجود میں نہیں آتا، اسی طرح عدالت نے بھی جب اس دفعہ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دیا، تو اس کی وجہ میعاد کی کمی نہیں، میعاد کی زیادتی تھی، اب اگر فیصلے کے نتیجے میں یہ میعاد کم ہونے کے بجائے اور بڑھ جائے، تو نہ اس سے آئین کا منشاء پورا ہوگا، اور نہ متعلقہ فریق کو کوئی ادنی ریلیف مل سکے گا، بلکہ اس کی شکایت میں مزید اضافہ ہوجائیگا۔ حالانکہ اس کی اپیل جزوی طور پر نہیں، کلی طور پر منظور ہوئی ہے

۴۰۔ لہذا آئین کی دفعہ ۲۰۳ ڈی شق ۳ (بی) میں عدالت کے فیصلے کے نتیجے میں کسی قانون کے بے اثر ہونے کا جو حکم دیا گیا ہے، اس کا یہ جامد مطلب نکالنا کسی طرح درست نہیں ہوگا کہ اس سے ہر صورت میں وہ دفعہ ہی ختم ہوگی، ہاں صرف اس کے ختم ہونے سے قانون اسی فیصلہ کی رو سے مزید غیر اسلامی ہوجائے بلکہ متعلقہ قانون کے بے اثر ہونے کا نتیجہ مختلف مقدمات اور مختلف قوانین میں الگ الگ صورتوں میں ظاہر ہوسکتا ہے، بعض قوانین یقیناً ایسے ہوں گے کہ صرف متعلقہ دفعہ کے ختم ہوجانے سے آئین کا یہ منشاء پورا ہوجائے کہ قانون کا وہ عنصر جسے غیر اسلامی قرار دیا گیا ہے، باقی نہ رہے، ایسی صورت میں صرف متعلقہ دفعہ ختم ہوگی، اور باقی قانون نافذ العمل اور برقرار رہے گا۔ لیکن پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۳۰ کے بارے میں ''سید کمال'' کے فیصلے میں جو حکم دیا گیا ہے، اگر اس کے نتیجے میں یہ سمجھا جائے کہ دفعہ ۳۰ کے ختم ہونے سے ایک سال کی میعاد سماعت کم ہونے کے بجائے بڑھ گئی ہے، تو اس سے قانون کا غیر اسلامی عنصر کم ہونے کے بجائے مزید بڑھ جائے گا، جو یقیناً آئین کا منشاء نہیں ہے، اس لیے یہاں اس دفعہ کے ختم ہونے کا اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں ہوسکتا کہ چونکہ یہ دفعہ پورے پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کو govern کر رہی ہے، اس لیے جب تک لیجسلیچر کی طرف سے اسلامی احکام کے مطابق اس میں ''طلبات'' کے تقاضے شامل کر کے اسے ازسرنو نافذ کیا جائے، اس وقت تک پورا ایکٹ ناقابل عمل رہے گا، اور پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کے تحت شفعہ کا کوئی مقدمہ نہیں چل سکے گا۔

نتیجہ بحث

۴۱۔ اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) سید کمال شاہ کے فیصلے میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی پوری دفعہ ۱۵ کو اس کی تمام ذیلی دفعات اور تمام شقوں سمیت اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا تھا، لہٰذا اب اس دفعہ کا کوئی جزو ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد باقی نہیں رہا۔

(۲) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ کی دفعہ ۳۰ کو اسلامی احکام کے منافی قرار دینے کا نتیجہ یہ نہیں ہے کہ اس ایکٹ کے تحت شفعہ کے مقدمات پر ایک سال کی پابندی باقی نہیں رہی ہے، بلکہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس دفعہ کے بے اثر ہونے سے اس قانون سازی تک پورا پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء نا قابل عمل ہو گیا۔

(۳) ۳۱ جولائی ۱۹۱۳ء کے بعد پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ دفعہ ۳۰ مکمل طور پر ختم ہو چکی ہیں، اور مؤخر الذکر کے ختم ہونے کے نتیجے میں پورا ایکٹ نا قابل عمل ہو چکا ہے، لہٰذا ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد اس ایکٹ کی بنیاد پر کوئی مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا، تاہم اس فیصلے کے اعلان سے پہلے مورخہ ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء کو حکومت پنجاب نے جو نیا قانون پنجاب پری ایمپشن آرڈیننس ۱۹۹۰ء کے نام سے جاری کیا ہے، اور جو مذکورہ تاریخ سے نافذ العمل ہو چکا ہے، مورخہ ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء سے اس کے قانونی اثرات ظاہر ہوں گے۔

ORDER OF THE COURT

جناب جسٹس اجمل میاں صاحب اور جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے آراء سے اتفاق کرتے ہوئے ہم یہ قرار دیتے ہیں کہ:

(۱) سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بینچ خود اپنے فیصلوں کی تشریح، وضاحت ان پر نظر ثانی کا اختیار رکھتی ہے۔

(۲) حکومت سرحد بنام سید کمال شاہ کے مقدمے میں اس عدالت کی شریعت اپیلیٹ بینچ نے جو فیصلہ دیا (پی ایل ڈی ۱۹۸۶ء سپریم کورٹ ۳۶۰) اس میں پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی پوری دفعہ ۱۵ کو اس کی تمام ذیلی دفعات اور تمام شقوں سمیت اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا ہے، لہٰذا ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء سے اس دفعہ کا کوئی حصہ بھی قانون کے طور پر باقی نہیں رہا۔

(۳) پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۳۰ کو بھی سید کمال شاہ کے فیصلے میں مکمل طور پر اسلامی احکام کے منافی قرار دیا گیا تھا، اس کا نتیجہ یہ نہیں ہے کہ اس ایکٹ کے تحت شفعہ کے مقدمات پر ایک سال کی پابندی باقی نہیں رہی ہے، بلکہ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس دفعہ کے بے اثر ہونے سے نئی قانون سازی تک پورا پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء نا قابل عمل ہو گیا ہے۔

(۴) ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد پنجاب پری ایمپشن ایکٹ ۱۹۱۳ء کی دفعہ ۱۵ اور دفعہ ۳۰ مکمل طور پر ختم ہو چکی ہیں، اور اس کے نتیجے میں پورا ایکٹ نا قابل عمل ہو چکا ہے، لہٰذا ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء کے بعد اس ایکٹ کی بنیاد پر کوئی مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا، سوائے ان مقدمات کے جن میں ۳۱ جولائی ۱۹۸۶ء سے پہلے شفعہ ہو چکی ہو۔ تاہم موجودہ نظر ثانی کے فیصلے کے اعلان سے پہلے مورخہ مارچ ۱۹۹۰ء کو حکومت پنجاب نے جو نیا قانون "پنجاب پری ایمپشن آرڈیننس ۱۹۹۰ء کے نام سے جاری کیا ہے، اور جو مذکورہ تاریخ سے نافذ العمل ہو چکا ہے، مورخہ ۲۸ مارچ ۱۹۹۰ء سے اس کے قانونی اثرات ظاہر ہوں گے۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَ عَلَیْہِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلُوْنَ

فیصلہ کرایہ داری ایکٹ

صوبہ سرحد۔ پاکستان

روبروئے:

جناب جسٹس محمد افضل ظلہ صاحب چیئرمین

جناب جسٹس ڈاکٹر نسیم حسن شاہ صاحب ممبر

جناب جسٹس شفیع الرحمٰن صاحب ممبر

جناب جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب ممبر

شریعت اپیل نمبر ۱۶۔ در ۱۹۸۴ء

سلطان خان بنام حکومت صوبہ شمالی مغربی سرحد

وکیل برائے اپیلانٹ۔۔۔۔۔۔مولوی سراج الحق اے ایس سی

مسٹر محمد افضال صدیقی اے او آر

وکیل برائے رسپونڈینٹ۔۔۔۔۔۔میاں محمد اجمل، اسسٹنٹ اے جی

این، ڈبلیو، ایف، پی

مسٹر نور احمد خان اے او آر

(غیر حاضر)

تاریخ سماعت۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۴/۳/۱۹۸۷ء

تاریخ فیصلہ۔۔۔۔۔۔۔۔

فیصلہ

محمد تقی عثمانی ممبر

این، ڈبلیو، ایف، پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴ میں موروثی کاشتکار کو اس بات کا حقدار قرار دیا گیا ہے کہ وہ زمیندار کو بعض صورتوں میں بلا معاوضہ اور بعض صورتوں میں معاوضہ ادا کر کے زمین کے تمام حقوق ملکیت خود حاصل کر لے، اس معاوضے کا تعین اسی دفعہ کے تحت بعض صورتوں میں صوبائی حکومت اور بعض صورتوں میں بورڈ آف ریونیو کے سپرد کیا گیا ہے، اس دفعہ کی رو سے اگر موروثی کاشتکار یہ معاوضہ ادا کر دے، تو معاوضہ ادا کرنے کی تاریخ سے زمیندار اس زمین کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، اور کاشتکار کو زمین کا مالک قرار دیا جائے گا، قانون کی دفعہ ۴ کے الفاظ یہ ہیں:

Any occupancy tenant who at the commencement of this Act.
(a) occupies any land as such paying on rent thereof beyond the amount or the land revenue thereof and the rate and cesses for the time being chargeable thereon shall become full owner of such land without payment of any compensation:
(b) Occupies any land as on payment of the rent in cash, shall become full owner thereof on payment of the compensation to the landlord at such rates and within such period as may be prescribed by the Provincial Government under this section;
(c) Occupies land as such and pays rent both in the case as well as in kind shall become full owner thereof on payment of compensation to the landlord at such rates and within such period as may be prescribed by the Board of Revenue under this section.

اس دفعہ پر عمل درآمد کے لیے صوبائی حکومت کی طرف سے مختلف اوقات میں قواعد بنائے جاتے رہے ہیں، آخر میں ۷ جولائی ۱۹۸۲ء کو

North-west Frontier Province Tenancy (Fistation of

Compensatioin to landlords) Rules, 1981.

کے نام سے قواعد بنائے گئے، جن میں معاوضے کے تعین کا فارمولا طے کیا گیا، اور اس کے تحت معاوضے کی ادائیگی کے لیے ۱۸ ماہ کی زیادہ سے زیادہ مدت مقرر کی گئی۔

اپیل کنندہ نے ان قواعد کو قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بنا پر وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا اور ان کو کالعدم قرار دینے کی درخواست دائر کی وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے مورخہ ۱۹۸۴/۳/۲۷ء کے ذریعہ یہ درخواست خارج کر دی۔

اس درخواست کو خارج کرنے کی جس بنیاد پر پانچوں جج صاحبان متفق ہوئے، وہ یہ تھی کہ این ڈبلیو ایف پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء میں نافذ ہوا تھا، اس وقت سے اپیل کنندہ نے اس قانون کو کسی عدالت میں چیلنج نہیں کیا، جبکہ اس کے پاس یہ چارہ کار موجود تھا کہ وہ اس قانون کو بنیادی حقوق کے خلاف ہونے کی بنیاد پر چیلنج کرتا، لہٰذا اس کا یہ طویل ''سکوت'' اس کی طرف سے رضامندی کی علامت ہے، اور اس کی جو زمینیں کاشتکاروں نے بالمعاوضہ حاصل کیں، ان کو باہمی رضامندی کی بیع قرار دیا جائے گا۔

اس کے علاوہ مرکزی فیصلے میں یہ بھی قرار دیا گیا ہے کہ مذکورہ قوانین چونکہ مفاد عامہ کے لیے بنائے گئے ہیں، اس لیے وہ قرآن وسنت کے خلاف نہیں ہیں، لیکن ۲ فاضل جج صاحبان نے اس موقف سے اتفاق نہیں کیا۔

اپیل کنندہ نے یہ اپیل وفاقی شرعی عدالت کے اس فیصلے کے خلاف دائر کی ہے، ہم نے اس سلسلے میں فریقین کے فاضل وکلاء کے دلائل سنے، اور متعلقہ قوانین کا جائزہ لیا۔

جہاں تک ''سکوت'' کی بنیاد پر اس اپیل کو مسترد کرنے کا تعلق ہے، یہ ہماری پختہ رائے ہے کہ اس کی بنیاد پر اس درخواست کو مسترد کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا، جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ یہ درخواست دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی کے تحت دائر کی گئی تھی، اس دفعہ کے تحت وفاقی شرعی عدالت کا کام انفرادی تنازعات کا تصفیہ کرنا نہیں ہے، بلکہ قوانین کا قرآن وسنت کی بنیاد پر جائزہ لینا ہے، لہٰذا کسی قانون کے بارے میں کسی شخص کا انفرادی رویہ اس سلسلے میں قطعی غیر متعلق ہے، جب کوئی شہری کسی رائج الوقت قانون کو قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بنا پر چیلنج کرے تو وفاقی شرعی عدالت اپنی حدود اختیار میں رہتے ہوئے اس قانون کے بارے میں یہ جائزہ لے سکتی ہے کہ وہ قرآن وسنت کے مطابق ہے یا نہیں؟ اگر بالفرض چیلنج کرنے والے نے ماضی میں اس قانون پر صراحۃً رضامندی کا اظہار کیا ہو، بلکہ خواہ وہ اس قانون کی کھلم کھلا حمایت کرتا رہا ہو، تب بھی ماضی کی

رضامندی یا حمایت کی بنیاد پر اس کی درخواست (incompetent) یا قابل اخراج نہیں ہوگی، چہ جائیکہ وہ اس قانون پر خاموش رہا ہو۔

۲۔ کسی شخص کی طرف سے کسی قانون کو عدالت میں چیلنج نہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ شخص اس قانون کے مقتضیات پر راضی ہے، کیونکہ چیلنج نہ کرنے کے بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں، اول تو ہمارے دور میں عدالت سے رجوع کرنے کے لیے جتنے وقت اور محنت اور اخراجات کی ضرورت پیش آتی ہے، ہر شخص ہر وقت اس کا متحمل نہیں ہوسکتا، دوسرے اس مسئلہ میں رائیں مختلف ہو سکتی ہیں کہ وہ قانون دستور میں دیئے ہوئے بنیادی حقوق کے معارض ہے یا نہیں؟ اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہو کہ بنیادی حقوق کے بارے میں جو تفصیلات دستور میں درج ہیں، وزیر نظر قانون ان سے متصادم نہیں ہے، اور اس وجہ سے اس نے اس قانون کو قرآن وسنت کے خلاف ہونے کی بنیاد پر چیلنج کرے؟

۳۔ کسی شخص کے ''سکوت'' کو رضامندی کی دلیل قرار دینا اتنا عام اصول نہیں ہے جو ہر معاملے میں ضرور اطلاق پذیر ہو، بلکہ یہ عام اصول میں ایک استثناء کی حیثیت رکھتا ہے، اصول فقہ کا عام اصول، جسے وفاقی شرعی عدالت نے بھی نقل کیا ہے، یہ ہے کہ:

لاینسب الی ساکت قول

کسی خاموش شخص کی طرف کوئی بات منسوب نہیں کی جاسکتی۔

پھر اس عام اصول میں یہ استثناء پیدا کیا گیا ہے کہ:۔

لکن السکوت فی معرض الحاجة بیان

لیکن بولنے کی ضرورت کے موقع پر خاموشی بیان کے حکم میں ہوتی ہے۔

چنانچہ علامہ خالد الاتاسیؒ مذکورہ دونوں فقروں کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

الثانیة لا ستثناء مما قبلها.........ثم ان الفقرة الا ولیٰ هی الاصل، باعتبار ان المعاملات مربوطة بالعقود والا لفاظ الصریحة فلیس لجزویاتها عدد یدخل تحت الحصر، بخلاف الفقرة الثانیة، فانها محصورة بالا ستقراء

دوسرا فقرہ درحقیقت پہلے فقرہ میں استثناء کی حیثیت رکھتا ہے.....پھر پہلا فقرہ اصل قاعدہ پر مشتمل ہے، اس اعتبار سے کہ تمام معاملات صریح الفاظ اور معاہدات سے مربوط ہوتے ہیں، لہٰذا اس قاعدے کے تحت آنے والے مسائل کو گنتی کے ذریعہ محدود نہیں کیا جاسکتا، اس کے برعکس دوسرا فقرہ گنتی کے چند مسائل میں صادق آتا

ہے، جو استقراء کے ذریعے محصور ہو سکتے ہیں۔

(شرح المجلتہ، خالد الاتاسی ص ۱۸۱،۱۸۲ ج ۱، مادہ نمبر ۶۷)

اس سے صاف واضح ہے کہ اصل قاعدہ تو یہی ہے کہ کسی شخص کی خاموشی کو اس کے اقرار کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا، لیکن بعض ایسے مقامات پر جہاں کسی شخص پر بولنا واجب ہو، اور وہ کسی حقیقی رکاوٹ کے بغیر خاموش رہے، اور حالات ایسے ہوں کہ اس کی خاموشی سے رضامندی کے سوا کوئی نتیجہ معقولیت کے ساتھ نہ نکالا جاسکتا ہو، وہاں اس کی خاموشی کو رضامندی سمجھا جاسکتا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں ''سکوت'' کو ''رضامندی'' قرار دینے کے معاملے میں مثال یہ پیش کی گئی ہے کہ آنحضرت ﷺ کے ارشاد کے مطابق اگر کسی بالغ باکرہ عورت کے سامنے کسی مخصوص شخص کا نام لے کر اس کے ساتھ نکاح کا ایجاب (offer) کیا جائے، اور وہ خاموش رہے تو اس خاموشی سے نتیجہ نکالا جائے گا کہ وہ اس نکاح پر راضی ہے، اس استثنائی قاعدے کے تحت یہی مثال فقہاء کرام نے بھی پیش کی ہے، لیکن ساتھ ہی اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بہت سی باکرہ لڑکیاں حیاوشرم سے اتنی مغلوب ہوتی ہیں کہ زبان سے رضامندی ظاہر کرنے پر قادر نہیں ہوتیں، لہٰذا ضرورۃً ان کی خاموشی کو رضامندی کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر عورت باکرہ نہ ہو، بلکہ ثیبہ ہو تو اس کی طرف سے خاموشی کافی نہیں، بلکہ اس کے لیے زبان سے رضامندی کا اظہار ضروری ہے۔

پھر ایک فریق کی خاموشی کو رضامندی کے قائم مقام قرار دے کر کسی معاملے کا قانوناً وجود میں آجانا صرف نکاح کی اس صورت کے ساتھ ہی مخصوص ہے، کوئی دوسرا معاملہ مثلاً بیع وشراء وغیرہ اس طرح وجود میں نہیں آسکتا، چنانچہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص کو کوئی چیز بیچنے کے لیے ایجاب (offer) کرے، اور دوسرا خاموش رہے تو اس خاموش کو قبول (acceptance) قرار دے کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس طرح بیع وجود میں آگئی ہے۔

بلکہ جن فقہاء کرام نے ''سکوت'' کے بارے میں مذکورہ قاعدہ بیان کیا ہے، انھوں نے اس قاعدے کی تشریح کرتے ہوئے یہاں تک لکھا ہے کہ:

> فلو رأی اجنبیاً یبیع مالہ، فسکت ولم ینھہ لم یکن وکیلاً بسکوتہ
>
> اگر کوئی شخص کسی اجنبی کو دیکھے کہ وہ اس کا کوئی مال فروخت کر رہا ہے، اور اس پر خاموش رہے، اور اسے فروخت کرنے سے منع نہ کرے، تو اس کی خاموشی کی بنا پر یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ وہ اجنبی شخص اس کا وکیل (Agent) بن گیا ہے۔
>
> (شرح الاشباہ والنظائر للحموی ص ۱۸۵ ج ۱ فن نمبر ۲ قاعدہ نمبر ۱۲)

مجلۃ کی دفعہ ۱۶۵۹ اور خالد الاتاسی کی شرح المجلۃ ص ۱۸۲ ج ۱ میں بھی اس قاعدے کے تحت یہی مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نکاح کی اس مخصوص صورت کے سوا کسی ایک فریق کی صرف خاموشی سے کوئی معاہدہ یا کوئی معاملہ وجود میں نہیں آسکتا، لہٰذا فاضل وفاقی شرعی عدالت کا یہ کہنا کہ اپیل کنندہ کے سکوت سے وہ ''رضامندی'' وجود میں آگئی ہے جو قرآن کریم کی رو سے بیع کی صحت کے لیے ضروری ہے، قابل تسلیم نہیں۔

مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اپیل کنندہ کی درخواست کو ''سکوت'' کی بنیاد پر مسترد کرنا درست نہیں ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اپیل کنندہ نے جس قانون کو چیلنج کیا ہے، وہ قرآن وسنت کے خلاف ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کا تعلق ''ملکیت'' کے بارے میں اسلامی احکام سے ہے، اور اس مسئلہ پر ہم ''قزلباش وقف بنام چیف لینڈ کمشنر پنجاب'' (شریعت اپیل نمبر ایک۔۱۹۸۱ء) کے مقدمہ میں تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں، اس بحث کا نتیجہ یہ تھا کہ:

> ''حکومت کے لیے کسی شخص کی جائز ملکیت کو بلا معاوضہ اس سے لینا، خواہ مصالح عامہ کی غرض سے ہو، قرآن وسنت کے احکام کی رو سے جائز نہیں'' (ص ۶۷)

۱۔ عام حالات میں کسی شخص کو اس کی ملکیت کے فروخت کرنے پر مجبور کرنا جائز نہیں۔

۲۔ صرف ''ضرورت'' یا ''عمومی حاجت'' کے موقع پر ہی جبری خریداری جائز ہو سکتی ہے، اور اس کا معیار یہ ہے کہ اس جبری خریداری کے بغیر یا تو کسی کی جان چلی جانے کا براہ راست خطرہ غالب گمان کے درجے میں پیدا ہو گیا ہو، یا اس کے بغیر عام انسانوں کو شدید مشقت میں مبتلا ہونے کا غالب گمان ہو۔

۳۔ مذکورہ ''ضرورت'' یا ''عمومی حاجت'' کو دور کرنے کا اس جبری خریداری کے سوا کوئی راستہ نہ ہو، اور یہ فیصلہ تمام ممکنہ متبادل طریقوں پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد کیا گیا ہو، لہٰذا محض ''مفاد عامہ'' کی مجمل بنیاد کافی نہیں، جب تک ''ضرورت'' یا ''عمومی حاجت'' کا یقین نہ ہو گیا ہو۔

۴۔ جبری خریداری میں جو چیز زبردستی کسی شخص سے لی جارہی ہے، اس کا معاوضہ جبری خریداری کی تاریخ میں اس شے کے بازاری نرخ کے مطابق معین کیا جائے۔

۵۔ بازاری نرخ کے مطابق یہ معاوضہ مطلوبہ شے کا قبضہ لینے سے پہلے یا اس کے ساتھ ساتھ ادا کر دیا جائے، البتہ اتنی معمولی تاخیر جو انتظامی طور پر ناگزیر ہو، اور جسے قابل ذکر تاخیر نہ سمجھا جائے،

''ساتھ ساتھ'' ہی میں داخل سمجھی جاسکتی ہے۔

یہ نتائج قرآن وسنت کے جن دلائل پر مبنی ہیں، وہ تفصیل کے ساتھ مذکورہ فیصلے میں بیان کیے جاچکے ہیں، تاہم مثال کے طور پر چند دلائل درج ذیل ہیں:۔

۱۔يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْآ اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔(سورة نساء ٤: ٢٩)

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ، الا یہ کہ وہ کوئی تجارت ہو، جوتمہاری باہمی رضامندی سے ہو۔

۲۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

قدنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے منع فرمایا جس میں کسی شخص کو بیع پر مجبور کیا گیا ہو۔

(سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، حدیث نمبر ۳۳۸۲)

۳۔ حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

انما البيع عن تراض

بیع تو صرف باہمی رضامندی ہی سے ہوتی ہے۔

(سنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، باب نمبر ۱۸، حدیث نمبر ۲۱۸۵)

۴۔ ابوحرۃ لرقاشی اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

لايحل مال امرى مسلم الابطيب نفس منه

کسی مسلمان شخص کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں۔

(مجمع الزوائد، ص ۱۷۲ ج ۴، بحوالہ مسند ابویعلی، ومشکوۃ المصابیح، ص ۲۵۵ ج ۱، بحوالہ بیہقی)

قرآن وحدیث کے یہ چند ارشادات محض مثال کے طور پر یہاں ذکر کیے گئے ہیں، مزید دلائل اوران پر مفصل بحث مذکورہ فیصلے میں کی جاچکی ہے۔

زیرنظر قانون میں موروثی کاشتکار کوزمیندار کی رضامندی کے بغیر ایک مخصوص معاوضے کے ذریعے زمین کا مالک قرار دیا گیا ہے، یہ ایک مستقل مسئلہ ہے کہ ''موروثی کاشتکار'' (occupancy Tenant) کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یہ مسئلہ اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ اس قانون کے اطلاق سے پہلے ایسی زمینوں کا مالک زمیندار ہی سمجھا جاتا تھا، لہذا اس قانون

میں مالک کی مرضی کے بغیر زمین کاشتکار کی طرف منتقل کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جو معاوضے کی صورت میں بھی ایک طرح کی جبری بیع ہے، اور جبری بیع کے جواز کی جو شرائط اوپر بیان کی گئی ہیں، اس قانون میں وہ موجود نہیں ہیں۔

لہٰذا یہ اپیل منظور کرتے ہوئے یہ قرار دیا جاتا ہے کہ این ڈبلیو ایف پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۱۱۴ اپنی تمام ذیلی شقوں سمیت قرآن وسنت کے احکام سے متصادم ہے، لہٰذا اس کو روبعمل لانے کے لیے این ڈبلیو ایف پی ٹیننسی (Fistation Compensation to land lords) N.W.F.P Tenancy رولز ۱۹۸۱ء کے نام سے جو قواعد بنائے گئے ہیں، وہ بھی قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہے۔

یہ فیصلہ مورخہ ۲۳ مارچ ۱۹۸۹ء کو موثر ہو جائے گا، اور اس تاریخ سے یہ قوانین بے اثر سمجھے جائیں گے۔

محمد افضل ظلہ..........چیئرمین
ڈاکٹر نسیم حسن شاہ..........ممبر
شفیع الرحمن..........ممبر
محمد تقی عثمانی..........ممبر

سرحد مزارعت ایکٹ کی شرعی حیثیت

سرحد ٹیننسی ایکٹ کے فیصلے پر نظر ثانی کی درخواست دائر کی گئی، جس پر جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے فیصلہ تحریر فرمایا وہ ذیل میں پیش خدمت ہے.........ادارہ

نظر ثانی کی یہ درخواست اس عدالت کے اس فیصلے کے خلاف کی گئی ہے، جو شریعت اپیل نمبر ۱۶۔۱۹۸۴ء (سلطان خان بنام حکومت صوبہ سرحد) میں دیا گیا تھا، اس فیصلے کی رو سے این، ڈبلیو، ایف، پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء (جسے آئندہ اس فیصلے میں ایکٹ کہا جائیگا) کی دفعہ ۴۔ اور این، ڈبلیو ایف پی ٹیننسی رولز ۱۹۸۰ء کو اسلامی احکام کے خلاف قرار دیا گیا تھا، اور یہ حکم دیا گیا تھا کہ ۲۳ مارچ ۱۹۹۰ء سے یہ فیصلہ مؤثر ہو جائے گا، اور قانون کی جن دفعات کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے اس تاریخ سے بے اثر ہو جائیں گی۔

ایکٹ کی دفعہ ۴ میں موروثی کاشتکار (Occupancy tenant) کو اس بات کا حقدار قرار دیا گیا ہے کہ وہ زمیندار کو بعض صورتوں میں بلا معاوضہ اور بعض صورتوں میں معاوضہ ادا کر کے زمین کے تمام حقوق ملکیت حاصل کرے اور معاوضہ کا تعین بعض صورتوں میں صوبائی حکومت اور بعض صورتوں میں بورڈ آف ریونیو کے سپرد کیا گیا ہے، اور اس دفعہ کی رو سے اگر موروثی کاشتکار معاوضہ ادا کر دے تو معاوضہ ادا کرنے کی تاریخ سے زمیندار اس کی ملکیت سے محروم ہو جائے گا، اور کاشتکار کو زمین کا مالک قرار دیا جائے گا۔

ہم نے درخواست کنندہ سردار محمد یوسف کو بذات خود بھی اپنا نقطۂ نظر پیش کرنے کا موقع دیا، اور ان کے فاضل وکیل چوہدری حمید الدین ایڈووکیٹ کی بحث بھی تفصیل کے ساتھ سنی، ان کی بحث کا مکمل نچوڑ مندرجہ ذیل نکات میں منحصر ہے۔

(۱) فاضل ایڈووکیٹ کا کہنا یہ ہے کہ یہ ایکٹ ۱۹۵۰ء میں بنا تھا، اور اس کے تحت سینکڑوں موروثی کاشتکار ایکٹ کے احکام کے مطابق اراضی کے مالک بن چکے ہیں، لیکن شریعت اپیلٹ بینچ کے اس فیصلے کے بعد زمین کے سابق مالکوں نے یہ مشہور کرنا شروع کر دیا ہے کہ ایکٹ کے نتیجے میں

جو کاشتکار مالک بنے تھے، شریعت اپیلٹ بینچ کے فیصلے سے ان کے حقوق ملکیت ختم ہو گئے ہیں اور یہ اراضی دوبارہ سابق مالکوں کی ملکیت میں آ گئی ہیں، اس صورتحال سے صوبے کے کاشتکاروں میں شدید بے چینی پائی جاتی ہے، جس کے لیے انھوں نے یہ ریویو کی درخواست دائر کی ہے۔

(۲) فاضل وکیل کا کہنا ہے کہ دراصل جن لوگوں کو ایکٹ میں موروثی کاشتکار کہا گیا ہے، حقیقت میں شروع سے اپنی زیر کاشت زمینوں کے وہی مالک تھے اور انھوں نے ہی ابتداء میں یہ زمینیں آباد کی تھیں، لیکن انگریزوں نے ان سے ان زمینوں کی ملکیت چھین کر اپنے کچھ مراعات یافتہ افراد کو ان کا مالک قرار دیدیا، اور اصل مالکوں کو موروثی کاشتکار کا نام دیدیا گیا۔ لہذا ۱۹۵۰ء میں جو ایکٹ بنایا گیا، اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ زمینیں اصل مالکوں کو لوٹائی جائیں، اور جن لوگوں کو انگریزوں نے بلاجواز مالک قرار دیدیا تھا، ان کی نام نہاد ملکیت کو ختم کیا جائے اور چونکہ اصل اور حقیقی مالک کو زمین کا لوٹانا شریعت کے خلاف نہیں، بلکہ قرآن وسنت کے احکام کے عین مطابق ہے، اس لیے جو قانون اس مقصد کے لیے بنایا گیا اس کو قرآن وسنت کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) اگرچہ ایکٹ کے نفاذ کے بعد سے اب تک سینکڑوں کاشتکار اپنی زیر کاشت اراضی کے مالک بن چکے ہیں، لیکن بہت سے کاشتکار ایسے بھی ہیں جو ابھی تک ایکٹ کی دی ہوئی سہولت سے فائدہ نہیں اٹھا سکے اور انھوں نے حقوق ملکیت حاصل نہیں کیے۔ اس فیصلے کے نتیجے میں ان کے لیے ایکٹ کے تحت حقوق ملکیت حاصل کرنے کا راستہ بند ہو گیا ہے۔

ہم نے ان تینوں نکات سے متعلق فاضل ایڈووکیٹ کے دلائل تفصیل کے ساتھ سنے، جہاں تک پہلے نکتے کا تعلق ہے کہ اس فیصلے کے بعد سابق مالکان نے یہ کہنا شروع کر دیا ہے کہ جو لوگ ۱۹۵۰ء کے بعد سے ایکٹ کے تحت اراضی کے مالک بن گئے، فیصلے کے نتیجے میں ان کی ملکیت منسوخ ہو گئی اور سابق مالکان کی ملکیت بحال ہو گئی ہے تو درحقیقت اگر کسی نے فیصلے کی یہ تشریح کی ہے تو وہ خود فیصلے کے الفاظ سے کسی طرح مطابقت نہیں رکھتی، فیصلے میں کہیں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ اس فیصلے کے نفاذ سے وہ تمام کارروائیاں کالعدم ہو جائیں گی، جو اس ایکٹ کے تحت ۱۹۵۰ء سے ۳/۲۳۔۱۹۹۰ء تک کی گئیں اور نہ فیصلے میں کہیں یہ کہا گیا ہے یہ فیصلہ ماضی پر موثر (Retrospective) ہوگا واقعہ یہ ہے کہ دستور پاکستان میں دفعہ ۲۰۳۔ڈی کے تحت فیڈرل شریعت کورٹ کو اور دفعہ ۲۰۳۔ایف شق (۲) کے تحت سپریم کورٹ کی شریعت اپیلٹ بینچ کو جو اختیار دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ وہ کسی قانون کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دے سکتی ہے، لیکن ساتھ ہی اسے ایک تاریخ بھی دینی پڑتی ہے جس پر فیصلہ نافذ ہوتا ہے اور جن قوانین کو قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا جائے وہ اس تاریخ سے بے اثر قرار پاتے

ہیں جو عدالت نے اپنے فیصلے کے مؤثر ہونے کے لیے مقرر کی ہے، آئین کی دفعہ ۲۰۳۔ ڈی۔ ذیلی دفعہ (۳) شق بی کے یہ الفاظ اس سلسلے میں بالکل واضح ہیں۔

(3) It any law or provision of law is held by the court to be Repugnant to the injunctions of Islam.

(a)

(b) Such law or Provision shall to the extent to which it is held to be Repugnant, cease to have effect on the day on which the decision of the court takes effect."

ان الفاظ سے یہ واضح ہے کہ جس قانون کو فیڈرل شریعت کورٹ یا سپریم کورٹ کی شریعت اپیلٹ بنچ قرآن وسنت سے متصادم قرار دے، وہ اس تاریخ سے اپنا قانونی اثر کھوتا ہے جو تاریخ عدالت نے اپنے فیصلے کے مؤثر ہونے کے لیے مقرر کی ہے، جس کا واضح مطلب یہی ہے کہ اس تاریخ سے پہلے پہلے تک وہ قانون ملکی قانون کی حیثیت میں باقی رہتا ہے اور جو کارروائیاں اس کے تحت تکمیل پا گئی ہوں انکو قانونی کارروائیاں سمجھا جاتا ہے البتہ عدالت کی مقرر کی ہوئی تاریخ سے چونکہ وہ قانون بے اثر ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس تاریخ کے بعد اس قانون کے تحت کی جانے والی کارروائی قانوناً نا قابل تحفظ نہیں رہتی۔

زیر نظر ثانی فیصلے میں فیصلے کے مؤثر ہونے کی تاریخ ۲۳/۳/۱۹۹۰ء مقرر کی گئی تھی لہذا آئین کے مذکورہ بالا احکام کے تحت ایکٹ کی دفعہ ۴ اور اس کے تحت بنے ہوئے رولز ۲۳/۳/۱۹۹۰ء سے بے اثر قرار پائے لیکن اس تاریخ سے پہلے تک ان کی قانونی حیثیت برقرار تھی اور ان کے تحت تکمیل پانے والی تمام کارروائیاں قانونی کارروائیاں تھیں، جنہیں اس فیصلے نے کالعدم نہیں کیا، چنانچہ فیصلے کے کورٹ آرڈر کے فقرہ نمبر ۲ میں یہ الفاظ موجود ہیں۔

"The operation of section 4 of the N.W.F.P Tenancy act 1950, the rules framed thereunder and the Provisions ancillary there to which are self exccutory shall not be in any manner effected by the decision till the aforesaid Provisions cease to have effect, i.e. on 23-3-1990."

اس فقرہ کا مطلب یہی ہے کہ ۲۳/۳/۱۹۹۰ء سے پہلے ایکٹ کی دفعہ ۴ کے تحت جو

کارروائیاں تکمیل پا چکی ہیں، وہ اس فیصلے سے کسی طرح متاثر نہ ہوں گی اور جن کو اس ایکٹ کے تحت ۱۹۹۰/۳/۲۳ء سے پہلے پہلے اپنی زیرِ کاشت اراضی کا مالک قرار دیا جاچکا ہے ان کی ملکیت کی قانونی حیثیت پر یہ فیصلہ اثر انداز نہیں ہوگا اور نہ اس پر یہ دعویٰ کیا جاسکے گا کہ اس فیصلے کی وجہ سے وہ ان اراضی کا قانونی مالک نہیں رہا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس مسئلے پر فیصلے کے اندر بذات خود کوئی ابہام نہیں ہے اور اگر فیصلے کے الفاظ کے عام فہم نہ ہونے کی وجہ سے عوام کے درمیان کوئی ابہام پایا جاتا ہو، تو وہ بھی مذکورہ بالا تشریح کے بعد دور ہو جانا چاہیے۔

جہاں تک دوسرے اور تیسرے نکتے کا تعلق ہے، یعنی جن لوگوں کو قانون میں ''موروثی کاشتکار'' کہا گیا ہے وہ درحقیقت زمینوں کے مالک تھے، جنہیں انگریزوں نے اپنے اقتدار کے دور میں ملکیت کے حقوق سے محروم کرکے کاشتکار بنا دیا، اور ایسے بہت سے لوگ ابھی تک اس ایکٹ کے احکام سے فائدہ اٹھا کر ملکیتی حقوق حاصل نہیں کر سکے تو اس کے بارے میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ شریعت اپیلٹ بینچ کے زیرِ نظر ثانی فیصلے میں اس مسئلہ سے کوئی بحث نہیں کی گئی کہ اراضی کا اصل مالک کون ہے؟ اور کون نہیں ہے؟ شریعت اپیلٹ بینچ کے سامنے ایک قانون تھا، جس میں کچھ حقوق زمین کے مالک کو اور کچھ حقوق زمین کے کاشتکار کو دیئے گئے تھے، ان حقوق کے بارے میں شریعت اپیلٹ بینچ کو فیصلہ کرنا تھا کہ وہ قرآن وسنت کے احکام کے مطابق ہیں یا انکے خلاف؟۔ چنانچہ شریعت اپیلٹ بینچ نے اس بات کا تصفیہ کرتے ہوئے ایکٹ کی دفعہ ۴۔ اور اس کے تحت بنے ہوئے قوانین کو قرآن وسنت سے متصادم قرار دیا، اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے بارے میں یہ ثابت ہو جائے کہ وہ ایک زمین کا واقعۃً مالک نہیں، بلکہ محض ایک موروثی کاشتکار ہے، تو اس کو یہ حق دینا قرآن وسنت کے خلاف ہے کہ وہ مالک کی مرضی کے بغیر اس کا مالک بن جائے، اور چونکہ ایکٹ کی دفعہ ۴۔ اس شرعی اصول کی خلاف ورزی کر رہی ہے۔ اس لیے اس کو قرآن وسنت سے متصادم اور ۱۹۹۰/۳/۲۳ء کے بعد سے بے اثر قرار دیا گیا ہے۔

اب اگر سائلان کا موقف یہ ہے کہ اگرچہ قانونی کاغذات میں ان کو ''موروثی کاشتکار'' ظاہر کیا گیا ہے، لیکن درحقیقت وہ ان اراضی کے اصلی مالک ہیں، جن سے ان کی مرضی کے بغیر ملکیتی حقوق چھین کر دوسرے لوگوں کو دیدیے گئے اور ان کو زمین کا مالک قرار دیدیا گیا تو وہ اپنا یہ موقف قانون کے مطابق عام عدالتوں سے ثابت کر سکتے ہیں اور نہ صرف یہ کہ شریعت اپیلیٹ بینچ کا یہ فیصلہ ان کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بنتا، بلکہ ان کے لیے مزید معاون بن سکتا ہے۔ چونکہ اس فیصلے کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ جو شخص واقعۃً کسی زمین کا مالک ہو، اس کے حقوق ملکیت جبری طور پر اس سے

نہیں لیے جاسکتے۔ اب جو شخص بھی کسی زمین کا جائز اور حقیقی مالک ہو، وہ اپنا مالک ہونا ثابت کر کے اس فیصلے سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

اس طرح ان افراد کا مسئلہ تو حل ہو سکتا ہے جو قانونی طور پر مالک ہوں اور محض اندراجات کی غلطی سے ان کو موروثی کاشتکار شمار کر لیا گیا ہو۔ لیکن نظر ثانی کی اس درخواست پر غور کرتے وقت ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ایک ایسی صورت بھی ممکن ہے جس میں کسی شخص کو قانوناً بھی ''موروثی کاشتکار'' قرار دیا گیا ہو اور درحقیقت شرعی اعتبار سے وہ زمین کا مالک ہو، ایسی صورت میں جس شخص کو قانون نے ''موروثی کاشتکار'' قرار دیا ہے، اگر کوئی قانون اس کو ''مالک'' قرار دینے کے لے بنایا جائے تو ایسے قانون کو قرآن وسنت کے خلاف قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ شرعی اعتبار سے واقعۃً مالک وہی تھا۔ بلکہ ایسی صورت میں اس کو قانونی مالک قرار دینے کے لیے اس کے ذمے کسی قسم کے معاوضے کی ادائیگی کو لازم قرار دینا قرآن وسنت کے منافی ہوگا۔ کیونکہ جو شخص شرعی طور پر مالک ہے۔ خواہ اسے قانون نے ''کاشتکار'' قرار دیدیا ہو، وہ ہر وقت مالک بننے کا حقدار ہے اور اس کے لیے شرعاً وہ کوئی معاوضہ ادا کرنے کا پابند نہیں ہے۔

اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہمیں اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ زیر بحث ایکٹ نے کس کس قسم کے افراد کو موروثی کاشتکار (Occupancy Tenant) قرار دیا ہے؟ اور کیا ان میں کوئی قسم ایسے افراد کی بھی ہے جن کی شرعی اعتبار سے مالک قرار دینا چاہیے تھا لیکن ایکٹ نے اسے کاشتکار قرار دے دیا تھا؟ جب ہم اس نقطۂ نظر سے قانون کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بلاشبہ جن لوگوں کو ایکٹ نے ''موروثی کاشتکار'' کی حقیقت واضح طور پر بیان نہیں کی گئی، لیکن اس کی دفعہ ۲ شق (۱۹) میں ''موروثی کاشتکار'' (occupancy tenant) کی تعریف کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ ہر وہ شخص ''موروثی کاشتکار'' ہے جسے پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعات ۵، ۶، ۷، ۸۔ اور ۱۱ میں یا ہزارہ ٹیننسی ریگولیشن میں موروثیت یا دخیل کاری کے حقوق (occupancy rights) دیئے گئے۔

اب پنجاب ٹیننسی ایکٹ اور ہزارہ ٹیننسی ریگولیشن ۱۸۸۷ء میں متعدد قسم کے افراد کو موروثیت یا دخیل کاری کے حقوق دیئے گئے ہیں۔ ان میں سے بیشتر قسمیں تو ایسی ہیں جو شرعی اعتبار سے بھی ''کاشتکار'' کی تعریف میں آتی ہیں، لیکن بعض قسمیں ایسی ہیں جن کو شرعی اعتبار سے ''کاشتکار'' کہنا غلط ہے، بلکہ درحقیقت ان کو اراضی کا مالک قرار دینا چاہیے تھا، مثلاً پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (سی) میں ''موروثی کاشتکار'' کی ایک قسم اس طرح بیان کی گئی ہے۔

5. Tenants having right of occupancy:- (1 A tennat

(a) ....

(b) ....

(c) Who, in a village or estate in which he settled along with, or was settled by, the founder thereof as a cultivator therein, occupied land on the twenty-first day of October, 1868, and has continuously occupied the land sicne that date, or

(d) ....

has a right of occupancy in the land go occupied, unless, in the case of a tennat belonging to the class specified in clause (c), the landlord prove that the tenant was settled on land previously cleared and brought under culuvation by, or at the expense of, the founder."

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی گاؤں کو آباد کرتے وقت گاؤں کے بانی (Founder) نے علاقے کی کسی زمین پر کسی شخصیت کو کاشت کے لیے آباد کر دیا ہو، یا وہ شخص خود وہاں آباد ہو کر کاشت کرنے لگا ہو، اور ۲۱۔اکتوبر ۱۸۶۸ء (پہلے پنجاب ٹیننسی ایکٹ کی تاریخ نفاذ) سے مسلسل وہاں کاشت کر رہا ہو تو وہ موروثیت یا ذخیلکاری کا حقدار ہے۔ البتہ یہ حقوق اس کو اس وقت حاصل ہوں گے جب اس نے بنجر اور غیر آباد زمین کو خود آباد کیا ہو اور گاؤں کے بانی نے پہلے سے اس میں توڑ نہ کر رکھا ہو۔ لیکن اگر گاؤں کا بانی اس زمین میں خود نوتوڑ کر چکا تھا، یا اسے کسی طرح آباد کر چکا تھا، پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو وہاں کاشت کی اجازت دی تو اس صورت میں یہ کاشتکار موروثیت یا ذخیلکاری کے حقوق حاصل نہ کر سکے گا، بلکہ وہ عام قسم کا مزارع (Tenant at will) سمجھا جائے گا۔

اس دفعہ کی بنیاد ایک مقامی رواج پر ہے، جسے انگریزوں کے عہد میں مکمل قانونی حیثیت حاصل ہوئی اور وہ رواج یہ تھا کہ اگر کچھ لوگ کسی جگہ کوئی گاؤں آباد کرتے تو انہیں مالکانہ دیہہ (Proprietors of village) کہا جاتا تھا، یہ لوگ صرف ان اراضی کے مالک نہیں سمجھے جاتے تھے جو انھوں نے آباد کر لی ہوں، بلکہ جتنے علاقے کو انھوں نے آبادی یا اس کی توسیع یا اس کی مشترک

ضروریات (شاملات) کے لیے مخصوص کرلیا ہو، وہ سارے کا سارا علاقہ "مالکان دیہہ" کی ملکیت سمجھا جاتا تھا۔ خواہ اس علاقے میں کتنی ہی ایسی بنجر زمینیں پڑی ہیں جن کی آبادی کے لیے انھوں نے کوئی قدم نہ اٹھایا ہو۔[1]

اس رواج کی رو سے چونکہ "مالکانہ دیہہ گاؤں کے اندر یا اس کے متصل پڑی ہوئی قطعی بنجر اور غیر آباد زمینوں کے بھی خود بخود مالک بن جاتے تھے، اس لیے اگر کوئی شخص ان زمینوں کو پہلی بار آباد کرتا تو وہ بھی انہی "مالکان دیہہ" کا کاشتکار سمجھا جاتا تھا۔ البتہ پہلی بار آباد کرنے کے صلے میں اس کو "موروثی کاشتکار" قرار دیدیا جاتا تھا۔ جسے عام مزارعوں کے مقابلے میں یہ فوقیت حاصل تھی، کہ جب تک وہ مالکان دیہہ کو مقررہ کرایہ دیتا رہے، اس کو زمین سے بے دخل نہیں کیا جاسکتا تھا، لیکن اس کو اپنی زیر کاشت زمین پر مالکان حقوق حاصل نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ اس کی زیر کاشت زمین کا مالک انہی "مالکان دیہہ" کو قرار دیا جاتا، جو گاؤں کے بانی تھے۔ اسی رواج کو پنجاب ٹیننسی ایکٹ کی دفعہ نمبر ۵ (۱) (سی) نے قانونی شکل دی ہے۔

یہ رواج اسلامی احکام کے مطابق نہیں تھا، کیونکہ اسلامی احکام کی رو سے قاعدہ یہ ہے کہ وہ زمین کسی کی ملکیت نہ ہو اور مدت سے غیر آباد اور بنجر پڑی ہو، وہ اس شخص کی ملکیت ہو جاتی ہے جو اس کو پہلی بار آباد کرے لیکن آباد کرنے سے وہ صرف اتنے ہی حصے کا مالک بن سکتا ہے جتنا اس نے واقعۃً خود اپنی کوشش یا اپنے خرچ سے آباد کرلیا ہو اور جو بنجر زمین اس نے خود آباد نہ کی ہو، اس کو محض اپنی طرف منسوب کرنے سے وہ اس کا مالک نہیں بنتا، اگر بالفرض اس نے کچھ بنجر زمین کو پتھر وغیرہ لگا کر گھیر لیا تو اس سے بھی ملکیت کا حق حاصل نہیں ہوتا، البتہ دوسروں کے مقابلے میں تین سال تک اس کو آباد کرنے کا ترجیحی حق Preferential Right حاصل ہو جاتا ہے اگر تین سال کی مدت میں وہ اسے خود آباد کر لے تو آباد شدہ زمین کا مالک بن جاتا ہے اور اگر آباد نہ کر پائے تو اس کا یہ ترجیحی حق ختم ہو جاتا ہے، پھر ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ اسے آباد کر کے مالک بن جائے۔[2] یہ احکام آنحضرت

(۱) اس رواج کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔

A Digest of customary law, by W.H. Rattigan 13th ed. PP 978-980

Paras 223-224

(۲)۔ یہاں یہ واضح رہے کہ آباد کر کے مالک بن جانے کا یہ حق اسی صورت میں ہے جبکہ زمین ایسی ہو جس سے قریبی آبادی کی مشترک ضروریات مثلاً مویشیوں کی چرائی وغیرہ متعلق نہ ہوں۔ چنانچہ حکومت بستی کے قریب ایسی حد بندی کر سکتی ہے کہ اتنی زمین ہمیشہ کے لیے بستی کی مشترکہ ضروریات میں استعمال ہوگی اور کسی کی شخصی ملکیت نہیں۔

صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی احادیث میں بیان ہوئے ، یہاں صرف ایک حدیث پیش کر دینا کافی ہوگا۔

عادی الارض لله ولرسول ثم لكم من بعد۔
فمن احيا ارضا ميتة فهي له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين
لاوارث اور بنجر زمین اللہ اور اس کے رسول کی ہے۔ پھر وہ بعد میں تمہاری ہے، چنانچہ جو شخص کسی مردہ (غیر آباد۔ غیر مملوک) زمین کو آباد کرلے تو وہ زمین اسی کی ہے، لیکن جس شخص نے کسی مردہ زمین کو گھیرنے کے لیے پتھر لگائے ہوں (آباد نہ کیا ہو) تو تین سال کے بعد اس کا کوئی حق نہیں ہے۔
(کتاب الخراج، ابو یوسف ص ۶۵ فصل فی موات الارض)
یہ احکام ہم نے اپنے فیصلے قزلباش وقف بنام لینڈ کمشنر پنجاب (پی۔ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ صفحہ ۲۸۸ تا ۳۳۰ پیراگراف ۱۰۵) میں قدرے تفصیل سے بیان کیے ہیں۔

ان احکام کی رو سے جو لوگ کسی جگہ کوئی گاؤں آباد کریں تو گاؤں کے بانی صرف اتنی ہی زمین کے مالک بن سکتے ہیں جو انھوں نے خود آباد کر لی۔ پھر گاؤں کے متصل اتنی زمین جو گاؤں کی آبادی کی مشترک ضروریات کے لیے ضروری ہو، کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتی۔ نہ اُسے کوئی آباد کر کے اپنی ملکیت میں لاسکتا ہے۔ لیکن مشترک ضروریات کے محدود علاقے سے باہر جو زمین لاوارث اور غیر آباد پڑی ہو وہ شرعاً اسی شخصیت کی ملکیت قرار پائے گی جو اس میں تو توڑ کر کے اسے آباد کرلے گا، گاؤں کے ابتدائی بانیوں کا بذات خود اس زمین پر کوئی حق نہیں ہوگا لہٰذا اگر گاؤں کے بانی کے علاوہ کوئی شخص اسی زمین کو آباد کرے تو زمین کا مالک وہ آباد کار ہوگا۔ گاؤں کا بانی (Founder) نہیں۔ لیکن پنجاب ٹیننسی ایکٹ کی دفعہ ۵ (ا)(سی) نے ایسے آباد کار کو ''موروثی کاشتکار'' اور گاؤں کے بانی کو زمین کا مالک قرار دیدیا ہے اور صوبہ سرحد ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء میں بھی اس صورتحال کو برقرار رکھا گیا ہے۔ حالانکہ اس صورت میں جس شخص کو ''موروثی کاشتکار'' کہا گیا ہے، وہ دراصل شرعی اعتبار سے زمین کا مالک ہے، اور جس کو مالک یا لینڈ لارڈ کہا گیا ہے، شرعی اعتبار سے زمین پر اس کا کوئی حق نہیں بنتا۔ لہٰذا اگر اس خاص صورت میں زمین کا مالک اس موروثی کاشتکار کو بنادیا جائے جسے قانون نے غیر شرعی طور پر کاشتکار قرار دیا تھا، اور دراصل وہ زمین کا مالک تھا، تو اس میں قرآن وسنت کے احکام کے منافی کوئی بات نہیں ہوئی۔ بلکہ یہ قرآن وسنت کے احکام کے عین مطابق ہوگا۔

چنانچہ ہم نے قزلباش وقف کے مقدمے (پی۔ایل ڈی ۱۹۹۰ء سپریم کورٹ) کے صفحہ ۲۶۴ پیراگراف ۱۵۰ کے ذیل فقرہ (۴) میں کہا تھا کہ:

> غیر مملوک بنجر زمینوں کی آبادکاری کے تحت اگر کسی زمیندار نے خود یا اپنے تنخواہ دار مزدور کے ذریعے زمین آباد کی ہے تب تو وہ اس کا مالک ہے، لیکن اگر اس نے آباد کاری ہی کاشت کاروں کے ذریعے زمین آباد کی ہے تب تو وہ اس کا مالک ہے، لیکن اگر اس نے آبادکاری ہی کاشت کاروں کے ذریعے کرائی ہے تو پھر آباد شدہ زمین کا مالک انہی کاشتکاروں کو قرار دیا جاسکتا ہے، جنہوں نے وہ زمین خود آباد کی۔

بلکہ اس صورت میں ایسے آبادکاروں کو مالکانہ حقوق دینے کے لیے ان سے کوئی معاوضہ طلب کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ زمین کے حقیقی مالک وہی ہیں اور ان کے حقوق ملکیت کے اعتراف کے۔لے انہیں کوئی معاوضہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جن لوگوں کو سرحد ٹیننسی ایکٹ میں ''موروثی کاشتکار'' (occupancy tenant) کہا گیا ہے۔قانون کا مالک نہیں کہا جاسکتا۔لہٰذا اصل مالکوں کی مرضی کے بغیر انہیں معاوضے کے ساتھ یا بلامعاوضہ زمینوں کا مالک قرار نہیں دیا جاسکتا۔لیکن کچھ قسمیں ایسی بھی ہیں جن کو بلامعاوضہ مالک قرار دینے میں نہ صرف یہ کہ کوئی شرعی قباحت نہیں ہے، بلکہ یہ ان کا شرعی حق ہے، اور ان کے اس حق کے قانونی اعتراف کے لیے کوئی معاوضہ طلب کرنا قرآن وسنت کے خلاف ہے، اس قسم میں وہ لوگ داخل ہیں جن کو پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (۱) (سی) کے تحت ''موروثی کاشتکار'' قرار دیا گیا ہو۔اسی طرح جو لوگ پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ نمبر ۵ (۱) (اے) اور ۵ (۱) (بی) دفعہ ۶، دفعہ ۷، دفعہ ۸۔اور دفعہ ۱۱ کے تحت ''موروثی کاشتکار'' قرار پائے ہیں۔اگرچہ بظاہر وہ شرعاً بھی کاشتکار ہی کی تعریف میں آتے ہیں، لیکن جس وسعت کے ساتھ ان دفعات میں ''موروثی کاشتکار'' کی تعریفیں کی گئی ہیں، اس میں یہ احتمال ضرور موجود ہے کہ ان میں سے کچھ لوگ بھی دفعہ ۵ (۱) (سی) کے کاشتکاروں کی طرح دراصل زمینوں کے مالک ہوں اور ان کو بلامعاوضہ قانونی طور پر مالک قرار دینا ان کا شرعی حق ہو۔

لیکن سرحد ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴ میں موروثی کاشتکار کی مختلف قسموں سے کوئی بحث نہیں کی گئی، بلکہ سب کے بارے میں بلا امتیاز یہ حکم دیدیا گیا ہے وہ سب لینڈ لارڈ کی مرضی کے بغیر زمینوں کے مالک قرار دیئے جائیں گے۔اب جو موروثی کاشتکار شرعی اعتبار سے بھی واقعۃً کاشتکار ہی ہے ان کے بارے میں تو یہ دفعہ اس لیے قرآن وسنت کے خلاف ہے کہ اصل مالکوں کی ملکیت زبردستی

ان کی طرف منتقل کر دی گئی ہے۔ اور جو لوگ شرعی اعتبار سے زمینوں کے مالک تھے اور قانون نے انہیں ''موروثی کاشتکار'' قرار دیدیا تھا (مثلاً پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (ا) (سی) کی تعریف میں آنے والے) ان کے بارے میں یہ دفعہ اس لیے قرآن وسنت کے خلاف ہے کہ ایسے لوگوں کو مالکانہ حقوق دینے کے لیے کوئی معاوضہ ادا کرنے کی شرط لگانا غلط ہے۔

لہٰذا زیرِ نظرِ ثانی فیصلے میں ایکٹ کی دفعہ ۴ کو جو قرآن وسنت کے خلاف قرار دیا گیا ہے اس کو اس تشریح کی روشنی میں پڑھنا چاہیے اور صوبہ سرحد کی حکومت کو اس دفعہ میں ایسی ترمیم کرنی چاہیے جس سے اس دفعہ کے تحت بلا معاوضہ زمین کی ملکیت حاصل کرنے کا حق صرف دو قسم کے کاشتکاروں کے حق میں باقی رہ جائے۔ ایک تو وہ ''موروثی کاشتکار'' جن کو پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (ا) (سی) کے تحت ''موروثی کاشتکار'' قرار دیا گیا ہو اور دوسرے وہ موروثی کاشتکار جو کسی قابل اعتماد ذریعے سے یہ ثابت کرسکیں کہ دراصل شرعی طور پر زمین کے مالک وہ تھے، اگر صوبائی حکومت کسی وجہ سے ایسی قانون سازی کرسکے تب بھی سرحد ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴ جو ۱۹۹۰/۳/۲۳ء سے بے اثر قرار دی گئی ہے اس کے بے اثر ہونے کے معنی یہی ہوں گے کہ وہ موروثی کاشتکار اس دفعہ کے تحت ۲۳/مارچ ۱۹۹۰ کے بعد ملکیتی حقوق حاصل نہ کرسکیں گے، جو شرعی طور پر زمین کے مالک نہ ہوں، البتہ وہ لوگ جو یہ ثابت کرسکیں گے کہ انہیں پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (ا) (سی) کے تحت ''موروثی کاشتکار'' قرار دیا گیا تھا یا کسی اور واضح اور غیر مبہم دلیل سے یہ ثابت کرسکیں کہ شرعاً زمین کے حقیقی مالک وہی تھے، وہ ۲۳/مارچ ۱۹۹۰ء کے بعد کوئی معاوضہ ادا کیے بغیر اپنی زیرِ کاشت زمین کے مالک قرار دیے جاسکیں گے۔

نتائج بحث

مذکورہ بالا بحث کے نتائج مختصراً سب ذیل ہیں۔

۱۔ این ڈبلیو ایف پی ٹیننسی ایکٹ ۱۹۵۰ء کی دفعہ ۴۔ اور اس کے تحت بنائے گئے رولز شریعت اپیلٹ بینچ کے فیصلے کی رو سے ۱۹۹۰/۳/۲۳ء سے بے اثر ہوئے ہیں۔ اس تاریخ سے پہلے اس دفعہ اور رولز کے تحت جو کارروائیاں تکمیل پا چکی تھیں۔ شریعت اپیلٹ بینچ کے فیصلے سے ان پر کوئی اثر نہیں پڑا، یعنی ۱۹۹۰/۳/۲۳ء سے پہلے جن افراد کو اس ایکٹ کے تحت اراضی کا مالک قرار دیا گیا تھا، ان کی قانونی ملکیت پر اس فیصلے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور یہ بات غلط

ہے کہ اس فیصلے کے نتیجے میں ایسے لوگوں کی ملکیت قانونی طور پر ختم ہوگئی ہے۔

۲۔ ۲۳/مارچ ۱۹۹۰ء کے بعد بھی اگر کوئی شخص جس کو کاغذات یا قانون کی رو سے اب تک ''موروثی کاشتکار'' قرار دیا گیا ہو، یہ دعویٰ کرے کہ حقیقی طور پر زمین کا مالک وہ ہے، تو یہ فیصلہ اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

۳۔ شریعت اپیلٹ بینچ کے فیصلے میں ایکٹ کی دفعہ ۴ کو قرآن وسنت سے متصادم ہونے کی بناء پر ۲۳/۳/۱۹۹۰ء سے جو بے اثر قرار دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ واقعۃً کاشتکار ہوں، مالک زمین نہ ہوں ان کو مالکوں کی مرضی کے بغیر ۲۳/۳/۱۹۹۰ء کے بعد اس دفعہ کے تحت ملکیتی حقوق نہیں دیے جاسکتے اور جو لوگ حقیقتاً مالک ہوں ان کے ملکیتی حقوق کے قانونی اعتراف کے لیے شرعاً ان پر معاوضے کی ادائیگی لازم نہیں کی جاسکتی۔

۴۔ جن لوگوں کو پنجاب ٹیننسی ایکٹ ۱۸۸۷ء کی دفعہ ۵ (ا) (سی) کے تحت قانونی طور پر موروثی کاشتکار قرار دیا گیا تھا، شرعی اعتبار سے وہ کاشتکار یا مزارع نہیں، بلکہ زمینوں کے مالک تھے، لہٰذا وہ ۲۳/مارچ ۱۹۹۰ء کے بعد بھی ایکٹ کی دفعہ ۴ کے تحت بلا معاوضہ ملکیت کے حقوق حاصل کرسکتے ہیں۔

ان تشریحات اور وضاحتوں کی حد تک نظر ثانی کی یہ درخواست جزوی طور پر منظور کی جاتی ہے۔

(ڈاکٹر نسیم حسن شاہ) (شفیق الرحمٰن) (عبدالقدیر چوہدری) (پیر محمد کرم شاہ)

(مولانا محمد تقی عثمانی) ۲۴/۲/۱۹۹۱ء (راولپنڈی)

﴿صاحب تصنیف﴾

نام: مولانا مفتی محمد تقی عثمانی ابن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ
(مفتی اعظم پاکستان، بانی جامعہ دارالعلوم کراچی)۔

ولادت: ۵ شوال المکرّم ۱۳۶۲ھ (اکتوبر 1943ء)

تعلیم: ا۔ تکمیل درسِ نظامی جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۳۷۹ھ (1960ء)
۲۔ فاضلِ عربی پنجاب بورڈ (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1958ء)
۳۔ بی۔اے کراچی یونیورسٹی۔ (1964ء)
۴۔ ایل۔ایل۔بی کراچی یونیورسٹی (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1967ء)
۵۔ ایم۔اے عربی پنجاب یونیورسٹی (امتیازی درجہ کے ساتھ) (1970ء)

تدریس: ☆ شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی (۴۹ سال سے زائد عرصہ سے جامعہ دارالعلوم کراچی میں حدیث وفقہ کے علاوہ مختلف اسلامی علوم کی تدریس)

صحافت: ا۔ نگران شعبہ تصنیف وتالیف۔جامعہ دارالعلوم کراچی
۲۔ مدیر اعلیٰ۔ ماہنامہ "البلاغ" (1967ء) سے تا حال
۳۔ مدیر اعلیٰ۔ ماہنامہ "البلاغ انٹرنیشنل" انگریزی (1989ء) سے تا حال

مناصب: ا۔ نائب صدر جامعہ دارالعلوم کراچی (1976ء) سے تا حال
۲۔ چیئر مین " انٹرنیشنل شریعہ سٹینڈرڈز کونسل (International Shariah Standards Council) (ذیلی ادارہ)۔
"اکاؤنٹنگ اینڈ آڈیٹنگ آرگنائزیشن فار اسلامک فنانشل انسٹی ٹیوشنز"
(Accounting & auditing Organization For Islamic Financial Institutions).
۳۔ مستقل ممبر "انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی"۔جدّہ (ذیلی ادارہ۔O.I.C)
۴۔ ممبر "اسلامک فقہ اکیڈمی آف رابطہ عالم اسلامی" (مکہ مکرمہ)
۵۔ چیئر مین مرکز الاقتصاد الاسلامی (centre for Islamic Economics) 1991ء سے تا حال۔

۶۔ جج شریعت اپیلٹ بینچ (سپریم کورٹ آف پاکستان) (1982 تا مئی 2002)

۷۔ جج ''فیڈرل شریعت کورٹ آف پاکستان'' (1980ء تا 1982ء)

۸۔ ممبر آف سنڈیکیٹ کراچی یونیورسٹی (1985ء تا 1988ء)

۹۔ ممبر ''بورڈ آف گورنرز، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی۔ اسلام آباد'' (1985ء تا 1989ء)

۱۰۔ ممبر ''انٹرنیشنل انسٹیٹیوٹ آف اسلامک اکنامکس'' (1985ء تا 1988ء)

۱۱۔ ممبر ''اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان'' (1977ء تا 1981ء)

۱۲۔ ممبر ''بورڈ آف ٹرسٹیر انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد۔ (2004ء تا 2007ء)

۱۳۔ ممبر ''کمیشن فور اسلامائیزیشن آف اکنامی پاکستان''۔

تصانیف

مولانا جسٹس (ر) مفتی محمد تقی عثمانی

﴿اُردو﴾

☆ **اسلام اور جدید معاشی مسائل** (کامل سیٹ ۸ جلد)

☆ تجارت کے فضائل ومسائل (جلد اوّل)

☆ خرید وفروخت کی جائز وناجائز صورتیں (جلد دوم)

☆ خرید وفروخت کے جدید طریقے اوران کے احکام (جلد سوم)

☆ مخصوص اشیاء کی خرید وفروخت اوران کے احکام (جلد چہارم)

☆ اسلامی بنکاری اور دور حاضر میں اس کی عملی شکل (جلد پنجم)

☆ سود اور اس کا متبادل (جلد ششم)

☆ اسلام کا معاشی نظام (جلد ہفتم)

☆ اراضی کا اسلامی نظام (جلد ہشتم)

☆ اسلام اور جدید معیشت وتجارت

☆ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور تاریخی حقائق

☆ حجیت حدیث

☆ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انتخاب احادیث)

☆ حکیم الامت کے سیاسی افکار

☆ تقلید کی شرعی حیثیت

☆ جہانِ دیدہ (بیس ملکوں کا سفرنامہ)

☆ اندلس میں چند روز

☆ اسلام اور سیاستِ حاضرہ

☆ اسلام اور جدت پسندی

☆ اصلاحِ معاشرہ

☆ اصلاحی خطبات (کامل سیٹ)

☆ اصلاحی مواعظ (کامل سیٹ)

☆ اصلاحی مجالس (کامل سیٹ)

☆ احکامِ اعتکاف

☆ اکابر دیو بند کیا تھے؟

☆ آسان نیکیاں

☆ بائبل سے قرآن تک (۳ جلدیں)

☆ بائبل کیا ہے؟

☆ پُرنور دعائیں

☆ تراشے

☆ درسِ ترمذی (۳ جلد)

☆ دنیا مرے آگے (سفرنامہ)

☆ دینی مدارس کا نصاب ونظام

☆ ذکر وفکر

☆ ضبطِ ولادت

☆ عیسائیت کیا ہے؟

☆ علومُ القرآن

☆ عدالتی فیصلے (کامل سیٹ)

☆ فردکی اصلاح

☆ فقہی مقالات (کامل سیٹ)

☆ مآثرِ حضرت عارفیؒ

☆ میرے والد میرے شیخؒ

☆ ملکیتِ زمین اور اس کی تحدید

☆ نشری تقریریں

☆ نقوشِ رفتگاں

☆ نفاذِ شریعت اور اس کے مسائل

☆ نمازیں سنت کے مطابق پڑھیے

☆ ہمارے عائلی مسائل

☆ ہمارا معاشی نظام

☆ ہمارا تعلیمی نظام

☆ اسلامی بنکاری

☆ ذکر وفکر

﴿عربی﴾

☆ تکملہ فتح الملہم (شرح صحیح مسلم ۶ جلد عربی) ☆ ماھی النصرانیہ ؟ (عربی)

☆ نظرۃ عابرۃ حول التعلیم الاسلامی (عربی) ☆ احکام الذبائح (عربی)

☆ بحوث فی قضایا فقہیۃ المعاصرۃ (عربی)

~.~.~.~.~.~.~.~.~

☆English☆

- ☆ TheNoble Qur'an (2 Vols)
- ☆ An Introduction to Islamic Finance
- ☆ The Historic Judgment on Interest
- ☆ The Rules of Etikaf
- ☆ The Language of the Friday Khutbah
- ☆ Discourses on the Islamic Way of Life
- ☆ Easy Good Deeds
- ☆ Sayings of Muhammad ﷺ
- ☆ The Legal Status of Following a Madhab
- ☆ Spritual Discourses
- ☆ Islamic Months
- ☆ Perform Salah Correctly
- ☆ Radiant PrayersHB
- ☆ Quranic Science
- ☆ Islam and Modernism
- ☆ What is Christianity
- ☆ The Authority of Sunnah
- ☆ Contemporary Fatawa

~.~.~.~.~.~.~.~.~

اشاریے (Indexes)

﴿اسلام اور جدید معاشی مسائل﴾

نوٹ: قوسین (   ) کے اندر متعلقہ جلد اور قوسین کے باہر متعلقہ صفحہ نمبر کا حوالہ ہے۔

مرتّب: مولانا محمد شعیب سرور فاضل جامعہ دار العلوم کراچی۔

اشاریہ

(آیات قرآن کریم)

(النحل/۸۰): (۳)۲۸۷.

﴿وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنٰهُ طٰٓئِرَهٗ فِيْ عُنُقِهٖ...الخ:
(بنی اسرائیل/۱۳): (۳)۳۳۶.

﴿وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلاً...الخ
(بنی اسرائیل/۳۴): (۸)۱۱۹، ۲۱۹.

﴿وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ...الخ
(البقرہ/۲۷۹): (۲)۲۱، ۸۰، ۹۰، ۹۷، ۲۵۸، ۳۲۴، ۳۲۶.

﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا...الخ
(البقرہ/۲۷۵): (۲)۳۱، ۹۲، ۲۴۳.

﴿وَاَخْذِهِمُ الرِّبٰوا وَقَدْ نُهُوْا عَنْهُ...الخ (۴/۱۶۱): (۲)۴۱.

﴿وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ...الخ
(النور/۳۳): (۲)۸۱.

﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ...(البقرۃ/۲۸۲): (۲)۱۸۴.

﴿وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَا فِيْٓ اَمْوَالِ...(الروم/۳۹): (۲)۴۱، ۲۶۱.

﴿وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ...الخ
(النساء/۱۲۶): (۱)۸۶(۸)۱۵، ۱۳۲.

﴿وَهُوَ الَّذِيْٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ...الخ
(الانعام۲۹/۲): (۸)۱۷.

﴿وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ...الخ
(الرحمن/۱۰): (۸)۱۸، ۱۳۴.

﴿وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ...الخ
(الانعام۱۶۵/۶): (۸)۷.

﴿وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ...الخ
(البقرہ/۲۱۲): (۸)۲۳.

﴿وَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلاً طَيِّبًا...الخ
(المائدہ۸۸/۵): (۸)۲۴.

﴿وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ...الخ
(النحل۱۱۲/۱۲): (۸)۲۷.

﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَآءَهُمْ...الخ
(ہود۸۵/۱۱): (۸)۳۴.

﴿وَاٰتُوا الْيَتٰمٰٓى اَمْوَالَهُمْ...الخ: (۸)۲۰۷.

- ہ -

﴿هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ...الخ
(البقرہ/۲۹): (۸)۱۸، ۱۳۵.

﴿هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلاً...الخ
(الملک/۱۵): (۸)۲۴.

- ی -

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُوْنُوْا...الخ
(التوبہ/۱۱۹): (۱)۹۳، ۹۸.

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُلْهِكُمْ اَمْوَالُكُمْ...الخ
(المنافقون/۹): (۱)۱۰۰.

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ...الخ
(النساء/۵۹): (۱)۱۸۷(۸)۲۹.

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْٓا اِذَا تَدَايَنْتُمْ...الخ
(البقرہ/۲۸۲): (۳)۱۰۵.

﴿يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ...الخ (البقرہ /

اشاریہ

احادیث مبارکہ اور آثار صحابہؓ

البخاری کتاب البیوع ۲۱۹۰): (۲) ۱۱۶.
﴿ان رسول اللہ ﷺ نہی عن بیع التمر بالتمر...الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۹۱): (۲) ۱۲۱.
﴿ان رسول اللہ ﷺ نہی عن بیع الثمار حتی...الخ (۲) ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۹.
﴿ان عائشۃؓ ساومت بریرۃؓ...الخ (رواہ البخاری): (۲) ۱۵۵. (۳) ۲۳.
﴿اذا استنصح احدکم اخاہ...الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع): (۵) ۱۵۵، ۱۵۹.
﴿ان رسول اللہ نہی بیع حبل الحبلۃ...الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۴۳): (۲) ۱۶۴.
﴿الخدیعۃ فی النار...الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۴۲): (۲) ۱۷۳.
﴿ان رجلاً اعتق غلا مالہ...الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۴۱): (۲) ۱۸۱.
﴿ان رسول اللہ ﷺ باع حلسا...الخ (رواۃ الترمذی کتاب البیوع): (۲) ۱۸۵.
﴿انطلق ثلاثہ رحط ممن کان...الخ (رواہ البخاری کتاب الاجارہ ۲۲۷۲): (۲) ۱۹۰.
﴿المسلمون عند شروطھم...الخ (رواہ البخاری کتاب الجارہ ۲۲۷۲): (۲) ۱۹۶، ۲۰۳. (۳) ۳۳۹. (۵) ۴۰، ۴۷، ۶۲. (۸) ۱۸۹.
﴿انطلق نفر من اصحاب النبی ﷺ ...الخ (رواہ البخاری کتاب الاجارہ ۲۲۷۶): (۲) ۲۰۶. (۳) ۱۲۷.
﴿اعطی النبی ﷺ خیبر بالشطر...الخ (رواہ البخاری کتاب الاجارہ ۲۲۸۵): (۲) ۲۱۳.
﴿ان النبی ﷺ عامل خیبر مایخرج...الخ (رواہ البخاری کتاب الحرث ۲۳۲۸): (۲) ۲۴۴.
﴿اسلفت رجلاما ئۃ دینار...الخ (السنن الکبری للبیھقی): (۳) ۱۰۸.
﴿انی لم اعزل خالداعن سخطۃ...الخ (تاریخ طبری ۱۶۷/۳، ۱۶۸): (۳) ۳۴۱.
﴿انماعز لتھما لیعلم الناس ان اللہ...الخ (البدایہ والنھایہ ۱۱۵/۷): (۳) ۳۴۱.
﴿اذاتقاضی الیک رجلان...الخ (رواہ الترمذی ۱۳۴۶): (۳) ۳۴۴.
﴿المیسر القمار، کان الرجل...الخ (تفسیر ابن جریر طبری ۳۵۸/۲): (۳) ۳۵۵.
﴿ارسل النبی ﷺ الی عمرؓ بحلۃ حریرا...الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۱۰۴): (۴) ۱۴.
﴿ان رسول اللہ ﷺ نہی عن ثمن الکلب...الخ (رواہ البخاری کتاب البیوع ۲۲۳۸): رواہ البخاری کتبا البیوع ۲۱۰۴): (۴) ۲۴.
﴿انہ لایباع اصلھا ولا تبتاع...الخ (متفق علیہ): (۴) ۳۱.
﴿ان ابن عباسؓ کان یصلی فی البیعۃ (رواہ البخاری کتاب الصلوۃ): (۴) ۳۵.

- ب -

- ت -

(رواه البخاری کتاب البیوع ۲۰۵۳): (۱) ۲۲۵.
♦ كانوا يبتايعون الجزور...الخ (رواه البخارى كتاب السلم ۲۲۵۶): (۲) ۵۶.
♦ كان فى السبى صفيةؓ...الخ (رواه البخارى كتاب البيوع ۲۲۸): (۲) ۶۲.
♦ كنت مع النبى ﷺ فى غزاة فابطأبى جملى...الخ (رواه البخارى كتاب البيوع ۲۰۹۷): (۲) ۱۰۱.
♦ كانت العرايا ان يعرى الرجل...الخ (رواه البخارى كتاب البيوع ۲۰۹۷): (۲) ۱۲۳.
♦ كان الناس فى عهد رسول الله ﷺ يبتاعون الثمار...الخ (رواه البخارى كتاب البيوع ۲۱۹۳): (۲)؟؟؟.
♦ كنا نتلقى الركبان فنشترى...الخ (رواه البخارى كتاب البيوع ۲۱۶۶): (۲) ۱۵۲.
♦ كانوا يبتاعون الطعام...الخ (رواه البخارى كتاب البيوع ۲۱۶۷): (۲) ۱۵۴.
♦ كان الرجل على النبى ﷺ جمل...الخ (رواه البخارى كتاب الوكالة ۲۳۰): (۲) ۲۲۰.
♦ كنا اكثر اهل المدينة مزدرعا...الخ (رواه البخارى كتاب الحرث ۲۳۲۷): (۲) ۲۲۶، ۲۳۴.
♦ كنت عند ابن عباسؓ اذاتاه رجل...الخ (رواه البخارى كتاب البيوع ۲۲۲۵): (۴) ۱۹.
♦ كنا مع النبى ﷺ ثم جاء رجل مشرك...الخ (رواه البخارى كتاب البيوع ۲۲۱۶): (۴) ۲۲.
كنا نرزق تمر الجمع...الخ (رواه البخارى كتاب البيوع ۲۰۸۰): (۴) ۲۵.
♦ كنا اكثر اهل المدينه حقلاً وكان احدنا...الخ (رواه البخارى كتاب الحرث ۲۳۳۲): (۴) ۵۳.
♦ كان ربايتبايعون به...الخ (درمنثور): (۶) ۲۳۹.
♦ كل قرض جر منفعة فهور بوا...الخ (الجامع الصغير ۹۴/۲): (۶) ۸۴، ۲۲۷.
♦ كتب رسول الله ﷺ الى اهل نجران...الخ (كنز العمال ۲۳۴/۲): (۶) ۲۸۰.
♦ كانت بنو عمروبن عامر يأخذون...الخ (درمنثور ۳۶۶/۱): (۶) ۲۹۲.
♦ كل المسلم على المسلم حرام...الخ (رواه البخارى ۳۱۷/۲): (۸) ۳۵.
♦ كنا فى زمان رسول الله ﷺ ناخذ الارض...الخ (رواه مسلم كتاب البيوع): (۸) ۱۵۲.
♦ كنا نخابر على عهد رسول الله ﷺ (رواه مسلم كتاب البيوع): (۸) ۱۵۱.
♦ كان احدنا اذا استغنى عن ارضه...الخ (رواه ابن ماجه): (۸) ۱۵۴.
♦ كل ذى مال احق بماله...الخ (السنن الكبرىٰ ۷۸/۶): (۸) ۲۰۷.
♦ كل احد احق بماله...الخ (السنن الكبرىٰ

اشاریہ

(اصطلاحات)

-ا-

اجارہ:

مختلف اشیاء کی خرید وفروخت اور اسکی مختلف صورتیں:

-ت-

تجارت:

شرکت:

شیئرز:

-ن-

نظام:

اشاریہ

(شخصیات)

- ا -

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -